

PREMIERE PARTIE

Présentation de la Recherche

et

Postulats théorico-méthodologiques

Introduction générale >

*modulation*

L'Afrique Noire contemporaine, depuis des décennies, s'est résolument engagée dans la lutte pour son indépendance totale. Quels que soient le degré de sincérité et de dévouement des divers protagonistes de cette lutte (gouvernements, mouvements de libération, élites intellectuelles...), la nature et la portée des moyens qu'ils utilisent, une chose est certaine: le processus de libération amorcé est aussi légitime qu'irréversible car fondé sur la marche inéluctable de l'histoire des peuples: l'Afrique Noire, soumise hier à une colonisation dont l'éthique était de la transformer profondément à l'image de la métropole afin qu'elle soit au service de cette dernière, a été l'objet d'intenses mutations qui lui ont fait perdre jusqu'à son identité culturelle. Au moment donc où l'ensemble des peuples africains s'éveillent à la conscience nationale et historique, une lutte pour la reconquête de leur continent se fondant sur une éthique de la redécouverte de l'identité culturelle négro-africaine devient une nécessité impérieuse revêtant le caractère d'un devoir de conscience.

*u*

Dès lors, il semble que ce mouvement de contre-acculturation doive s'appuyer, dans tous ses aspects, sur une solide connaissance des traditions africaines, de façon que, une fois éliminés les modèles socio-culturels imposés par l'agent colonial mais qui sont contraires à l'éthique sociale coutumière, on puisse opérer entre les valeurs ancestrales et les acquisitions positives de l'apport extérieur une synthèse originale et dynamique. De la sorte, les études consacrées aux aspects de la vie sociale dans l'Afrique Noire précoloniale forment-elles la pierre angulaire des réformes que l'Afrique entend mettre en place pour se redéfinir culturellement à tous les niveaux de l'existence sociale.

La présente et modeste recherche que nous présentons s'inscrit dans cette perspective. La famille et la sexualité constituent un domaine-clé de la vie sociale chez tous les peuples. Il n'échappe à personne que les sociétés africaines actuelles y connaissent des crises particulièrement graves, témoin le grand nombre des structures administratives et religieuses ainsi que des dispositions légales mises en place soit pour réglementer ces deux domaines,

soit pour en prévenir et corriger les déviations, soit pour y éduquer la société. Certes, une société a un certain degré d'intégration en vertu de laquelle tous les modèles sociaux sont plus ou moins étroitement liés aux autres et à cet égard, une action sociale visant au redressement de la morale familiale et sexuelle doit obligatoirement se répercuter sur les autres niveaux de la société. Il s'agirait en Afrique Noire, non d'une évolution, mais d'une révolution dans le sens d'une remise en cause de toutes les structures de vie issues de l'action coloniale. Quoi qu'il en soit, il apparaît particulièrement important d'étudier ce que les deux modèles étaient dans la société traditionnelle, du point de vue de la forme et de la signification, et de chercher à découvrir comment ils sont arrivés à être ce qu'ils sont aujourd'hui, dans le but d'intégrer cette approche, selon la manière jugée convenable, à un programme de réformes sociales.

Cette étude se veut une modeste contribution dans la perspective de cette action réformatrice. Elle vise plus à faire poser des questions qu'à apporter des solutions définitives. Heureux serions-nous si ce but était atteint et si notre recherche devenait le point de départ de nombreuses et fructueuses discussions !

#### A - L'OBJET DE LA RECHERCHE

Le but que nous nous sommes proposé en entreprenant la présente recherche est de vérifier cette hypothèse que nous avons été amené à concevoir :

"Intégrée à une vision bien précise du monde, à cet ethos culturel de la civilisation négro-africaine qui fera l'objet d'une détermination à titre d'hypothèse, la sexualité dans la société traditionnelle Pahouine, jusque-là socialisée et essentiellement ordonnée à la procréation, s'est transformée, à travers un processus irréversible de mutations sociales dont le moteur a été exclusivement une dynamique du dehors, en une sexualité érotisée et anarchique parce que désocialisée et déliée de toute attache avec une éthique sous-jacente à une quelconque cosmologie."

B - LES PROBLEMES PARTICULIERS INHERENTS A LA RECHERCHE

Dès les premiers linéaments que nous avons tracés de ce travail, nous avons eu d'emblée conscience qu'il s'agissait d'un sujet particulièrement délicat et complexe, et cette prise de conscience initiale n'a fait que se confirmer à mesure que nous avançons dans la recherche. Le fait est dû à plusieurs raisons.

En premier lieu, la sexualité humaine est, en soi, une réalité extrêmement complexe, car il s'agit, non d'une part dans l'homme, mais d'une dimension de tout l'humain; non d'un schème comportemental isomorphe, mais d'un schéma général de conduite qui, pour toujours atteindre le même but (une jouissance spécifique), affecte les formes les plus variées suivant le stade d'évolution dans l'ontogénèse, les diverses cultures ou l'état d'équilibre psychique du sujet.

Par ailleurs, comme il en est de toutes les conduites culturellement modelées, dont le propre est d'être approximatives par rapport aux normes de la société officielle, qu'elles soient explicitement codifiées ou simplement diffuses dans les structures, la sexualité, peut-être plus que tous les autres modèles sociaux de comportement, donne lieu à tant d'options individuelles, que, dans ce domaine, l'interférence ou même la simple cohabitation de l'acquiescement à la morale sociale et de la déviance rendent particulièrement délicate la tâche du chercheur qui doit appréhender l'éthique sexuelle d'un groupe donné.

En outre, traiter de la vie sexuelle d'une société est toujours apparu comme une entreprise scabreuse difficile à réaliser avec décence. On comprend à cet égard que très peu d'anthropologues aient investi dans ce genre de recherches. Aussi, l'un des plus grands mérites que tout le monde s'accorde à reconnaître à Malinowski est d'avoir étudié, avec une objectivité et une profondeur remarquables, la sexualité, tant sur le plan ethnographique en décrivant la vie sexuelle d'un groupe mélanésien, que sur le plan théorique en confrontant certaines théories fondamentales de la psychanalyse, telle celle du complexe d'Oedipe, à la réalité socio-culturelle de la société qu'il étudiait.

Une quatrième difficulté provient de l'approche psychanalytique de la sexualité. Il ne fait nul doute aujourd'hui que la psychanalyse, qui, depuis sa création, n'a cessé tout à la fois de

se nuancer et de se compliquer, a opéré sur la réalité humaine des découvertes qui ont réussi à changer l'image que l'homme avait de lui-même; parce qu'elle atteint l'être humain dans toute sa profondeur, la psychanalyse voit ses théories s'appliquer de plus en plus à toutes les dimensions de la réalité humaine, au point que, de nos jours, il n'est plus loisible à un chercheur s'adonnant à une étude sur un aspect quelconque du complexe humain, de faire fi de l'impact des théories psychanalytiques. Or cette psychanalyse, se définissant comme une psychologie qui met l'affectivité au premier plan, s'est intéressée à l'étude des pulsions et a placé la sexualité au centre de son enseignement; pour Freud et ses disciples orthodoxes, la libido sexuelle est de beaucoup la pulsion la plus importante chez l'homme; de son développement et de sa canalisation dépend la structuration de la personnalité de l'individu.

Les problèmes que suscite la doctrine psychanalytique sur ce phénomène de la sexualité humaine, et par rapport auxquels il importe de prendre position dès le départ pour bien conduire un travail du genre de celui que nous entreprenons, peuvent se répartir en deux grands groupes:

-Quelle est la place de la sexualité dans le concert des pulsions humaines et quel rôle joue-t-elle dans la genèse de la personnalité, l'étiologie et la thérapeutique des troubles névrotiques ?

-Avec son cortège de stades évolutifs, de crises complexuelles, de vicissitudes dans le développement et le fonctionnement, la libido psychanalytique revêt-elle le caractère uniforme et universel dont Freud a pensé pouvoir la doter ?

- Par ailleurs, nous nous sommes affronté aussi, en entreprenant cette étude, au problème de la documentation. Les documents écrits dont nous disposons sur la société pahouine traditionnelle ont tous été élaborés dans le feu de l'occupation coloniale, de l'exploration et de la christianisation de l'Afrique Noire. Ils constituent de ce fait plus le sous-produit de ces diverses activités que le fruit d'études proprement ethnologiques menées avec la froideur et l'objectivité scientifiques nécessaires. Les différences du dégré de formation ou de sensibilisation des divers auteurs aux problèmes de l'anthropologie, la diversité des idéologies qui les animaient et l'ethnocentrisme qui, à cette époque, présidait encore à ce genre de travaux, font que les matériaux ethnographiques empiriquement élaborés à cette époque, tant au niveau de l'ethnie pahouine qu'au niveau d'ensembles régionaux plus vastes, se contredisent

souvent entre eux ou traduisent visiblement des a priori idéologiques. Pour un travail de recherche portant sur une époque révolue d'une société, de tels matériaux sont aussi difficilement maniables que fortement sujets à caution.

Pour ce qui est de l'appréhension de la société yahouine moderne, nous avons rencontré également un bon nombre de difficultés. Tout d'abord, à l'attention du psychosociologue qui veut saisir une société négro-africaine actuelle, soit dans sa totalité, soit dans l'un de ses aspects, il s'impose un fait premier et fondamental: c'est que, beaucoup plus que d'une société assez homogène de sorte qu'on peut définir son identité culturelle, il s'agit en réalité d'un système d'hybridisme culturel qui à tout moment et à tous les niveaux (social, économique, esthétique, linguistique, moral, religieux...) présente un écartèlement entre deux systèmes différents de valeurs: d'une part les valeurs traditionnelles, généralement proscrites ou discréditées par l'action européenne en Afrique, mais ayant encore cours dans les milieux de la campagne et continuant à exercer une emprise réelle, au niveau du subconscient, chez tous ceux qui, à quelque degré que ce soit, se sont convertis à l'éthique de vie occidentale; d'autre part les valeurs occidentales, s'opposant souvent dans leur esprit aux premières, proposées comme modèles idéaux, mais en fait détenues par une petite minorité, l'élite intellectuelle et bourgeoise des villes. Cet état de choses provoque l'existence de toute une série de comportements et de modèles intermédiaires entre ceux que présentent les deux systèmes, ce qui rend extrêmement délicate la tâche du psychosociologue. En effet, la société africaine actuelle se présente ainsi, dans tous ses domaines, comme un système en paliers; c'est donc une gageure que de vouloir en étudier un élément, un travail de ce genre devant, non embrasser abstraitement l'ensemble de la configuration sociale, mais opérer dans le cadre des différenciations issues de l'action coloniale.

En plus de cette difficulté générale, nous nous sommes encore heurté ici à la pauvreté des services de Statistiques au Cameroun. Dans la plupart des cas, il nous a été impossible de quantifier les phénomènes sociologiques que nous avons eu à décrire, du fait qu'aucun renseignement chiffré ne pouvait être obtenu à ce propos de services compétents. Nous avons longuement déploré cet état de choses dans le corps de la recherche, car, de cette façon, nous n'avons pas pu traduire, sur la base d'une analyse statistique, soit l'ampleur de ces phénomènes, soit seulement leur caractère tendanciel.

*Doivent*

Cette difficulté se complique d'ailleurs de l'état encore larvaire des recherches psychosociologiques sur les différents aspects de la vie sociale des Africains d'aujourd'hui. Ceci a été pour nous un véritable handicap, car nous aurions aimé procéder et en montrant toutes les interconnexions possibles entre le phénomène que nous étudions et les autres phénomènes de la société, et en appréhendant le phénomène d'étude lui-même dans tous ses contours, grâce à la présentation d'une analyse aussi complète que possible de tous les éléments qui le composent. Nous n'avons pu nous adonner à l'une et l'autre de ces deux voies d'approche que dans un cadre extrêmement réduit et vague, ce qui, dans bien des cas, a imposé à nos analyses un caractère regrettablement approximatif.

Ayant ainsi acquis une conscience aiguë de l'extrême délicatesse de notre recherche en raison de tous ces problèmes, nous avons estimé qu'il convenait de la soustraire à un empirisme total qui se contenterait de l'observation, de la mesure et de la description des faits relatifs au phénomène étudié, mais sans les référer à des schémas théoriques d'analyse et d'explication. La voie d'approche empirique, caractéristique propre des études ethnographiques, pour légitime qu'elle soit en elle-même, ne constitue jamais cependant que le vestibule et la matière première d'une étude proprement scientifique; cette dernière exige en effet que les faits rapportés soit traités analytiquement grâce à de sûrs postulats théorico-méthodologiques soigneusement établis, car elle vise essentiellement, par-delà la description des phénomènes, à leur sens général.

Face à des exigences de ce genre, nous avons donc éprouvé le besoin d'élaborer des hypothèses de travail qui nous permettraient d'opérer avec une grande efficacité heuristique, tant pour une heureuse circonscription du champ d'étude (ce qui aura pour corollaire le dépistage et l'expulsion hors du domaine de l'investigation des artefacts propres à brouiller les pistes de recherche) que pour l'analyse et l'explication des divers phénomènes.

Notre étude ayant trait à l'appréhension d'un phénomène socio-culturel, la sexualité, dans la vie d'une ethnie, celle des Pahouins, les hypothèses que nous avons estimées nécessaires d'élaborer se présentent, pour ce qui regarde les aspects théoriques, sous la forme suivante: il s'agit d'interroger l'anthropologie culturelle sur deux problèmes généraux que nous appliquerons ensuite au cas concret de l'Afrique Noire:

-Peut-on saisir (et éventuellement à quelles conditions) une culture comme une unité synthétique ?

-Comment appréhender un élément socio-culturel particulier extrait de l'ensemble d'une configuration culturelle ?

Au vu de ce programme théorique, une question ne manquera pas de se poser spontanément dans l'esprit du lecteur: pourquoi soulevons-nous des problèmes aussi généraux que considérables et quelle sera la portée des réponses que nous pensons pouvoir leur apporter ? N'est-ce pas de notre part une prétention inconsidérée et une mesure par trop disproportionnée au thème de la recherche ?

Nous avons été poussé à esquisser une investigation théorique d'une telle ampleur en embrassant d'un coup d'oeil, et la situation actuelle de l'anthropologie culturelle et la condition même qui est celle de cette discipline.

L'énorme développement que l'anthropologie a connu lors de ces dernières décennies a puissamment mis en lumière l'immense intérêt qu'elle a suscité, et, partant, l'importance fondamentale qu'on lui a assignée dans l'étude du complexe humain. Ses pionniers, surtout dans le cadre du mouvement culturaliste aux Etats-Unis, entendant faire oeuvre de psychosociologues praticiens, s'étaient placés d'emblée dans une perspective pragmatiste. De ce fait, les systématisations théoriques ainsi que la base conceptuelle de traitement de leurs investigations ont un caractère essentiellement opératoire. C'est que l'anthropologie était alors apparue à tous comme cette panacée dont on avait toujours été à la recherche et qui devait résoudre tous les problèmes se posant à l'homme. A telle enseigne que, par exemple, Kluckhohn écrivit en 1949 un livre "Mirror for Man" dans lequel il se proposait de persuader l'Américain moyen de l'utilité de l'anthropologie pour la solution de tous ses problèmes quotidiens. A telle enseigne aussi que les spécialistes américains de l'anthropologie appliquée, groupés depuis 1941 autour de la revue "Applied Anthropology" ont été régulièrement sollicités par les diverses administrations américaines, aussi bien pour la facilitation de leur politique ou propagande dans les territoires d'outre-mer que pour l'établissement et la conduite de leurs programmes métropolitains.

De la sorte, il s'agirait d'un nouveau quasi-scientisme qui devait assigner à la discipline une place particulière au sein des sciences humaines. L'anthropologie, ainsi que cela a été maintes fois affirmé, est appelée à jouer un rôle de premier plan dans l'intégration des diverses sciences de l'homme: en effet la largeur de ses perspectives et la diversité de ses méthodes d'investigation font d'elle la discipline qui se rapproche le plus de l'étude complète du complexe humain. A ce titre déjà, il s'imposait de faire



une place à l'impact des théories anthropologiques sur le thème de notre recherche. Or l'abondance et l'extrême enchevêtrement des théories relatives à la nature de la totalité des configurations culturelles et des phénomènes sociaux, au couple conceptuel personnalité/culture, à la sociologie primitive, à la dynamique sociale, et jusqu'à la base conceptuelle de traitement de ces divers problèmes, tout cela a contribué à dégager le caractère éminemment complexe de la culture globale d'une société nationale ou d'un groupe ethnique et du fait socio-culturel. Aussi, une recherche au niveau de ces deux entités semble-t-elle devoir exclure l'empirisme total pour requérir un minimum d'hypothèses analytiques et explicatives. De cette façon, même si, en raison des limites imposées par ce travail, nous n'avons pas pu traiter d'une manière exhaustive les deux problèmes mentionnés plus haut, le peu que nous en avons dit nous est apparu comme un minimum indispensable pour guider la conduite de notre recherche.

Quant aux postulats méthodologiques et pour la partie de l'étude relative à la société pahouine précoloniale, nous avons attaché certes une grande importance à la documentation écrite dont nous disposons sur le sujet; dans toute la mesure du possible, nous nous sommes employé à montrer le bien-fondé des opinions émises sur les faits rapportés et à mettre en évidence, le cas échéant, les pré-supposés doctrinaux et les préjugés qui les sous-tendent. Mais ce travail de chambre, en raison des limites que nous avons reconnues plus haut à cette documentation, a eu pour nous une simple valeur d'appoint. L'essentiel de notre démarche, et ceci concerne également la société pahouine moderne, a comporté les deux moments complémentaires qui caractérisent en fait la méthode d'investigation des sciences sociales:

-le premier moment, analytique, s'inscrit dans une recherche générale d'ordre hypothético-déductif; son objet est de déceler les connexions souvent cachées qui existent entre les éléments culturels d'une société et font de cette dernière une unité logiquement explicable. La théorie de la sexualité dans les deux moments de la société pahouine se construira donc d'une part sur la base des réalités socio-culturelles de cette société, réalités dont l'observation fera naître des hypothèses et d'autre part, à l'aide du raisonnement logique qui fera apparaître des rapports et des interrelations.

-le deuxième moment, expérimental, servira de validation au précédent. La théorie ainsi élaborée se vérifiera grâce à un retour à la réalité avec laquelle elle doit être confrontée. Cette approche expérimentale s'effectuera par les recherches sur le terrain:

les interrogations, les observations, les diverses données statistiques qui permettront dans une large mesure, d'appréhender l'éthique sexuelle dans la société originelle et les transformations qu'elle a subies de par l'action des forces de destructuration de la société traditionnelle.

Ce moment expérimental ainsi conduit nous permettra de répondre à l'intéressante suggestion de Marcel Griaule qui jugeait très important pour l'ethnologue d'appréhender la façon dont une culture vécue est interprétée par ses propres membres. Ceci nous sera possible même pour l'étude de la société traditionnelle, attendu que les masses paysannes rurales vivent encore dans une large mesure des anciens canons et modèles socio-culturels. Naturellement nous traiterons les résultats obtenus par cette méthode avec toute la prudence qui s'impose, eu égard au fait que, généralement, les membres d'une société n'ont pas pleinement conscience du sens des phénomènes sociaux qu'ils vivent.

## II

LES POSTULATS THEORICO-METHODOLOGIQUES

- A) Elaboration d'un appareil conceptuel pertinent à la compréhension des réalités socio-culturelles négro-africaines.

1) Le bien-fondé et la portée de l'entreprise

Dans un travail du genre de celui que nous entreprenons, l'élaboration d'un corps de concepts adéquats comme outils de traitement des divers problèmes qui se rencontreront revêt une importance considérable. En effet, si déjà en soi, la première démarche de toute investigation scientifique consiste dans la détermination de son objet et l'élaboration d'un appareil conceptuel, le traitement scientifique d'un problème s'inscrivant dans le cadre d'une discipline à l'objet fuyant comme tel est particulièrement le cas pour l'anthropologie culturelle, exige que soient trouvés des concepts opérationnels qui, grâce à de sûrs critères, soient aussi peu interprétatifs que possible.

Cette considération nous a amené à chercher à bien établir le sens des concepts de civilisation et de culture dans le but d'inscrire l'ethnie pahouine dans une aire de civilisation bien définie et d'en tirer, dans le corps de la recherche, des conclusions pleinement valides du point de vue de la méthode comparative. Ce problème résolu, nous nous sommes attelé ensuite à celui de l'intégration sociale, à la fois dans la civilisation et dans la société globale. Le problème, au niveau de la civilisation, a permis le surgissement du concept d'"ethos culturel" auquel nous avons attaché une très grande importance: il nous a permis en effet de chercher quelles sont les valeurs autour desquelles gravite la vie culturelle des différentes sociétés globales qui s'inscrivent dans la même aire de civilisation que l'ethnie pahouine. Au niveau de la société globale, nous nous sommes demandé à quelles conditions pouvait se penser l'intégration d'une société ou d'un type donné de sociétés et dans quelle mesure l'étude d'un phénomène social donné touche à l'ensemble du système socio-culturel.

2) Idées générales de civilisation et de culture:La civilisation négro-africaine et la culture de la société  
Pahouine

Malgré les récents développements des recherches anthropologiques, le sens des concepts "civilisation" et "culture", ainsi que les rapports que ces deux entités sociales soutiennent entre elles, restait encore, jusqu'à un passé assez proche, imprécis et lointain. De nos jours encore, cette confusion est loin d'être totalement dissipée dans de nombreux esprits. La principale raison en est que le terme de "civilisation" en particulier, a été utilisé dans un contexte colonialiste et impérialiste. Les travaux anthropologiques du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle, dont les principaux auteurs se réclamaient plus ou moins de la théorie de l'évolutionnisme unilinéaire, avaient posé l'Occident comme l'étape la plus achevée du développement actuel de l'humanité; dès lors il y eut une ségrégation des peuples entre les "civilisés" et les "non-civilisés" suivant qu'ils se rapprochaient de l'étalon occidental ou qu'ils traînaient encore loin derrière, dans les marécages enténébrés de la barbarie. Dans cette perspective, les anthropologues avaient cherché à établir les critères objectifs permettant de ranger les peuples dans l'une ou l'autre de ces deux catégories.

Le bien-fondé de cette entreprise d'hiérarchisation des sociétés humaines ainsi que les divers critères proposés ad hoc (degré de complexité, urbanisation, écriture...) devaient être mis en cause et frappés de nullité par le mouvement culturaliste nord-américain qui, dès son apparition, s'était placé d'emblée dans une perspective synchronique et avait inscrit ses travaux sous le signe du relativisme culturel. Mais les difficultés subsistaient quant aux sens à donner aux concepts de civilisation et de culture et aux rapports qui doivent les régir. Les termes d'aire et de foyer culturels introduits par les diffusionnistes allemands et les multiples théories proposées pour un découpage culturel de l'Afrique Noire ou du nouveau Monde, bien qu'ils n'aient pas provoqué des débats autour des deux notions qui nous préoccupent, les concernaient cependant implicitement et traduisaient la difficulté du problème.

Il revient à Marcel Mauss l'honneur d'avoir projeté sur la question un jour nouveau et décisif. L'anthropologue français avait en effet proposé de voir dans l'idée de civilisation une entité culturelle commune à plusieurs sociétés globales. Conçue de cette façon, la civilisation transcende les diverses cultures des sociétés

nationales ou ethniques, et dès lors, l'étude de ces dernières est indissociable des rapports qu'elles soutiennent entre elles, en tant que sociétés-soeurs, et de l'individualisation de chacune d'entre elles sur le fond commun. Il appert ainsi que la civilisation est une entité dont les détenteurs ne sont généralement pas conscients; c'est à l'ethnologue qu'il revient de déterminer ces vastes unités sur la base des ressemblances significatives que recèlent entre elles un certain nombre de sociétés globales.

Quant à la culture, unité d'étude favorite des ethnologues, elle constitue une réalité sociale dont les membres ont généralement conscience: les personnes qui appartiennent à une même culture puisent toutes en effet à un même patrimoine comprenant une langue, des objets matériels, des schèmes de comportement, des institutions, des conceptions philosophiques, éthiques et religieuses et des créations esthétiques; de ce fait elles se savent et se sentent un groupe différent des autres, et le cas échéant, font bloc pour s'opposer à eux ou solliciter leur alliance, mais toujours dans le but de se sauvegarder et se maintenir comme entité autonome et distincte.

La petite analyse sémantique différentielle à laquelle nous venons de nous livrer n'avait d'autre but que de nous aider à appréhender les réalités culturelles du monde négro-africain pour les fins que nous avons définies tout au début de cet article. Les deux questions qui se posent d'emblée à ce sujet sont alors les suivantes:

-y a-t-il lieu de parler d'unité culturelle à propos du monde négro-africain ? Si oui, à quelles conditions peut se penser l'idée d'une civilisation négro-africaine ainsi avancée ?

- Dans quelle unité culturelle supra-ethnique s'inscrivent les Pahouins, c'est-à-dire sur quel fond le groupe s'est-il individualisé pour constituer une entité socio-culturelle particulière ?

On voit de cette façon le rapport de dépendance qui relie la deuxième question à la première. Mais pour résoudre celle-ci d'une manière convenable, il faut traiter au préalable le problème suivant: qu'entendre par Afrique Noire ? A la lecture de cette question et étant donné la finalité à laquelle elle est ordonnée, on peut, avec quelque raison, nous accuser de pétition de principe. En définissant en effet, d'une manière ou d'une autre, l'Afrique Noire, c'est-à-dire soit en délimitant les sociétés sur lesquelles elle s'étend, soit en opérant sous le mode d'une analyse conceptuelle, ne travaillons-nous pas sur ce qui fait l'objet même de la

question, et ne tenons-nous pas déjà pour acquis l'idée d'une civilisation négro-africaine, alors qu'il s'agit précisément de la discuter ?

En nous proposant de réfléchir sur cette question, nous voulons en fait partir d'un donné existant, à savoir un ensemble de populations habitant le continent africain et que l'on a coutume d'appeler négro-africaines. Le problème que nous nous posons ici est alors celui de dire quelles sont ces populations qui doivent être la matière de notre étude. En proposant une telle problématique, il nous faut ajouter aussitôt après qu'il ne s'agit nullement d'isoler culturellement ce monde négro-africain; une entreprise de ce genre ne peut être qu'artificielle car les populations négro-africaines, quelles qu'elles soient, ont toujours plus ou moins vécu en état de symbiose avec d'autres, et les très nombreuses migrations dont le sol africain a été le théâtre ont mis en contact des peuples différents. Notre désir est plutôt de chercher à circonscrire, au moyen de critères physico-linguistiques, cet ensemble de populations à propos desquelles peut se poser ainsi le problème d'unité culturelle. De la sorte, les races proprement négritiques peuvent se ramener à trois grands groupes:

1) les vrais Nègres: on a coutume d'appeler ainsi l'ensemble des populations qui occupent l'Afrique occidentale, dans la vaste zone qui s'étend de l'embouchure du Sénégal au Nigéria. L'hétérogénéité de leur milieu de vie, qui va de la forêt dense aux plaines sableuses à caractère sahélien, les divise en deux groupes sensiblement différents: les vrais Nègres de la forêt et les vrais Nègres Soudanais.

2) les Bantous: ils occupent l'immense territoire s'étendant du Sud de la ligne qui coupe le continent africain d'Ouest en Est, c'est-à-dire de Douala à l'embouchure de la rivière Tana dans l'océan Indien, en passant par le nord du lac Victoria. Font désormais partie de ce groupe, depuis les travaux du linguiste américain J. Greenberg, les petits groupes de la côte du Golfe de Guinée appelés traditionnellement Semi-Bantous.

3) les Nilotes: ils sont fortement métissés d'Ethiopiens et de Chamites et habitent la région du Haut-Nil; ils comprennent aussi un sous-groupe chamitisé appelé les Demi-Chamites.

De cette façon, n'entrent donc pas dans le monde négro-africain d'abord les races nord-africaines qui toutes, de l'arabe oriental au berbère méditerranéen, se rattachent plutôt aux cercles raciaux eurasiatiques qu'aux races proprement négritiques; ensuite

la race pygmée: celle-ci englobe les Négrilles d'Afrique et les Négritos d'Asie, d'Océanie et d'Indonésie qui tous, malgré cette immense dispersion dans le monde, témoignent d'une surprenante similitude des caractéristiques anthropologiques ainsi que des canons et des modèles socio-culturels. Les Pygmées ont été longtemps considérés comme une race noire miniaturisée; de nos jours les anthropologues s'accordent à reconnaître qu'ils constituent une race spécifique: depuis les premières hypothèses de Vallois allant dans ce sens, l'unanimité s'est rapidement faite là-dessus, et les travaux des ethnologues comme Poutrin, Labourel et Leroi-Ghouran n'ont fait que confirmer le point de vue de Vallois. Enfin on considère comme ne faisant pas partie de l'Afrique Noire la race Khoïsane qui occupe les vastes steppes salées et arides de l'Afrique du Sud; à cette race appartiennent les Boschimans et les Hottentots qui sont apparentés aux premiers; si certains auteurs comme Vallois distinguent encore mal les Boschimans des Pygmées alors que d'autres comme Leroi-Ghouran ont insisté sur leur spécificité raciale, il n'a jamais été question par contre de les rapprocher de la race négritique.

Cette distinction que nous avons faite entre les races qui composent l'Afrique Noire et celles qui lui sont en quelque sorte étrangères est, nous le reconnaissons une fois de plus et y insistons dessus à dessein, un peu arbitraire et relève pour une bonne part de la convention. Entre toutes ces populations, il y a toujours eu en effet des échanges de tous genres et des courants migratoires; de plus la diffusion de l'Islam dans l'Afrique sub-saharienne ainsi que les multiples échanges culturels et le métissage entre d'une part les races négritiques et d'autre part les Khoïsan et les Pygmées ont opéré un certain rapprochement des mentalités.

Mais seulement cette Afrique Noire ainsi circonscrite sur la base de critères physico-linguistiques constitue-t-elle un système culturel unique ? Quelques études empiriques faites sur l'Afrique Noire ont invité à répondre à cette question par la négative. J. Binet écrit par exemple: "...Dans le cas particulier de l'Afrique, la complexité des apports culturels fait que de nombreuses civilisations se trouvent juxtaposées; le linguiste a décrit une multitude de langues et il doit constater que chaque groupe ethnique demeure muré dans son idiome...L'attitude de repli sur soi de la plupart des ethnies est le facteur le plus important; les peuples sont hostiles à leurs voisins parce qu'ils estiment en être différents et pour marquer leur hostilité, ils refusent de copier usages et coutumes, s'en tenant exclusivement à leurs façons."(1)

De son côté, Mr Amadou Hampaté, traduisant la même idée, s'exprime ainsi: "Y a-t-il une unité de l'Afrique, pour qu'il y ait une tradition inexorablement valable pour toutes les ethnies africaines? Oui et non. Autant l'unité africaine est réelle en géographie, autant il ne saurait être question d'une tradition africaine fondamentale et égalable, valable pour toutes les ethnies africaines...Il ne peut y avoir en Afrique une seule tradition; il y en a autant qu'il y a des ethnies."(2)

Le même ouvrage où parle cet auteur contient aussi une pensée de Mr Ki Zerbo allant dans le même sens: "Il suffit de regarder une carte ethnique de l'Afrique Noire pour constater cette espèce de poussière humaine des groupes culturels ou des groupes ethniques et il ne s'agit pas seulement de différences de nuances, mais des différences très grandes..."(3)

La faiblesse ethnologique et la pauvreté de l'outillage conceptuel qui se lisent en filigrane au travers de ces assertions n'autorisent pas qu'on s'y arrête. Le seul intérêt qu'il y ait à rapporter des choses de ce genre est de faire prendre conscience des dangers inhérents à un empirisme total qui tient beaucoup moins à la nature d'une recherche particulière qu'au fait d'un esprit pré-tentieux qui s'avise de trancher de questions délicates relatives à un domaine où il est notoirement incompetent. Il est évident que de telles thèses émises inconsidérément sont extrêmement dangereuses au regard de certains problèmes qui préoccupent l'Afrique Noire actuelle, telle l'unité politique à réaliser, tel le panafricanisme à promouvoir, telle la question des langues vernaculaires à introduire dans l'enseignement et toutes les sphères de la vie officielle des pays...

Qu'il y ait une civilisation négro-africaine générale, s'incarnant dans les cultures des diverses sociétés globales, selon les réalités humaines et naturelles qui les composent et les vicissitudes de leur histoire personnelle, la chose en soi ne fait aucun doute et n'a jamais été mise en cause par les chercheurs. Bien que les sociétés africaines soient nombreuses (Murdock en a dénombré jusqu'à 850!), le souci de grouper ces unités socio-culturelles sous de vastes catégories n'a jamais été absent chez un seul ethnologue en oeuvre en Afrique Noire.

(1) BINET, J., L'Afrique Noire en question, Mame.

(2) et (3) in Tradition et Modernisme en Afrique Noire, Seuil, Paris 196



La catégorie la plus vaste, celle qui vise à englober toutes les cultures africaines, a été proposée de plusieurs façons. Janheinz Jahn a étudié l'africanité; Léo Fobénius s'est penché sur la civilisation africaine, et la négritude, à travers l'étude de la biologie, de l'histoire, de la métaphysique et de la sociologie, s'est préoccupée de découvrir "l'essence particulière des Noirs." Chez d'autres auteurs, cette recherche sur la civilisation négro-africaine en tant qu'un tout qui s'exprime dans les cultures des diverses sociétés, sans être absente ni rejetée, a beaucoup moins préoccupé et a fait place à une recherche parente, tout aussi importante, et qui consistait à découper l'Afrique Noire en aires culturelles. Ainsi Baumann et Westermann, sur la base d'une reconstruction historique, reconnaissent 9 civilisations africaines fondamentales qui apparaissent comme des cultures-mères. M. Murdock procède de la même manière en accordant la prépondérance aux facteurs historiques. De son côté, M.M.J. Herskovits, en partant des ressemblances culturelles, divise l'Afrique en aires culturelles. Enfin, plus récemment, M. Macquet, tout en insistant sur le fait qu'il existe une unité culturelle du monde noir qui est du même ordre que ce que l'on appelle "civilisation occidentale" ou "monde musulman", et en en donnant certains traits caractéristiques, reconnaît en se fondant sur les facteurs spécifiquement socio-culturels et non plus seulement historico-géographiques, cinq civilisations négro-africaines. Nous traduirons plus loin l'importance de cette structure culturelle intermédiaire qu'est l'aire culturelle. En quoi consiste maintenant cette unité culturelle du monde négro-africain ?

Cette question à son tour ne manquera pas de surprendre. Puisque nous avons fait état de cette notion de civilisation négro-africaine chez les ethnologues ayant opéré en Afrique, ne suffit-il pas de relever l'ensemble des critères qui ont amené ces derniers à la poser comme existante ? En vérité, un tel procédé serait aussi stérile que dangereux. Les auteurs qui se sont penchés sur les réalités socio-culturelles négro-africaines et dont nous n'avons cité qu'une infime partie, n'ont pas proposé des critères identiques à ce sujet. Du fait en effet que l'on s'accorde, à plusieurs, à reconnaître l'existence d'une entité quelconque, il ne s'ensuit pas obligatoirement et immédiatement une unanimité sur sa définition. Les penseurs qui optent par exemple pour l'existence d'une nature humaine ne se sont jamais mis d'accord pour définir ce en quoi elle consiste. De fait, les multiples débats qui, de nos jours encore, se déroulent sur l'idée d'une philosophie négro-africaine et les

nombreux plans qui ont été proposés pour une division socio-culturelle de l'Afrique prouvent excellemment que la définition de la civilisation négro-africaine fait encore problème.

De la sorte nous devons nous interdire de proposer, en opérant sur le mode d'un électisme débilitant, des solutions toutes faites. La seule méthode féconde nous semble ici de partir des réalités socio-culturelles des sociétés globales de l'Afrique Noire, de relever les ressemblances significatives que ces dernières recèlent entre elles, et en ~~en~~ ~~extrayant~~ ce qui semble être leur assise "idéologique" commune, de proposer, à titre d'hypothèse, le concept qui définit la civilisation négro-africaine.

Ce substratum que l'on découvrirait de la sorte comme sous-jacent à l'ensemble des manifestations socio-culturelles des sociétés négro-africaines, servira à traduire ce qui fait l'essence particulière des Noirs et qui les différencie des peuples d'autres civilisations, ainsi qu'à montrer en même temps comment cette essence a modelé les niveaux stratégiques de la vie culturelle des Africains, de sorte que, à travers toute l'étendue de l'Afrique Noire et par-delà les diversités des milieux géographiques et partant, des genres de vie, il y a un système d'interprétation du monde et un style de rapports avec toutes les réalités connues qui se retrouvent à peu près les mêmes.

Cette tâche ainsi définie suppose alors une réflexion, sur le plan théorique général, autour des problèmes relatifs à l'intégration culturelle, afin d'appréhender la nature de ces niveaux stratégiques sur lesquels nous devons opérer et de poser les conditions sous lesquelles doit se penser la notion de civilisation en soi et partant, le concept que nous aurons proposé comme constituant l'essence de la civilisation négro-africaine.

### 3) Le Problème de l'intégration culturelle

Certaines écoles anthropologiques ne se sont pas souciées de saisir la culture comme un tout. L'historicisme d'abord, infidèle à Comte qui avait voulu garder un équilibre entre la statique et la dynamique sociales, avait rejeté le thème de la culture comme unité synthétique. L'évolutionnisme cependant avait reconnu l'idée de totalité culturelle, mais uniquement pour ce qui est du développement dans le temps, en s'efforçant de découvrir les lois de cette évolution qui permettent de saisir la continuité des séquences historiques. Le diffusionnisme, prenant quant à lui pour seul objet

d'étude les traits matériels et rejetant systématiquement les aspects psychologiques de la vie des peuples, avait pour ambition de découvrir la répartition dans le temps et l'espace de ces éléments matériels qu'il se refusait à inclure dans de vastes configurations culturelles.

Les réactions contre les insuffisances de ces écoles historicistes, insuffisances dues principalement au fait que, dans leur étude de la réalité sociale, elles négligeaient le facteur psychologique de la compréhension, ont abouti au fonctionnalisme. Celui-ci, dans ses premières formes, avait lui aussi tenté de refuser la psychologie dans l'explication des faits sociaux; il apparaît donc à ce stade comme une sociologie objectiviste. Pour un Durkheim, les faits sociaux ne peuvent s'expliquer que par les faits sociaux antécédents, et jamais, en dernière analyse, par les faits psychiques, lesquels relèvent d'une science de l'individu; la société étant autre chose qu'une collection d'individus, les faits sociaux ne sont pas de simples extensions de phénomènes individuels; ils sont originaux et comme tels, requièrent une méthodologie propre.

Dans cette perspective, la constitution de l'unité synthétique de la société s'opère alors sur un mode causal, par l'action d'un facteur prédominant: on institue un ordre de dépendance et de causalité entre les institutions globales comme l'économique, les représentations collectives, le juridique, le religieux, le politique; en partant de l'une d'elles, considérée alors comme fondement génétique, on touche, de proche en proche, et dans un ordre de descendance, à toutes les autres. Il s'agit donc toujours de ramener la totalité de la culture à l'unité en montrant comment elle s'origine toute entière à un facteur prédominant. Dans le cadre de ces conceptions, le facteur le plus souvent proposé a été l'économique. Ce premier fonctionnalisme se heurte lui aussi à bon nombre de difficultés. Comme le dit M. Dufresne: "D'abord cette régression de l'explication ne s'exprime nulle part par une séquence définitive; outre qu'il faudrait que fût établie en premier une liste, elle-même définitive, des institutions, il faudrait encore qu'un ordre de dérivation fût institué entre elles; et en fait nous ne rencontrons dans la littérature sociologique ou dans l'histoire que des dérivations partielles, des éléments de la série: du religieux au politique chez Feuerbach, du social à l'économique chez Marx, du culturel en général au géographique dans la géographie humaine, du culturel au morphologique chez Durkheim ou Halbwachs."(1)

(1) DUFRESNE, M., La Personnalité de base, P.U.F., 1966, Paris p.97

Mais à vrai dire, les condamnations de ce mouvement, et particulièrement des thèses de Durkheim relatives à la sociologie génétique, n'ont qu'une valeur historique. Durkheim, pour élaborer une sociologie scientifique, avait eu raison de s'opposer à la psychologie individualiste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui eût été pour la sociologie naissante une somme d'erreurs; si l'auteur avait connu la psychanalyse, il aurait certainement écrit d'une tout autre manière les "Règles de la Méthode Sociologique."

Avec l'époque moderne, le problème de l'intégration culturelle revêt deux aspects:

- il y a tout d'abord un point de vue fonctionnel qui a abouti à l'élaboration des fonctionnalismes de Malinowski et de Radcliffe-Brown; dans la perspective de ces auteurs, la signification de la culture réside dans la relation entre ses divers éléments, petits et grands; sont donc exclues la possibilité d'une étude atomistique des traits culturels et la possibilité d'existence de complexes culturels accidentels ou fortuits. Le centre d'intérêt de ce mouvement est le comportement social dans ses formes institutionnalisées (famille, organisation politique et économique, règles juridiques...); l'ensemble de toutes ces institutions constitue ainsi les engrenages de l'appareil social et fait de ce dernier un tout fonctionnel.

- le deuxième point de vue, complémentaire du premier, peut être qualifié de thématique ou configurationnel et constitue l'analogue dans l'ethnologie de la méthode psychologique. Cette conception fait de l'unité des aspects formels de la culture commune un fait établi à admettre sans analyse ultérieure; au-delà de toute typologie en effet, on recherche les buts et les objectifs par lesquels l'unité institutionnelle reçoit sa coloration particulière; pour y parvenir, il faut explorer et déchiffrer les traits culturels pour en saisir la convergence.

Ces deux aspects du problème de l'intégration culturelle, dès lors que l'on établit les conditions sous lesquelles on en accepte la formulation, constituent les deux dimensions complémentaires de toute réalité sociale et réfèrent au problème des rapports civilisation-culture. En effet, s'il faut toujours appréhender un système social comme doté d'une unité interne au moins tendancielle, une science de la culture, sous peine de faire de cette dernière un système clos, une unité artificielle isolée pour des raisons d'opportunité, doit rapporter tous les détails de la tradition sociale en les mettant dans une relation significative avec n'importe quel autre aspect ou niveau de la réalité sociale, que ce soit à l'intérieur d'une

même culture ou à l'extérieur. La tâche qui s'impose de ce fait au chercheur est d'élaborer, dans le cadre d'une approche théorique, une formulation de l'intégration culturelle au niveau de chacune des deux instances.

#### 4) L'intégration sociale dans la culture d'une société globale

Les anthropologues de l'époque moderne ont toujours attaché une grande importance à l'interrelation des modèles socio-culturels à l'intérieur d'une société donnée. Cette préoccupation est particulièrement évidente chez des savants comme Bachofen, Fustel de Coulanges, Boas, Malinowski et Radcliffe-Brown. Mais, sans doute, c'est chez trois derniers qu'il convient de chercher des formulations significatives et permettant une discussion. Ces anthropologues en effet, abandonnant l'évolutionnisme unilinéaire ainsi que les vastes reconstructions historiques, s'en sont tenus tous volontiers à une perspective plutôt synchronique. Le postulat de départ ici est que les cultures ne sont pas de simples agrégats juxtaposés, mais des entités globales. De la sorte, un trait culturel, comme un objet matériel ou une coutume, ne peut être compris qu'à l'intérieur du contexte culturel qui lui a donné naissance. Aucun modèle isolé ne peut donc avoir de signification. Si ce postulat, dans une large mesure, n'est rejeté par personne, en revanche les constructions particulières auxquelles il a donné lieu ne peuvent pas toujours être acceptés dans leur intégralité.

Il y a lieu à cet égard d'examiner en premier lieu le fonctionnalisme absolu de Malinowski. S'élevant contre l'étude atomistique des traits culturels d'une société et contre tous les procédés en honneur chez les évolutionnistes, le savant britannique propose d'étudier chaque société en elle-même en regroupant les faits et en cherchant à les expliquer d'une manière logique. Dans cette perspective, il faut, pour étudier un élément culturel, se demander pourquoi il existe, et quelle contribution il apporte dans la vie sociale. De cette façon on fait ressortir sa nécessité en mettant en lumière la place qu'il occupe. Pour résoudre ce problème, Malinowski suggère de rechercher à quels besoins chez les individus et dans la société vient répondre l'élément culturel considéré. Dès lors, il appert qu'il ne saurait y avoir de complexes culturels fortuits ni de modèles culturels accidentels ou inutiles. Tout élément culturel existe parce qu'il répond à un besoin: il a une fonction qui justifie sa présence dans l'édifice culturel, de sorte que l'analyse anthropologique se

ramène en fait à une recherche des fonctions. Dans un article intitulé "Culture", Malinowski a donné un exemple de ce que doit être une analyse de ce genre: il montre la façon dont les objets matériels utilisés dans une société répondent à des besoins physiologiques, techniques, économiques, sociaux ou culturels, et conclut qu'il en est ainsi également de n'importe quel autre modèle culturel: art, droit, économie, religion, magie...

Il faut reconnaître à Malinowski le mérite d'avoir tenté le premier d'établir une méthode scientifique rigoureuse d'observation et d'analyse des sociétés primitives. Rompant complètement avec l'évolutionnisme unilinéaire dont les méthodes d'analyse pouvaient encore inspirer un Durkheim malgré son désir explicite de rigueur scientifique, il déclare insuffisante la seule observation des faits, et présente la culture comme une réalité vivante, un ensemble organisé et intégré qui, en tant que tel, est à saisir essentiellement dans sa logique interne. Mais déjà à ce niveau de la doctrine de l'auteur, des difficultés surgissent. En premier lieu, quel crédit accorder au postulat de l'unité fonctionnelle de la société, postulat selon lequel tous les éléments culturels, objets, coutumes, institutions ou modèles de comportement, sont fonctionnels pour le système social tout entier ?

Certes l'on doit reconnaître à toute société globale un certain degré d'homogénéité sans lequel elle ne constituerait plus une entité sociale spécifique; mais cette intégration culturelle varie en degré selon le niveau de complexité et les moments stratégiques ou non de l'histoire des sociétés considérées. De plus, dans le problème de la dynamique sociale, il ressort des analyses de différents sociologues tels que Durkheim, Simmel et Dahrendorf, que les crises qui se produisent au sein de toute société et qui correspondent, suivant leur intensité, à certain degré de désajustement social, sont, non des artefacts survenant dans l'histoire des formations sociales, mais des moments inévitables qui scandent le devenir des sociétés. Elles constituent de ce fait un des facteurs de composition de la réalité sociale et traduisent ainsi tout à la fois le caractère fondamentalement approximatif des agencements sociaux, la non-parfaite correspondance de l'un à l'autre des divers niveaux du complexe socio-culturel, ainsi que leurs temporalités différentielles qui, dans le procès de transformation du substrat, sont génératrices de discordances plus ou moins accentuées. Des sociologues comme Merton, dans leur critique du fonctionnalisme de Malinowski, laissent entendre que le haut degré d'homogénéité que cet auteur prête aux

sociétés est acceptable, à la rigueur, dans le cas de certaines petites sociétés archaïques. Une réserve de ce genre, peut-être se ressent encore des thèses de Durkheim et Lévy-Brühl selon lesquelles la variabilité individuelle dans toute société, et plus particulièrement dans les sociétés dites primitives, est une quantité négligeable. Ces thèses ont été réfutées avec succès par des savants comme Boas, Schmidt, Thurnwald et Junod; depuis leurs travaux en effet, il est admis, et surtout dans les procès de la sociologie génétique et de la sociologie des mutations, que l'importance de l'individu par sa déviation de la norme peut devenir significative par l'apport d'innovations.

Malinowski lui-même a du reste corroboré implicitement cet aspect de la réalité sociale, ce qui constitue une heureuse antithèse à ses postulats théoriques: alors que, en effet, beaucoup de ses contemporains croyaient encore à la précision mécanique du fonctionnement de la loi primitive, il a, dans ses études sur les Trobriandais, illustré par divers faits la façon dont beaucoup d'indigènes échappaient aux contraintes sociales au point de défier la tradition; c'est ainsi qu'il a décrit le père de famille trobriandais tiraillé douloureusement entre son amour paternel et le droit matrilinéaire qui favorise les fils de sa sœur au détriment des siens propres; la personnalité du père, sa force de caractère et le degré de ses sentiments paternels sont alors très importants dans la résolution du conflit qui en résulte. Ce décalage entre la théorie et la pratique constitue en fait une constante dans la pratique de Malinowski, essentiellement ethnologue de terrain.

Un autre trait abusif du fonctionnalisme de ce savant consiste à soutenir par ailleurs que tout élément culturel remplit nécessairement une fonction et qu'il est, de ce fait, indispensable dans la vie sociale. Durkheim déjà, faisant la différence entre l'utilité d'une institution et les causes historiques de son origine, affirmait que des phénomènes sociaux peuvent exister sans qu'ils servent à un besoin vital, et ceci soit parce qu'ils sont des survivances, soit parce qu'ils n'ont jamais été utiles. De son côté, R.Linton, qui avait proposé l'étude de tout élément culturel par sa forme, sa signification et sa fonction, reconnaît cependant que l'élément culturel en question peut fort bien ne remplir aucun rôle dans la société. En déclarant que "plus on connaît un certain type de civilisation, moins on retrouve de survivances" et en réponse à une critique de Graebner, que les relations fortuites entre les éléments culturels ne peuvent être affirmées qu'après qu'on ait épuisé "toutes

les possibilités d'expliquer la forme et la fonction et d'établir des rapports entre les différents éléments de la culture", Malinowski fait certainement preuve de dogmatisme. On ne peut nier, dans toute société, l'existence de "complexes accidentels ou fortuits", à titre soit de survivances, soit de phénomènes superfétatoires; enfin l'on doit s'attendre à trouver en cours d'étude d'une culture, des traits intraduisibles comme il en est dans toute expérience humaine.

Par ailleurs un autre problème important, relatif à l'approche de la réalité sociale et auquel s'est affronté le fonctionnalisme, est celui de l'histoire. Les représentants des divers fonctionnalismes, Boas, Malinowski et Radcliffe-Brown ont, à divers degrés, rompu avec la tradition jusque-là en honneur dans les travaux anthropologiques, des vastes constructions historiques. Le fonctionnalisme s'est constitué principalement en opposition à l'évolutionnisme unilinéaire du XIX<sup>e</sup> siècle. Mettant en lumière la non-validité scientifique des méthodes et des conclusions de ses grandes fresques historiques, il propose, à la place, une méthode plus rigoureuse d'analyse de la société, celle-ci étant conçue comme une unité intégrée à saisir d'un point de vue plutôt de l'analyse synchronique des relations entre ses éléments constitutifs, dans le présent. Cette tendance "morphologiste" met son ambition à rendre compte de la multiplicité des formes d'organisation sociale élaborées par l'homme et à découvrir les complexes culturels sans les forcer à s'insérer dans quelque ordre préétabli.

Une autre raison qui explique l'attitude ahistorique des fonctionnalistes est le fait que les sociétés archaïques n'ont généralement pas d'histoire connue. De la sorte, s'élevant contre l'attitude, modérée sur la question, de Boas, pour qui il ne suffit pas, en matière d'anthropologie, de saisir ce que sont les choses, tout en omettant de chercher à savoir comment elles sont arrivées à l'être, Malinowski et son école, pour rejeter cette prise en considération de la dimension historique des sociétés étudiées, portaient de l'oeuvre même de Boas qui démontrait à leurs yeux combien il était décevant de s'attacher à étudier "comment les choses en sont arrivées à être ce qu'elles sont." Malinowski se rit donc de la reconstitution du passé, et sur le sujet, il fait preuve d'une position trop catégorique: s'en tenant à son fonctionnalisme rigide, il nie, bien à tort, l'importance et la signification des survivances: celles-ci en effet contredisent ses thèses en conduisant à admettre qu'il puisse y avoir une institution sans fonction sociale, une sorte de squelette



privé d'utilité pratique. Mais il est consolant de constater que la pratique de ce savant, à propos du problème de l'histoire, ne confirme heureusement pas ses principes théoriques. Ce théoricien qui méprise les "pseudo-reconstructions historiques", ne peut en effet s'empêcher, sur le terrain et le cas échéant, de faire de l'histoire, même s'il le fait avec l'excuse "de ne faire que peu de cas de tout parti pris exagéré que montrent les antiquaires ou les historiens." C'est ainsi qu'il démontre que le taro a précédé plusieurs sortes d'ignames dans l'agriculture des indigènes des îles Trobriand, en raison de sa prépondérance dans la magie horticole. De son côté, Radcliffe-Brown, intransigeant au début sur ses positions ahistoriques, a peu à peu infléchi sa doctrine vers l'acceptation de l'histoire comme vers la reconnaissance de l'individu.

Boas, par ailleurs, tout en accordant aux facteurs historiques une prédominance certaine sur les facteurs géographiques et tout en admettant qu'un phénomène culturel n'est pleinement intelligible qu'à partir de son passé, faisait, à cause de la complexité de ce passé, des réserves formelles quant à la possibilité des reconstructions historiques. Ayant en horreur tant les tableaux généralisés des diffusionnistes extrêmes que les schémas parallélistes, le savant s'en tient à cette idée que chaque groupe a son histoire unique, due en partie à des causes internes, et en partie à des influences externes. Il était de la nature de Boas de se détourner, à un point qui frisait la pathologie, des idées générales, des perspectives de synthèse et de l'établissement de lois culturelles valables. Il s'était interdit toute reconstruction historique sur une grande échelle, et n'a jamais recherché les séquences de l'histoire de la culture dans son ensemble, parce qu'il ne voyait la possibilité d'établir de telles séquences que pour une fraction infime de la totalité des peuples. Cet aspect de la doctrine de Boas, qui s'est prolongé et renforcé chez son disciple Lowie, rejoint dans une certaine mesure, l'aspect résolument anti-distributionnel du fonctionnalisme de Malinowski.

Nous émettons, pour notre part, de sérieuses réserves quant à la possibilité d'aborder sainement l'étude de la réalité sociale avec d'une part cette approche ahistorique et antidistributionnelle du fonctionnalisme de Malinowski, partagée en partie par Radcliffe-Brown, et d'autre part, avec le refus chez Boas des généralisations chronologiques et de la recherche des lois culturelles. Il est difficile d'admettre qu'une analyse, fût-elle pénétrante, d'une culture unique, avec la seule description synchronique de ses

éléments constitutifs et de leurs relations fonctionnelles, puisse, en dehors de la connaissance du processus historique qui a abouti à ces formes actuelles, donner tout son sens à la réalité sociale; lorsqu'on se désintéresse de toute investigation historique sur la société étudiée, ou que l'on s'abstient de toute démarche comparative avec les sociétés voisines ou éloignées dans le temps et l'espace, on s'interdit du même coup, dans cette sorte de repliement, d'atteindre des vérités d'ordre général. Une étude en profondeur d'une société ne peut se départir de la dimension diachronique.

Le problème, certes, se complique considérablement, en même temps qu'il prend une importance vitale, pour les sociétés au sujet desquelles, comme les sociétés négro-africaines anciennement colonisées, on ne dispose généralement pas de documents écrits sur le passé, et dont la dynamique sociale, depuis le temps de leur occupation coloniale, a eu pour moteur essentiel l'impact des forces venues de l'extérieur. Dans les sociétés de ce type, nous avons donc obligatoirement affaire à une double histoire:

- une histoire proprement ethnique, qui décrit les formations sociales originelles et leur évolution dans le temps.

- une histoire de l'interférence de ces formations et des modèles socio-culturels introduits par la pénétration occidentale.

Pour la première de ces deux histoires, on peut pallier à l'absence de documents écrits par le stock des phénomènes ethnographiques établis grâce notamment aux études linguistiques et à l'étude de la distribution géographique des éléments culturels. Depuis l'exemple de Tylor qui réussit, grâce à des méthodes de ce genre, l'étude de l'invention du soufflet à piston dans les régions voisines de Madagascar, il est permis de penser qu'elles conduisent à une exactitude presque totale. Nous ne pouvons donc plus accepter la capitulation de Malinowski à propos de l'histoire des sociétés sans écriture, lorsqu'il invoquait, pour inviter à se détourner de cette préoccupation, la déficience de l'histoire des ethnologues. La deuxième histoire, elle, ne fait pas problème, du fait qu'elle a débuté il y a moins d'un siècle pour la plupart des pays africains et que l'on dispose de tous les documents nécessaires pour son étude. Une étude scientifique de ces sociétés exige qu'on les situe par rapport à cette double histoire.

Secondement, une étude de la société, à notre sens, doit être aussi comparative. Une culture ne se rencontre jamais dans un état d'isolement absolu; elle est toujours, à quelque degré, reliée aux cultures voisines et de ce point de vue, l'ethnique n'est

jamais séparable de l'interethnique. Une culture conçue comme un système clos est nécessairement une unité artificielle. Cette méthode comparative qui a pour but l'étude de la distribution géographique des complexes culturels, joue un rôle de premier plan dans la reconstitution historique; en effet elle permet l'interprétation des analogies culturelles à deux niveaux:

- dans le cas où une caractéristique culturelle se retrouve dans toutes les cultures, il est probable qu'elle résulte de quelque loi sociologique universellement opérante; elle est alors, à ce titre, susceptible d'une interprétation standard.

- dans le cas où elle ne se rencontre au contraire que dans quelques cultures soulignant, deux éventualités sont à considérer: tout d'abord si la caractéristique en question se rencontre dans une zone continue, le phénomène constitue un cas intéressant du point de vue de l'anthropologie génétique: il invite à penser que cette caractéristique s'est diffusée à partir d'un centre d'origine, où elle accuse un développement maximal, jusqu'à la périphérie où son développement est moindre; mais si la zone de distribution n'est pas continue, la présence de ce complexe culturel est due probablement aux mêmes causes, à moins qu'elle ne résulte d'emprunts.

Or dans tous ces cas, la méthode distributionnelle permet d'étudier comment les complexes culturels résultant de la diffusion, de l'emprunt ou d'une loi universelle, évoluent, quant à leur forme, leur fonction et leur signification, et par l'action des diverses contingences, au sein de chacune des sociétés dans lesquelles ils se rencontrent. Cela revêt un intérêt évident pour l'étude de la personnalité d'un peuple; c'est ainsi que Linton, étudiant la Sun dance, présente dans de nombreuses tribus indiennes, souligne le sens particulier qu'elle prend dans chacune d'elles, cependant que ses éléments rituels sont partout identiques. De plus, pour la compréhension des cultures globales, il n'est pas sans intérêt d'étudier les lois ou tout au moins les régularités qui, déterminant l'acceptation ou le refus d'emprunts sociaux ou d'une manière générale les causes qui président à l'apparition de complexes culturels similaires dans une zone discontinue.

Enfin la réserve de Boas quant à la possibilité d'atteindre des lois générales en ethnologie s'est transformée, chez son disciple R.Lowie, en une affirmation excessive de l'impossibilité d'atteindre ces lois, et même finalement en une négation de leur existence; de la sorte, ce qui aurait pu être un doute méthodique stimulant la recherche a fini par dégénérer en un scepticisme général pro-

pre à l'étouffer. Si, dans tout ce qui se rapporte à l'expérience humaine, on ne peut à proprement pas parler de lois, avec la connotation déterministe que ce concept revêt dans le domaine de la nature, on doit cependant affirmer l'existence de certaines régularités irréductibles qui se fondent sur le substrat de la nature humaine. Sans ces régularités, ces invariants enfouis et dissimulés sous le polymorphisme culturel, l'ethnologie n'a plus de raison d'être; l'idée de ces invariants tapis sous les diverses manifestations culturelles constitue l'assise doctrinale du structuralisme anthropologique. Celui-ci en effet, négligeant l'accidentel dans la réalité sociale, recherche les aspects d'immutabilité et de stabilité pouvant donner prise à une connaissance vraiment scientifique; son ambition est ainsi de trouver le code secret sous-jacent aux manifestations socio-culturelles, et de découvrir les points de vue fixes, les facteurs permanents dans les enchaînements contrôlables de l'activité humaine. Or quelles que soient les critiques que l'on puisse émettre à l'encontre de l'analyse structuraliste, personne ne met en doute qu'elle constitue un instrument incontestable d'investigation scientifique, en tant que méthode rigoureuse permettant des classifications qui éclairent tout le champ de la vie sociale.

##### 5) Les faits de liaison interculturels: l'aire culturelle et la civilisation

L'analyse théorique que nous venons de faire nous a permis d'étudier à quelles conditions peut se penser l'intégration d'une société globale et comment rendre pleinement intelligibles ses modèles culturels. Il s'agit maintenant de voir ce qui rend compréhensible à son tour ce tout intégré que forme la culture d'une société donnée. Les thèmes d'histoire, de distribution et de diffusion qui ont constitué l'ossature de la réflexion précédente nous ont conduit à cette constatation qu'une étude pleinement satisfaisante de la réalité culturelle exige que, par-delà la simple analyse synchronique de ses modèles constitutifs ainsi que de leurs interconnexions fonctionnelles, on introduise le facteur psychologique de la compréhension. Or ce facteur semble opérer en partant de l'intégration de la société à des unités plus vastes pour aboutir à la découverte de ce qui constitue son a priori existentiel. Quelles sont donc d'abord ces unités supra-culturelles qui constituent une voie d'approche nécessaire à l'intelligibilité pleine des systèmes socio-culturels particuliers ?

Les réalités socio-culturelles existant dans plusieurs régions du monde, et particulièrement en Afrique Noire, ont permis de découvrir essentiellement deux sortes d'unités de ce type: l'aire culturelle et la civilisation. Cela veut dire qu'une société globale en Afrique Noire est intégrée à une aire culturelle et que c'est l'ensemble de ces aires culturelles qui constituent la civilisation négro-africaine. Mais qu'est-ce d'abord qu'une aire culturelle

Le concept d'aire culturelle est susceptible d'être pris dans de nombreuses acceptions, selon le système de pensée et les méthodes d'un ethnologue particulier et eu égard surtout aux réalités culturelles concrètes que l'on se propose d'appréhender. Nous référons donc le concept essentiellement au monde négro-africain et entendons par là l'ensemble formé par les diverses sociétés globales qui, en raison de la nature du même milieu géographique qui est le leur, vivent de modèles socio-culturels ayant entre eux des ressemblances significatives. Il s'agit là d'une hypothèse qui s'appuie sur deux considérations essentielles: la première est que toute culture est fondamentalement un système d'adaptation d'un groupe humain à un environnement, le premier problème qui se pose à tout groupe étant en effet celui de tirer du milieu naturel où il vit les éléments nécessaires à sa subsistance. Il s'ensuit un type de production qui, s'il dépend pour une large part des techniques d'exploitation dont dispose la société, est cependant en rapport immédiat avec les ressources naturelles que recèle le milieu géographique; à ce titre, il se retrouve grosso modo le même dans toutes les sociétés qui se partagent le même milieu de vie. Ce type de production à son tour oriente, dans une certaine mesure, la formation des autres modèles socio-culturels de la société. Ainsi, l'organisation politique, le système socio-juridique, la pratique culturelle, les conceptions esthétiques...soutiennent un rapport évident avec le système d'exploitation du milieu naturel ambiant et à cet égard, comportent des caractéristiques similaires à travers toute l'étendue de l'aire culturelle: "Ce sont les conditions écologiques de l'acquisition des biens(...) qui déterminent la dimension optimale de l'unité de travail, la bande, et aussi celle de l'unité sociale, le camp. La bande est nomade pour la même raison: il faut se déplacer lorsque le terroir avoisinant le camp ne peut plus fournir en suffisance les produits naturels. Les chasseurs ne possèdent pas d'institutions politiques spécialisées car ils doivent consacrer le principal de leurs activités à la recherche de la subsistance. Ainsi les techniques d'acquisition des chasseurs conditionnent négativement les dimensions du grou

pe, le type d'habitat, l'organisation de l'autorité: elles excluent certaines possibilités (population à densité élevée, sédentarité, forme étatique et centralisée du pouvoir). Elles orientent aussi vers certaines formes culturelles. Ainsi les hommes de l'arc conçoivent la divinité à partir de leur expérience existentielle de la nature qui les entoure: la forêt, la savane les nourrit, les vêt, les abrite, mais sa vie abondante persiste quoi qu'il arrive à l'homme; de même le dieu suprême est provident et bénéfique, mais lointain et indifférent. Il est inutile de le prier."(1)

La deuxième considération qui inspire l'hypothèse de l'existence d'aires culturelles, au sens où nous avons défini ce concept, est l'échange de modèles culturels entre les sociétés. Aucune culture n'a jamais fonctionné comme un système clos; il y a toujours des contacts entre les sociétés rendues partenaires de par leur voisinage naturel, ce qui donne lieu à des emprunts réciproques dont le résultat est de provoquer une certaine homogénéité socio-culturelle: "La culture étant apprise, tout élément peut en être pris par des individus ou par des groupes d'individus exposés à des modes d'action et de pensée différents des leurs. Les peuples rapprochés ont donc de plus grandes chances de faire des emprunts mutuels que d'autres. Il y aura entre eux plus de contacts qu'il n'y en aura jamais entre les peuples éloignés. Voilà pourquoi, quand on considère objectivement les cultures, on les voit former des sortes de groupes qui sont assez homogènes pour qu'on puisse délimiter ces régions sur la carte."(2)

Si les deux considérations que nous venons d'exposer invitent légitimement à cette hypothèse de l'existence d'aires culturelles, il reste cependant un problème de décantation du concept à résoudre avant de procéder, si on se le propose, au découpage culturel d'une région quelconque. A quelles conditions est admissible le concept d'aire culturelle? Ces conditions sont au nombre de deux et réfèrent aux considérations en question.

La première condition est le rejet de toute idée d'un déterminisme géographique imposant à un groupe humain des modèles socio-culturels et un système d'interprétation du monde. L'homme n'est jamais absolument déterminé par son environnement naturel; le détail des modèles et des comportements sociaux, le choix des ressources naturelles à exploiter comme celui des techniques pour le faire...dif-

(1) MACQUET, J., Afrique Noire, in Encyclopaedia Universalis p.405

(2) HERSKOVITS, M.J., Les Bases de l'Anthropologie culturelle, Payot, Paris 1967  
p.103

féreront toujours entre des peuples habitant un même cadre physique, car rien de tout n'est objectivement impliqué dans ce dernier. Le phénomène de sélectivité est donc à la base de la formation de toute culture et c'est pourquoi toute civilisation peut être qualifiée d'irrationnelle, ses choix n'étant jamais fondés sur des raisons objectives. Ceci explique à la fois pourquoi deux sociétés voisines, vivant dans des conditions naturelles identiques, comme tel est le cas des Pueblo et des Navajos, ont des mœurs très différentes, et pourquoi un peuple comme les Pygmées témoigne d'une surprenante homogénéité de caractéristiques culturelles à travers toutes les régions du monde où il est dispersé.

M. Dufresne a écrit sur cette question une page admirable: "L'opinion courante, dit-il, ne souscrit-elle pas à la primauté de l'économique lorsqu'elle affirme que l'opposition des intérêts se reflète dans les idéologies ou que le niveau de vie commande le genre de vie ? Davantage, les ressources naturelles du milieu semblent orienter le destin des hommes, présider au cours de l'histoire et peser sur toute la culture... On peut bien dire que la nature du sol et du climat, jointe à l'état de la technique, détermine la nature du travail, mais non le fait que le travail des champs soit assigné aux femmes: un chaînon fait défaut dans l'explication causale, et il faut peut-être la rompre pour introduire la compréhension et, par exemple, pour invoquer une certaine représentation de la femme selon laquelle s'associent magiquement féminité et fertilité, ou un certain système de pensée qui associe le prestige aux activités masculines. L'économique n'est ni rigoureusement déterminé ni rigoureusement déterminant. Il est évident que les Eskimos construisent leurs igloos en fonction de la neige, et que l'alternance de leur vie, telle que l'a décrite H. Mauss, est déterminée par le climat polaire, mais on ne peut entièrement expliquer à partir de là leurs institutions, leurs croyances, ou le détail des formes d'échange et de prestation.

La causalité géographique n'est pas impérieuse, elle s'estompe à mesure qu'on descend la série des effets et qu'on arrive aux comportements de la vie quotidienne. De même qu'on peut bien dire que le milieu aquatique détermine la morphologie du poisson mais pas la variété des espèces, ou qu'un certain état physiologique oriente le caractère de l'individu, mais ne suffit pas à expliquer tel ou tel de ses gestes, de même la structure sociale du Sud des U.S.A explique le lynchage, mais non pas que la victime soit à peu près toujours castrée par ses bourreaux. Et pareillement, l'économique n'est pas entièrement déterminant, et le caractère de la culture n'est

pas toujours de rapport direct avec le genre de vie: parmi les peuples chasseurs ou pêcheurs, les Eskimos sont individualistes (et là menace de la famine les rend coopératifs alors qu'elle produit l'effet inverse sur les Cjibwa) tandis que les Kwakiult sont compétitifs et les Dakota coopératifs. Pour comprendre l'ensemble des institutions, il ne suffit pas de les rapporter à l'action causale d'un facteur privilégié, il faut introduire en guise de cause prochaine, un élément psychologique."(1)

La deuxième condition qui rend recevable l'hypothèse du concept d'aire culturelle est la nature et l'extension des ressemblances interculturelles que l'on invoque pour grouper les sociétés globales en aires de civilisation. Dans l'étude de l'intégration d'un système socio-culturel particulier, tous les modèles ainsi que leurs interrelations fonctionnelles doivent être rapportés; et même, dans certaines approches expérimentales et dans l'étude de la dynamique sociale, les biographies et l'action d'individus particuliers peuvent être pertinentes à une meilleure compréhension de la réalité sociale. Toutefois, cela ne revient pas à dire que tous les détails des données culturelles ou sont obligatoirement enrôlés dans le vaste réseau des interconnexions fonctionnelles de la société, ou revêtent une même importance qui les rend également significatifs de la vie culturelle. Mais pour appréhender une aire culturelle, une telle méthode n'est plus possible: il faut partir en effet, non plus du détail de tous les modèles socio-culturels, mais des ressemblances significatives entre les niveaux stratégiques des cultures en présence. Quels sont ces niveaux stratégiques ?

Les études qui ont été menées sur le problème des rapports culture-civilisation (ou plutôt culture aire-culturelle) ont montré qu'il existe, au niveau de chacune des deux instances, une hiérarchie fonctionnelle des critères qui les personnalise et dont l'ordre dans l'une est l'inverse de ce qu'il est dans l'autre; en effet, tandis que la culture d'une société globale particulière se caractérise, par ordre d'importance, par la langue, le techno-économique, le système socio-juridique, l'esthétique et le religieux, on doit, pour appréhender l'aire culturelle, suivre l'ordre inverse, en partant du religieux pour aboutir à la langue. De la sorte, la culture semble se caractériser par les modèles qui évoluent le plus vite, tandis que les faits de liaison interculturelle qui constituent l'aire culturelle comprendraient davantage les réalités immatérielles,

---

(1) DUFRESNE, M., op. cit. pp. 97-99



c'est-à-dire, en fait, toutes choses qui invitent à appréhender les vastes catégories supra-culturelles du point de vue de leur "idéologie". La réflexion à laquelle nous allons nous adonner bientôt sur l'idée de civilisation nous permettra d'assumer cette assertion. Qu'il nous suffise pour l'instant de dire que, pour appréhender une aire culturelle, on doit négliger le détail des modèles et des conduites des divers systèmes socio-culturels au profit des grandes lignes de ressemblance entre les niveaux les plus importants. "L'aire culturelle, écrit Herskovits, n'est pas un groupement conscient de soi. C'est un concept, que ceux auxquels il s'applique seraient sans doute les premiers à rejeter. Elle exige une vue d'ensemble du cadre général des cultures particulières. Il faut concentrer son regard sur les grandes lignes de ressemblances ou de dissemblances entre les cultures, non sur les détails; considérer l'ampleur de la fresque et non la délicatesse de la miniature. Lorsque l'attention se porte sur les détails, l'aire culturelle disparaît dans la masse des aspects particuliers... Pour l'anthropologue, l'aire culturelle est un instrument utile, dérivant empiriquement des données ethnographiques. Mais pour les gens habitant la région où prédomine un type donné de coutume, elle n'existe pas".(1)

Qu'en est-il maintenant de la civilisation? Nous avons défini plus haut cette notion, en disant que c'est l'ensemble constitué par les aires culturelles d'une région donnée. Une telle définition suppose que les aires culturelles reconnues comme formant ensemble une même civilisation recèlent des bases communes qui rendent possible ce rapprochement. Quelles sont ces bases communes et sous quel mode appréhender la civilisation? Le premier problème dont la réponse conditionne la solution du deuxième, se résout sur la base de cette constatation capitale que le fait social a une nature essentiellement symbolique.

Que le modèle socio-culturel soit éminemment symbolique, la chose en soi ne fait aucun doute, est, bien plus, de nature à expliquer la sélectivité culturelle sur laquelle se fonde le pluralisme des sociétés. "Dans la plupart des représentations collectives, écrit M. Mauss, il ne s'agit pas d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation choisie arbitrairement, ou plus ou moins arbitrairement, pour signifier d'autre et pour commander des pratiques". L'activité de l'esprit humain individuel est déjà en elle-même symbolique: les mécanismes psycholo-

(1) HERSKOVITS, J.M., op. cit. p. 118

giques ne sont que des symboles élaborés comme tels dans les couches les plus profondes de la conscience. La spécificité de l'espèce humaine par rapport aux autres espèces animales réside dans l'extension de cette aptitude symbolique, et c'est grâce à elle que l'homme est arrivé à exercer sur la nature une emprise si disproportionnée à sa force physique.

Cette aptitude symbolique de l'esprit humain ne résulte cependant pas de la seule évolution biologique: elle est aussi le produit de l'intégration sociale; seuls des symboles permanents et extérieurs aux états psychologiques individuels peuvent permettre la communion et la communication entre les hommes. De ce fait, symbolisme et société sont intimement liés; on ne peut considérer l'un sans l'autre; on peut même dire, avec M. Mauss, que l'activité de l'esprit collectif est encore plus symbolique que celle de l'esprit individuel, car la société élabore ses modèles pour les seules fins essentielles qui sont la communication et la participation; de ce fait, par le biais de la sélectivité culturelle qui préside au choix de ces modèles, on doit poser que ces derniers sont les formes symboliques des valeurs. Toute culture est donc lourdement chargée de symboles et à travers ces symboles, c'est tout l'univers des valeurs de la culture qui passe dans la réalité et devient réalité: dans les comportements culturellement modelés, dans les institutions et les coutumes d'une société, l'élément vraiment fonctionnel tient beaucoup moins de place qu'on ne le pense généralement; à travers eux, c'est la société qui s'exprime, qui dit ce qu'elle est, ce qu'elle veut être et qui livre ainsi son esprit propre.

Pour comprendre donc une société, il faut faire une traduction symbolique de ses modèles. La façon dont sont organisés les systèmes techno-économique, socio-juridique, la nature des conceptions religieuses, éthiques et esthétiques, les particularités morphologiques, syntaxiques et grammaticales ainsi que le génie général de la langue et le parler du groupe, sont essentiellement l'expression des valeurs qui constituent la mentalité de ce groupe et révèlent son système d'interprétation de l'univers. On voit à cet égard comment est fondamentalement insuffisante pour l'intelligibilité d'une culture la seule description synchronique de ses modèles constitutifs et de leurs interconnexions fonctionnelles. Comment donc, à l'aide de cet instrument capital qu'est la symbolisation des modèles culturels, procéder concrètement pour comprendre une culture, et partant, pour appréhender une civilisation ?

Suivant nos analyses antérieures, si l'étude de la culture d'une société globale particulière doit nous conduire à saisir tous les modèles socio-culturels dans leurs détails, la recherche au niveau de l'aire culturelle a pour objet de découvrir les faits de liaison interculturelle, ce qui amène l'anthropologue à dégager les grandes lignes de ressemblances entre les niveaux de la réalité sociale significatifs de la vie culturelle de ces sociétés. De la sorte, dans le premier cas, nous avons une description des réalités matérielles concrètement observables tandis que dans le second, il s'agit davantage de traduire leur esprit. Ainsi, tandis que l'anthropologue attelé à l'étude d'une société donnée s'attachera, en abordant par exemple son système de parenté, à décrire la nomenclature familiale utilisée ainsi que le détail des comportements effectifs entre divers membres de la parenté, l'auteur qui cherche à déterminer une aire culturelle aura comme préoccupation de subsumer sous cet amas de détails, ce qui peut constituer la caractéristique du système: il pourra ainsi découvrir l'importance capitale des faits de parenté pour un groupe en montrant comme un secteur important de la vie sociale gravite autour de ce système; si dans un groupe voisin, où pourtant les détails de la nomenclature et des comportements entre les membres de la parenté diffèrent, il relève la même importance des faits de parenté, il établit une ressemblance significative sous ce rapport entre les deux groupes. Si la même recherche, entreprise au niveau des autres modèles socio-culturels (langue, technique et organisation économique, religion, esthétique, morale...) donne les mêmes résultats, on peut alors affirmer que les deux groupes, et tous les autres groupes qui recèlent entre eux ces mêmes ressemblances, appartiennent à une même aire culturelle.

Nous proposons de désigner par le concept de "païdeuma" ces caractéristiques interculturelles qui permettent de grouper les cultures de plusieurs sociétés globales au sein d'une même aire culturelle. Une aire culturelle comprend ainsi plusieurs païdeumas qu'on peut retrouver au niveau de chaque société particulière avec chaque fois, des particularités et des nuances qui sont à imputer au tempérament et à l'histoire du groupe ainsi qu'à la nature de son environnement physique.

Le caractère essentiellement symbolique que nous avons reconnu au fait social, et par conséquent à ces païdeumas, nous permet à présent de définir ce qui peut grouper plusieurs aires culturelles dans une même civilisation. En élaborant un modèle socio-culturel ou un païdeuma, une société ou un groupe de sociétés expri-

ment à ce niveau ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent être. Mais un païdeuma découvert dans une aire culturelle donnée peut se retrouver dans une autre comme d'une façon voilée. Le phénomène est aisé à comprendre: si, comme nous l'avons vu, l'aire culturelle dérive à la fois du problème, vital pour tout groupe humain, de tirer de la nature ambiante les éléments nécessaires à sa subsistance, et des contacts entre groupes voisins d'où naissent forcément des échanges culturels, il résulte de cela que deux cultures éloignées dans l'espace et vivant dans des milieux naturels différents ne peuvent exprimer leur monde de valeurs à travers les mêmes modèles matériels et d'une façon identique. Mais il demeure fondamentalement vrai que deux cultures peuvent vivre des valeurs identiques par-delà ces différences d'objets, car des objets ou des comportements différents dans leur forme sont susceptibles de véhiculer la même expression symbolique et donc de traduire des options métaphysiques identiques. De la sorte, le type de rapports que l'on observe, chez les peuples pasteurs, entre l'homme et le bétail, et chez les peuples agriculteurs, entre l'homme et la terre, peut signifier la même attitude fondamentale de l'homme et envers la nature et envers le congénère humain. Un même païdeuma peut donc se retrouver dans diverses cultures mais en jouant à travers des objets matériels différents. Dès lors donc que l'on se trouve en présence d'aires culturelles qui recèlent toutes un nombre significatif de païdeumas identiques, on peut affirmer qu'elles constituent ensemble une civilisation. De la sorte, la civilisation apparaît comme un ensemble de païdeumas que l'on peut trouver sous-jacents aux modèles socio-culturels les plus significatifs de la vie culturelle des diverses sociétés globales. Mais comment appréhender cette civilisation ?

Pour répondre à cette question et proposer notre dernière hypothèse théorique, nous partons du fait de l'intégration culturelle. Dans nos analyses antérieures, il nous est apparu qu'une société globale particulière, pour constituer une entité sociale distincte, doit comporter un certain degré d'homogénéité, ce qui signifie qu'il y a des correspondances sinon entre tous ses modèles socio-culturels, du moins entre ceux qui sont significatifs de sa vie culturelle. Or il en est de la civilisation comme d'une société particulière, une civilisation étant un ensemble de païdeumas comme une société particulière est un ensemble de modèles socio-culturels. A ce titre, il y a lieu aussi de poser le principe d'une intégration minimale de la civilisation; cette intégration rendrait compte du fait que les païdeumas "supportent" de coexister; à tout le moins, ils ne

peuvent ni s'ignorer ni se contredire les uns les autres; il y aurait dans ce cas-là un écartèlement entre les païdeumas qui aboutirait à l'écèlement des structures et à la disparition de l'entité sociale. Nous devons poser que les païdeumas d'une même civilisation traduisent entre eux une convergence.

La manière d'appréhender cette convergence est, suivant la logique et la dynamique de notre analyse, suggérée par la nature des païdeumas; ceux-ci étant la traduction symbolique des niveaux les plus importants de la réalité socio-culturelle, leur convergence semble devoir être saisie sous le mode conceptuel d'un principe unique qui sous-tend toutes les sociétés globales constituant la civilisation. Nous proposons de désigner du terme d'"ethos culturel de la civilisation" un principe de ce genre. L'ethos culturel d'une civilisation sera donc tout à la fois ce qui constitue la logique et l'unité internes d'une culture, c'est-à-dire ce principe unique qui, parce qu'il est sous-jacent à tous les modèles les plus significatifs de la vie culturelle, assure l'interdépendance des divers éléments socio-culturels et permet à l'ensemble de l'organisation sociale de se présenter comme une structure, mais aussi ce qui fait le lien entre plusieurs sociétés particulières et permet de les grouper dans la catégorie sociale la plus vaste possible.

De la sorte, l'ethos culturel de la civilisation est un modèle d'a priori existentiel et correspond assez exactement à l'approche psychologique de la personnalité; de même en effet que la personnalité a un certain profil particulier dont l'analyse et l'explication causale, si nécessaires et si fécondes qu'elles puissent être, sont impuissantes à épuiser la compréhension, de même la civilisation, au-delà de toutes les séquences régulières et des lois sociologiques permettant l'élaboration des typologies, a un esprit propre dont ces démarches analytiques et objectives ne peuvent donner une appréhension exhaustive. Le concept d'ethos culturel est donc non une essence logique, mais une essence vivante, une idée immanente à l'être.

Dans un souci de clarté, nous voulons à présent faire état de quelques-uns de nombreux concepts proposés par les ethnologues pour appréhender les réalités socio-culturelles, et qui, de près ou de loin, s'apparentent aux notions de païdeuma et d'ethos culturel que nous venons d'élaborer dans le cadre de nos conceptions théoriques. Cette petite analyse différentielle nous permettra ainsi de préciser à la fois et le sens et la portée de ces deux notions de façon à les rendre opérationnelles de la manière la plus souhaitable.

Dans cet ordre de préoccupations, le premier concept que nous rencontrons est celui de "foyer culturel". Herskovits qui l'utilise dans son ouvrage "Les Bases de l'Anthropologie culturelle" le définit comme étant l'intérêt dominant d'un peuple: "c'est le domaine de l'activité ou de la croyance dont on a le plus conscience, dont on discute le plus les valeurs et où l'on discerne les plus grandes différences de structure".(p.238) L'auteur voit ainsi dans la technologie le foyer culturel de la civilisation euraméricaine contemporaine, tandis que le mysticisme, sous ce rapport, définirait l'Europe médiévale et l'économie de prestige la Mélanésie.

Bon nombre de travaux monographiques ont mis en lumière le fait qu'un peuple met l'accent sur un aspect donné de sa culture. Des travaux d'auteurs différents ont ainsi montré que les Australiens se concentrent particulièrement sur les structures sociales, lesquelles tendent alors à marquer les autres institutions de la société; chez les Todas de l'Inde, le "foyer culturel" serait l'industrie laitière autour de laquelle gravite toute la vie culturelle de ce peuple. Toute la vie d'une société apparaît donc attachée à ce qui constitue son foyer culturel, au point que, si ce dernier venait à être menacé, par exemple en cas d'une domination étrangère, il se produit une rétention par des voies détournées.

Le concept de "foyer culturel" ainsi défini nous semble d'abord se rapporter à la culture d'une société particulière en ce qu'il constitue l'expression d'un modèle vécu consciemment par un groupe, donc sous une forme bien spécifique et bien précise: l'industrie du lait chez les Todas n'aurait théoriquement à ce niveau d'analyse aucun équivalent ailleurs. De plus, il s'agit, avec ce type d'analyse, d'une appréhension partielle de la réalité culturelle, conduisant à décrire empiriquement le modèle le plus visible que livre l'observation la plus immédiate; quelle place occupent chez les Todas les faits de parenté, la religion, la magie, la lutte pour la subsistance...? Même s'il s'avérait, au bout du compte, que l'industrie laitière constitue bien l'intérêt dominant des Todas, il faudrait cependant la saisir dans ses rapports avec les niveaux stratégiques de la vie culturelle du groupe. C'est ainsi qu'en Afrique Noire, où certains ethnologues ont cru pouvoir définir comme "foyer culturel" la religion, il apparaît impossible d'étudier cette dernière sans faire immédiatement le lien entre elle et des faits fondamentaux comme la très grande complexité des structures sociales, l'importance capitale des faits de parenté, la procréation comme valeur sociale suprême, l'organisation essentiellement démocratique du pouvoir,

la conception foncièrement socialiste de l'économie...si bien qu'au bout d'une telle analyse, il est permis de se demander si c'est réellement la religion(et non une autre structure comme les faits de parenté) qui constitue encore l'intérêt central des Noirs et imprègne de son esprit les autres modèles socio-culturels, et même s'il faut chercher ce "foyer culturel" au niveau des structures objectives. Enfin le concept en question, n'étant pas un modèle de traduction symbolique de la réalité sociale, reste en dessous du concept de *paideuma*. Quelle que soit donc sa validité dans le cadre des conceptions théoriques de M.J. Herskovits, le concept de "foyer culturel" pour nous reste limité à l'analyse des modèles socio-culturels et de leurs interrelations fonctionnelles dans le cadre d'une société globale particulière.

On rencontre aussi le concept de "culture cachée", utilisé par Kluckhohn, en opposition à "culture ouverte". Au cours de son étude ethnographique des Indiens Navaho, l'auteur remarqua chez les indigènes l'existence de sentiments qui n'étaient pas assez conscients pour être exprimés ouvertement; ainsi les informateurs de l'anthropologue se refusaient à répondre à toute question ayant trait à la sorcellerie, et par ailleurs, le savant remarqua le soin particulier avec lequel les Navaho cachaient leurs fèces et empêchaient autrui d'obtenir toute chose provenant de leurs corps: cheveux, ongles, crachats... Kluckhohn place toutes ces manifestations sous la rubrique "peur des intentions malfaisantes". Il décela un autre élément de la culture cachée de ces gens dans leur "méfiance des extrêmes", laquelle consistait surtout dans l'accusation de sorcellerie frappant les personnes très riches ou très pauvres. D'après l'auteur, les éléments de cette "culture cachée" font partie de la culture tout autant que les modèles verbalisés.

Dans le même ordre d'idées, il faut mentionner la notion de "thème" introduite par Opler; lui-même a défini ce concept: "on peut identifier dans toute culture, écrit-il, un nombre limité d'affirmations dynamiques, des thèmes, et il faut chercher la clé du caractère, de la structure et de la direction des cultures particulières dans la nature, l'expression et les relations de ces thèmes. Le terme "thème" est utilisé ici dans un sens technique pour indiquer un postulat ou une position, expresse ou implicite, et contrôlant en général le comportement ou stimulant l'activité qui est tacitement approuvée ou déclarée ouvertement dans une société".(1)

(1) OPLER, cité par J.M.Herskovits, op. cit. p.145

Etudiant la culture des Apaches-Chiricahua, Opler y découvre comme un des thèmes, la domination que le sexe viril exerce sur l'autre: les hommes sont mentalement, moralement et physiquement supérieurs aux femmes; celles-ci, croit-on communément, sont moins stables que les hommes et de ce fait, plus facilement tentées soit sexuellement soit par la sorcellerie. Aussi dans toutes les manifestations de la vie publique, ce sont les hommes qui jouissent de toutes les préséances sociales. Un autre thème découvert par l'auteur dans cette culture est l'importance de l'âge, importance observable dans les rituels, la déférence envers les gens d'âge et les croyances métaphysiques. Opler a ainsi trouvé plusieurs thèmes dans la vie culturelle des Apaches; étudiant par la suite la culture des Apaches Lipan, il en dénombre vingt.

D'autres concepts comme "sanction" ont à peu de choses près, la même signification que ces derniers. Herskovits définit les sanctions comme étant "les validations des coutumes que les individus cherchent à rationaliser quand ils les expriment. Ce sont les forces sous-jacentes qui donnent une logique interne au comportement d'un peuple; elles permettent de prévoir le comportement, ce qui est important pour l'étude de la vie sociale. Ces sanctions donnent en somme à la culture ses intégrations, soit dans les formes extérieures prises par ses institutions, dans les buts qui donnent un sens à la vie, ou dans les types généralisés de personnalité d'une société donnée".(op. cit. p.144) L'auteur en donne un exemple tiré de la vie sociale des Noirs de l'Afrique occidentale: les réactions de ces derniers témoignent du phénomène multiforme d'obliquité que l'on rencontre par exemple dans l'usage oblique des images, concrétisé par l'emploi constant des proverbes dans les conversations courantes, l'éducation des jeunes et les procès publics.

Tous ces concepts de "sanction", "thème", "culture cachée" ont en commun d'exprimer l'idée de sentiments, sous-jacents à la vie culturelle d'un groupe, rarement verbalisés et conférant une logique interne au comportement des membres. A ce titre, non seulement ils constituent une classe de concepts dont la validité ne fait pas de doute, mais encore ils se rapprochent de ceux de "paideuma" et d'"ethos culturel" que nous avons proposés. Ce rapprochement est cependant du domaine de la nature et non du degré. Nous voulons dire par là que, tandis que les concepts "sanction", "thème" et "culture cachée" peuvent, en théorie, servir à découvrir les sentiments sous-jacents à tous les comportements culturellement modelés des membres d'une société, ce en quoi ils semblent ordonnés aux réa-





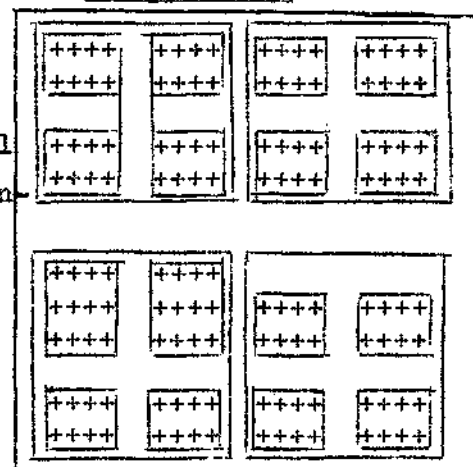
- Facteurs de personnalisation: identité du milieu géographique et échanges culturels entre les sociétés constitutives.

## III

Civilisation

- Réalité ontologique: un groupe d'aires culturelles
- Éléments constitutifs: l'ethos culturel
- Mode d'appréhension: découverte du principe unique sous-jacent aux divers païdeumas des aires culturelles constitutives et assurant leur cohésion interne.

## III

Civilisation

Notre hypothèse du modèle hiérarchique des entités sociales d'un ensemble régional donné, nous fournit, en même temps, tel que nous venons de l'exposer, le schéma adéquat d'un travail en matière d'étude d'un fait socio-culturel particulier: pourvu qu'il s'agisse d'un complexe culturel, on doit l'appréhender, non pas dans la solitude d'un perpétuel présent ethnographique, mais dans sa relation dynamique et historique à ces divers ordres de réalité. Cela veut dire que, en même temps qu'on étudie, dans une société donnée, un complexe culturel dans ses aspects formel et fonctionnel, il faut aussi le saisir dans sa relation vivante, et aux autres complexes à l'intérieur de cette société, et, à l'extérieur, dans son aspect symbolique, avec les païdeumas de l'aire culturelle où est intégrée la société qui le porte, et finalement, sur un plan général, avec l'ethos culturel de la civilisation qui à son tour porte les différentes aires culturelles concernées par l'analyse.

Par ailleurs, notre hypothèse révèle l'existence d'un mouvement dialectique dans les rapports entre une civilisation et les diverses sociétés particulières qui la constituent: si les ressemblances significatives entre les diverses cultures traitées analytiquement jusque dans leur aspect symbolique, déterminent la civilisation dans laquelle baignent ces dernières, en revanche, le concept que l'on doit découvrir, à partir de ces ressemblances, comme constituant l'esprit de la civilisation, son a priori existentiel, est de nature à éclairer le sens des divers complexes culturels. Un tel type d'approche permet en même temps d'étudier comment ces complexes

ont évolué, au sein de chaque configuration culturelle particulière, à travers les contingences du milieu naturel et les vicissitudes de l'histoire. De ce fait, il convient d'accorder à la civilisation une priorité logique sur les sociétés globales.

L'utilisation de cette hypothèse de l'existence d'un ethos culturel dans toute civilisation, dans le sens d'un principe unique sous-tendant les réalités culturelles les plus importantes, s'est avérée d'une fécondité extraordinaire en anthropologie: c'est qu'elle permet avec bonheur d'introduire dans l'étude des sociétés, par-delà l'analyse objective des structures et l'explication causale, le facteur-clé de la compréhension. Boas, qui avait patronné R. Benedict, avait perçu l'importance du problème: "en admettant, écrivait-il, qu'on puisse repérer des séquences régulières et des lois sociologiques...le principal problème subsiste qui est de comprendre la culture comme un tout; ni l'histoire, ni les lois sociologiques n'y sont suffisantes...le problème est essentiellement psychologique et grève de toutes les difficultés inhérentes à l'investigation des phénomènes complexes dans les vies des individus"(1).

Ruth Benedict elle-même, même si elle n'est pas parvenue exactement à la même hypothèse que nous et n'a pas suivi exactement la même démarche analytique, semble cependant avoir pratiqué la méthode suggérée par notre hypothèse. Etudiant la vie sociale des Indiens Pueblo et des Dobu, elle trouve, pour caractériser la civilisation de l'un et l'autre groupe, des concepts empruntés au vocabulaire nietzschéen: les Indiens Pueblo auraient un type de civilisation apollonien, marqué par la sérénité qui imprègne toute la vie sociale: il n'existe pas dans ce groupe de graves perturbations, ni de troubles ni d'angoisses: tout y est ordonné et réglé; les Dobu au contraire, qui ont une civilisation de type dionysiaque, vivent dans une angoisse intense et toute leur vie sociale n'est qu'une lutte contre les dangers qui assaillent l'individu de toutes parts. L'auteur, avec ces clés, peut alors comprendre les institutions et les comportements culturellement modelés des uns et des autres. Considérant par exemple leur vie sexuelle, elle trouve, chez les Pueblo, dans les rites de fertilité qui utilisent un symbolisme sexuel, des danses tranquilles où le symbolisme joue sans entraîner une exaltation sensuelle quelconque; bien que l'auteur, sous ce rapport, qualifie cette civilisation Pueblo de puritaine, il s'agit toutefois d'un puritanisme sans angoisse, où le refoulement de la signification sexuelle des objets cérémoniels ne semble pas conduire à des troubles

(1) BOAS, Fr., General Anthropology, p.5

névrotiques. Par contre, chez les Dobu, la sexualité traduit visiblement le *struggle for life*: le mariage se présente comme une lutte institutionnalisée des sexes et des groupes de parenté; l'homme, d'abord, passe une année dans le groupe de sa femme et là, il est maltraité, humilié et soumis à toutes sortes de corvées; l'année d'après, c'est la femme qui, allant dans le groupe de son mari, y est traitée à son tour presque en ennemie.

Après cette approche théorique générale, nous nous proposons maintenant d'appliquer notre hypothèse au cas concret de l'Afrique Noire. En procédant comme nous l'avons indiqué dans cet article, quel est ce principe unique qui permet de saisir l'Afrique Noire comme dotée d'une unité culturelle et constituant de ce fait, une entité culturelle comme les mondes occidental ou musulman ? De la sorte, nous laissons de côté le problème du découpage culturel du continent africain dans le but d'en établir les diverses aires culturelles. Cette préoccupation sort des limites de notre recherche. Nous nous limiterons en temps opportun, à définir l'environnement culturel du groupe pahouin.

#### 6) L'unité culturelle de l'Afrique Noire ou l'ethos culturel de la civilisation négro-africaine

En entreprenant ce petit chapitre, nous n'avons nullement l'intention de faire une étude exhaustive de l'idée de la civilisation négro-africaine. Il n'est même pas dans notre propos de décrire de façon systématique les modèles qui nous aideront à élaborer le concept qui doit jouer pour nous le rôle de l'ethos culturel de la civilisation de l'Afrique Noire. Une telle préoccupation suppose en effet un travail d'une ampleur telle qu'il ne peut que demander une étude particulière. Or pour nous, il s'agit tout simplement de chercher une hypothèse de travail qui nous permette de traiter sainement le sujet d'étude que nous nous sommes proposé. De plus, dans le corps de la recherche, nous serons amené de différentes manières à développer un peu plus les thèmes dont nous ne pouvons pour l'instant qu'esquisser l'analyse.

Le but des paragraphes qui vont suivre revient donc pratiquement à énumérer la nature des modèles socio-culturels les plus significatifs de la vie culturelle des diverses sociétés globales négro-africaines et, à partir de ces éléments, déduire à titre d'hypothèse ce concept qui, en quelque sorte, constitue le fondement général des réalités culturelles du monde noir. Cette recherche se fera

au niveau du système religieux, de la structuration de la société, de l'organisation techno-économique et de la nature du pouvoir politique. Nous illustrerons l'ethos culturel qui nous semble impliqué dans ces structures par la conception de la loi morale en Afrique Noire et l'étude d'un phénomène caractéristique de la vision du monde chez les Noirs: le dualisme sexuel.

#### a) Le système religieux des Noirs

Tous les anthropologues qui ont effectué des recherches sur les cultures nègres se sont accordés à reconnaître l'importance exceptionnelle que revêt la religion dans la vie des Africains. Clyde Kluckhohn dans son "Mirror for Man", aussitôt qu'il a défini l'idée d'"ethos" comme le thème dominant auquel peuvent se ramener la plupart des thèmes d'une culture, essaie d'appliquer le principe à l'Afrique Occidentale: il trouve alors que dans cette région, "le ressort principal de la vie sociale est la religion"(1).

De son côté, Herskovits, dans le chapitre des "Bases de l'Anthropologie culturelle" consacré à l'étude du concept de "centre focal culturel", donne une appréciation similaire des cultures de l'Ouest africain: "L'importance des éléments de l'aspect focal dans les cultures ouest-africaines apparaît à tout ethnologue travaillant en Afrique occidentale. On a vu que Rattray, chez les Ashanti, dut étudier leur religion avant de pouvoir analyser nettement leur structure politique. Là, le culte ancestral, outre les croyances dans les dieux et la magie, jouait un rôle essentiel, comme partout dans la région. Des sanctions similaires donnent un sens à d'autres aspects de la vie ouest-africaine. Les dieux du marché doivent être bien servis si le commerçant veut prospérer. Les esprits de la terre doivent être apaisés si l'on veut que les champs rapportent. Le forgeron doit adorer selon les règles le dieu de la forge s'il ne veut pas être blessé par des étincelles et pour que les outils qu'il fabrique soient efficaces. L'art sert principalement à la religion, sous ses formes graphiques, plastiques ou musicales. De même, la majorité de la littérature populaire s'occupe des dieux et de leurs aventures dans le monde des hommes"(2). Un peu plus loin, l'auteur montre comment les descendants de ces Africains importés en Amérique offrent un exemple de rétention de ce foyer original sous une acculturation forcée.

(1) KLUCKHOHN, C., Mirror for Man, traduit. frse par Marc Richelle sous le titre: "Initiation à l'Anthropologie", Bruxelles 1966, p.45

(2) HERSKOVITS, J.M., op. cit. p.247

Par ailleurs, dans "l'Afrique Noire contemporaine" publiée sous la direction de M. Nerle, les auteurs, parlant cette fois-ci pour le compte de toute l'Afrique Noire, écrivent qu'"il est impossible de comprendre la "voie africaine" si l'on néglige la place qu'y tient le sacré. L'homme africain est avant tout un croyant qui vit dans l'intimité des puissances visibles. Le rite tient une place importante dans sa vie, à tel point qu'il se confond souvent avec les techniques les plus "rationnelles", et qu'il est difficile de distinguer dans son comportement la ligne de partage entre activités profanes et sacrées"(1).

Dans le même ordre d'idées, L. Vincent Thomas, dans son ouvrage "Les Religions de l'Afrique Noire", écrit que "sans être tout, la religion pénètre tout et le Noir peut se définir comme l'être incurablement religieux"(2). Enfin, il n'est pas sans intérêt de rapporter cette réflexion d'un africain qui, déplorant ce qu'il appelle "l'émoussement de l'antenne religieuse" chez ses compatriotes, regrette, avec des accents lyriques, cette vieille Afrique où depuis des millénaires l'homme a une croyance quasi monolithique en un Etre suprême...ce pays où l'idée de Dieu plane comme une fraîcheur bienfaisante...cette terre promise où coulent le lait de la foi en l'homme et le miel de l'amour divin"(3).

La religion occupe donc une place de choix dans la vie des Africains. Si l'on peut dire autant de beaucoup d'autres peuples, et en particulier des anciens Hébreux qui ont vécu une expérience religieuse extraordinaire dans le cadre d'une révélation surnaturelle, ou de l'antiquité gréco-romaine au sujet de laquelle Fustel de Coulanges écrivait "qu'il y a dans Rome plus de dieux que de citoyens"(4), en revanche toutes les religions négro-africaines recèlent une double caractéristique commune qui fait d'elles un système tout à fait original.

La première caractéristique est que les religions traditionnelles négro-africaines ont toujours pratiqué un monothéisme absolu qui leur a permis d'adorer un Dieu Un, Souverain maître de tout l'univers et Père commun de tous les hommes. Cette constatation, qui peut sembler anodine, apparaît dans toute son ampleur et toute

(1) L'Afrique Noire contemporaine, Armand Colin, sous la direction de M. HERLE, p.197

(2) THOMAS, L.V., Les Religions d'Afrique Noire, Fayard-Denoël, 1969, p.5

(3) TCHOUANGA, P., "Dieu et l'Afrique" in "Personnalité Africaine et Catholicisme", Présence Africaine, 1968, pp.54 et ss.

(4) De COULANGES, F., La Cité antique, p.225

sa signification lorsqu'on fait une enquête historique sur la nature de la divinité chez d'autres peuples. Si l'on s'en tient aux deux peuples que nous avons mentionnés plus haut, on est vite surpris du caractère privé et domestique de la (ou des) divinité qui y était adorée.

Chez les Hébreux, Yahweh, pourtant confessé très tôt comme Dieu unique et tout-puissant, fut d'abord et pendant longtemps la "part d'héritage" de la nation à l'exclusion des peuples étrangers. La société juive était, en fait, une communauté ethnico-religieuse à laquelle on était agrégé par la circoncision; le culte de Yahweh devait d'ailleurs se dérouler normalement dans le temple de la ville sainte de Jérusalem. Oublier Jérusalem, chanter des cantiques à Yahweh en terre étrangère, était presque un blasphème. C'est que le Dieu d'Israël fut connu d'abord comme le "Dieu pour nous", le libérateur du peuple hébreu de sa servitude en Egypte, et non pas comme le Dieu créateur unique, maître de tout et Père commun de tous les hommes. Aussi, la prière imprécatoire revient souvent sous la plume des compositeurs de psaumes: on excite Yahweh à venger son peuple en exterminant les nations païennes et ennemies. Une telle mentalité devait encore avoir cours jusqu'aux débuts du christianisme, et ce, malgré tous les thèmes universalistes que les divers prophètes avaient accumulés dans leurs oracles: ne voit-on pas les apôtres sommés de répondre devant le peuple juif pour avoir baptisé des païens non circoncis et leur avoir donné l'Esprit-Saint ? Ce n'est que peu à peu que, par la pédagogie patiente de Dieu, on en vint à l'idée de Yahweh, Dieu universel, soucieux du salut de tous les hommes au même degré, et qui n'a élu Israël que pour être ce peuple préparé pour accueillir le Rédempteur de tous les hommes, comprendre son message de salut et le répandre sur toute la terre.

Dans l'antiquité gréco-romaine, la conception que l'on se faisait de la nature de la divinité est encore plus surprenante; l'idée de dieu fut avant tout celle d'une force qui protégeait personnellement l'individu ou la famille; tous les dieux ont donc été d'abord des divinités domestiques, et seul un petit nombre d'entre elles devaient être élevées au rang de dieux de la cité; une fois franchi ce cap, les dieux ainsi promus devenaient l'objet d'un culte obligatoire pour tous les citoyens. "Les individus, écrit G. Bardy, pourvu qu'ils restent fidèles aux cultes de la cité, peuvent adorer en particulier tous les dieux qu'il leur plaît d'adopter. Ils n'ont pas le droit de se dispenser des cérémonies légalement obligatoires: s'exclure de la religion, c'est s'exclure de la cité. Si Socrate est condamné à boire la ciguë, c'est sous prétexte qu'il ne croit pas aux

dieux auxquels croit la cité et qu'il leur substitue des divinités nouvelles. Cette condition remplie, chacun reste libre de choisir dans le monde céleste les protecteurs qu'il veut et de pratiquer le culte qu'il croit le meilleur"(1).

Cette religion officielle reste par ailleurs limitée à l'enceinte sacrée de la cité ou dans l'enclos de la cellule familiale; le citoyen qui franchissait les saintes murailles du territoire national de la cité se retrouvait sans religion; l'esclave était frappé de la même privation: la loi qui ne lui reconnaît aucun droit civil ou religieux, pas plus qu'elle ne lui permet de se marier, ne l'autorise à accéder aux cultes nationaux. Dans ces conditions, le monothéisme ne pouvait que difficilement effleurer la mentalité gréco-romaine de l'Antiquité.

Sous ce rapport de la nature de la divinité, le système religieux de l'Afrique Noire traditionnelle apparaît nettement différent de ces deux types que nous venons d'évoquer. Les Nubiens et les Egyptiens, dont la parenté avec l'Afrique nègre ne fait plus de doute de nos jours, se sont élevés de bonne heure à l'idée d'un Dieu universel, créateur et maître de tout, père et bienfaiteur des hommes de tous les temps et de toutes les races. Aucune étude ethnographique menée jusqu'à présent en Afrique Noire n'a permis d'affirmer qu'une seule société ait vécu au-dessous de cette notion d'un Dieu universel. Toutefois, ce Dieu est lointain et très souvent inaccessible: on ne s'adresse à lui que dans des circonstances exceptionnelles; en temps ordinaire, on s'adresse aux mânes des ancêtres; ceux-ci sont considérés comme de simples intermédiaires entre Dieu et les hommes; en aucun cas, ils ne sont confondus avec Dieu dont ils émanent tout comme les hommes.

Ce qui caractérise encore les religions négro-africaines, c'est que, selon la connotation intrinsèque du concept même de religion, elles lient, dans un acte unique et intuitif, l'homme à l'homme, l'homme à la divinité suprême et aux ancêtres morts, et l'homme à l'ensemble de l'édifice cosmique. C'est ce quadruple bien qui constitue l'assise fondamentale sur laquelle repose la conduite de l'homme noir; l'acte religieux ne pose pas l'autre homme, la divinité, les ancêtres morts et la nature comme autant d'entités individuelles, susceptibles d'être appréhendées chacune indépendamment des autres, mais il les embrasse toutes en une saisie globale sous le rapport du lien fondamental qui les unit et par rapport auquel elles

(1) BARDY, G., La Conversion au christianisme



se définissent chacune. (En hambara, le terme "lasiri" qui désigne la religion, signifie aussi "lien").

Il y a lieu de considérer en premier lieu le fait que la religion en Afrique Noire lie intimement l'homme à la nature; l'homme noir ne pose pas cette dernière comme l'autre, dans son irréductible altérité; la nature ne lui est pas non plus éminemment destinée; il en est une partie intégrante mais non privilégiée; nature et homme participent tous deux à un même équilibre cosmique. Nous sommes donc loin ici de la conception anthropocentrique de l'univers chez les Occidentaux, conception selon laquelle l'homme est le propos central de Dieu créant. Parce qu'elle n'est pas spécifiquement autre, la nature pour l'homme noir n'est donc pas l'objet d'une entreprise systématique de domestication et d'exploitation; si l'homme qui y est inséré est obligé cependant de tirer d'elle sa subsistance, il doit non seulement le faire avec mesure, mais encore se soucier de rendre à l'environnement ce qu'il lui a pris. Le sacrifice répond pour une large part à cette nécessité de réajuster l'équilibre de l'univers rompu à un certain degré par les emprunts de l'homme à la nature. L'homme fait donc un avec la nature et participe à l'existence d'un environnement auquel il appartient grâce à un système d'alliances contractées, maintenues et constamment célébrées, avec le monde invisible.

Expression de l'harmonie entre l'homme et la nature, les religions négro-africaines sont aussi l'expression de cette harmonie non moins grande et non moins nécessaire qui doit régner entre les humains. Auguste Comte écrivait quelque part que "l'humanité est peuplée de plus de morts que de vivants". Mais tandis que l'Occident ne voit plus ces morts qu'à travers leurs oeuvres ou l'histoire, la mort établissant une cloison étanche entre le monde de la vie et celui d'outre-tombe, l'Afrique Noire conçoit quant à elle la société comme une communauté où vivent ensemble morts et vivants. La mort n'est donc pas une rupture; elle n'instaure pas une disparition ou une absence; elle est tout compte fait un passage permettant l'accès à un statut ontologique supérieur. Aussi le culte des ancêtres constitue-t-il l'une des grandes constantes des religions négro-africaines; les défunts participent à part entière à la vie de la société; ils assistent les vivants qui les invoquent en toute circonstance et reçoivent d'eux en retour hommages et offrandes. De la sorte, les deux mondes, celui des vivants et celui des morts, dont on ne peut dire qu'il existe entre eux une ligne de démarcation bien nette, dialoguent constamment et se contrôlent mutuellement.

Ce lien vital qui unit la société aux ancêtres morts est le garant le plus sûr de l'harmonie qui doit régner dans les rapports entre les membres vivants. Les ancêtres ont édicté un ensemble de règles qui doivent présider à ces rapports. Chaque individu, selon son statut et son rôle, occupe, sous un rapport quelconque, une place spécifique qui lui vaut des devoirs dont il doit s'acquitter et des droits qui doivent être respectés. Il existe aussi des règles concernant les rapports entre les hommes et le reste des réalités de l'univers, et cet aspect des choses rejoint ce que nous avons dit plus haut au sujet des rapports homme-nature. L'ensemble de ces prescriptions ancestrales qui gouvernent l'éthique quotidienne de tout un chacun forme les interdits de la société. On est fidèle aux ancêtres dans la mesure où on les respecte scrupuleusement. Un acte inapproprié, quelle que soit la réalité qui est mise en jeu, c'est-à-dire un acte non conforme à l'éthique à observer dans les rapports avec les hommes comme avec le reste de l'univers, est qualifié chez les Pahouins de "nsem" (c'est-à-dire "rupture", du verbe "asen"=couper). L'individu coupable d'un "nsem" est donc en état de rupture avec le cosmos, et l'acte fautif qui a créé cette situation est propre à provoquer des perturbations de tous genres dont l'ampleur est proportionnée à la gravité de la transgression. C'est pourquoi toute violation d'interdit entraîne en principe un rite expiatoire et purificateur. Le sacrifice, qui est presque toujours présent, se révèle ainsi, une fois de plus, comme un acte réparateur visant à un réajustement de l'équilibre cosmique.

Au terme de cette petite analyse des religions négro-africaines, nous sommes fondé à voir dans celles-ci un païdeuma commun aux différentes aires culturelles de l'Afrique Noire. Ce païdeuma est plus précisément la très grande importance du fait religieux dans la vie sociale des Africains et la double caractéristique que recèlent leurs diverses religions et que nous venons d'analyser. La traduction symbolique de ce païdeuma nous semble être le désir chez l'homme noir de se soumettre à un ordre transcendant, de vivre intensément cette attitude, et par voie de conséquence, la volonté de renoncer à se dresser en maître ou en conquérant devant toute autre réalité existante, attendu que toutes les réalités existantes émanent du même ordre surnaturel et sont de ce fait en situation d'équilibre entre elles comme les rouages d'une mécanique spécifique et fonctionnelle conçue par un constructeur.

## b) La structuration de la société

Dans ce sous-chapitre, il y a d'abord lieu de parler de la parenté. L'extrême importance que revêt celle-ci en Afrique Noire n'a jamais échappé à personne. La parenté, lorsqu'elle est effective, se définit comme un système opératoire qui organise les individus au sein d'un réseau coordonné d'actions et de réactions mutuelles. Mais chez les Négro-Africains, non seulement cette parenté effective couvre une extension extraordinaire comme le révélera par exemple notre analyse de la structure sociale des Pahouins, mais encore il y a une nette propension à assimiler toute personne rencontrée à une catégorie quelconque de la parenté. Pour un Ego, il y a ainsi dans le village où se marie la soeur, autant de beaux-parents, de beaux-frères ou de belles-soeurs qu'il s'y trouve de personnes de l'âge de ses parents ou de son âge. S'agit-il d'une région où on n'a aucune sorte de relation avec les habitants ? Dans ce cas, les appellations se référant aux termes de parenté sont beaucoup plus usitées (et honorent plus) que celles d'"ami" ou de "monsieur" dont l'usage est significativement fort restreint dans toute l'Afrique Noire traditionnelle.

L'ensemble de ce phénomène ne peut s'expliquer que par le désir d'englober tout le monde dans un réseau de relations de plus en plus vaste et de plus en plus étroit, et donc le refus systématique de concevoir un individu, quelle que soit sa provenance, ou un groupe d'individus à n'importe quel niveau de l'existence sociale (clan, tribu, ethnie, nation...) comme n'ayant fondamentalement rien à faire avec soi. C'est pourquoi, par-delà les relations inter-individuelles, les sociétés négro-africaines étaient portées naturellement, par la dynamique de leur mentalité, à se rapprocher de plus en plus entre elles, en dépassant les niveaux tribal et ethnique pour se réaliser au sein d'entités sociales plus vastes.

Aussi l'Afrique Noire précoloniale témoigne-t-elle d'une étonnante facilité de formation et de succession d'immenses empires. L'Empire du Ghana avait précédé de plusieurs siècles celui de Charlemagne en Occident; à son apogée, il s'étendait du Niger à l'Atlantique et du Sahara jusqu'à la frontière du Mali. Au XIII<sup>e</sup> siècle, épuisé par d'incessantes attaques, cet Empire est absorbé par celui du Mali, lequel avait conquis par ailleurs le Songhaï et le Tekroun. Les Empires du Congo, du Soudan, du Mossi, du Cayor... témoignent de la même aspiration fondamentale chez les Africains à se réaliser ensemble au sein d'entités politiques de plus en plus vastes.

Ce serait donc une erreur ou un manque d'honnêteté morale que de voir dans la colonisation la force qui aurait insufflé à la conscience africaine l'idée de l'opportunité de se rassembler dans des confédérations supra-ethniques. Il faut par ailleurs se garder de l'idée que le sens de la parenté chez les Africains, avec la complexité de la structure sociale qu'il a engendrée, était condamné à disparaître à mesure qu'apparaîtrait le modernisme avec ce qui semble être ses paramètres, à savoir: l'industrialisation, la division sociale du travail, l'urbanisme, la mobilité sociale, la conscience nationale... Tous ces phénomènes en effet ont fait leur apparition dans l'Afrique Noire traditionnelle, sous les formes que pouvait autoriser le stade de développement à chacune des époques considérées, mais le sens profond de la parenté ne fut ébranlé à aucun moment de l'histoire négro-africaine.

Avec cette importance des faits de parenté et cette aspiration fondamentale à se réaliser ensemble, nous sommes devant un deuxième paléoma négro-africain. Sa signification nous semble être une éthique de la personnalité qui fait reposer sur la réalité effective de l'intercommunion l'essence de la manifestation et de la consistance de l'individu, et qui de ce fait, se présente négativement comme un refus fondamental et systématique de l'idée d'instauration d'une quelconque rupture entre l'homme et son semblable. L'humain soutient un rapport vital avec l'humain.

#### c) L'organisation techno-économique *A*

Certaines constantes dans la vie économique des différentes sociétés de l'Afrique Noire traditionnelle témoignent, à travers la diversité des modèles matériels imposés par la diversité des milieux naturels, de l'unité et de l'esprit propre de la civilisation négro-africaine à ce niveau. L'homme africain ne s'estime pas le maître de la création. La création et lui participent à un même équilibre cosmique. Il ne s'avise donc ni d'assujétir l'univers pour son confort, ni de le modeler à sa propre image. Loin d'enlever quoi que ce soit à la nature par force et d'une façon autoritaire et anarchique, il ne s'autorise qu'à lui faire des emprunts discrets qu'il rembourse aussitôt par des actes sacrificiels.

La terre en premier lieu n'est pas l'objet d'une appropriation individuelle; elle n'appartient ni au roi, si puissant soit-il, ni à une famille élémentaire particulière; une propriété foncière pouvant conduire à la vente ou à quelque autre mode d'aliénation de la terre semble avoir été totalement ignorée dans toute

l'Afrique Noire traditionnelle. Il y a uniquement usufruit collectif de la terre. Le patriarche de la communauté clanique ou tribale en est le gérant-doyen et le responsable qui veille à la sauvegarde du patrimoine foncier légué par les ancêtres. C'est que "l'homme, dit-on, n'a pas créé la terre"; il ne peut donc ni l'acheter, ni la vendre, ni l'aliéner de quelque manière que ce soit; il n'en est que le dépositaire provisoire. Un proverbe ivoirien dit à ce sujet: "Ce n'est pas l'homme qui est le maître de la terre, c'est la terre qui est le maître de l'homme".

Du côté des peuples pasteurs, tous les ethnologues qui ont étudié les coutumes des tribus pastorales de l'Afrique orientale ont été surpris de la façon dont l'homme noir de ces régions traite le bétail: un véritable lien affectif unit l'homme à ses bêtes et empêche véritablement le propriétaire d'un troupeau de tuer un animal pour satisfaire sa faim ou de le vendre. Chez les Ba-Ila même, chaque homme a un boeuf qu'il traite à la manière d'un favori: l'animal dort dans sa hutte et porte son nom; quand le propriétaire meurt, la peau de la bête lui sert de linceul.

Avec ce modèle de socialisme primitif, nous sommes en présence d'un troisième palésuma de l'Afrique Noire traditionnelle. Cette attitude économique peut être traduite négativement comme un refus de l'esprit d'appropriation individuelle, d'exploitation systématique et d'asservissement à soi des richesses disponibles et d'une manière générale, de toutes les réalités existantes. L'idée de thésauriser en s'appropriant les ressources qu'offre la nature et en exploitant le cas échéant d'autres personnes n'a donc jamais pu investir la mentalité de l'Afrique Noire traditionnelle. Cet esprit socialiste inspirait par ailleurs les méthodes de travail: en Afrique Noire, les grands travaux ont toujours été collectifs et les sociétés de travaux horticoles, qui souvent se confondaient avec les classes d'âge, se sont rencontrées partout.

De la sorte, dans ces sociétés qui pourtant connaissaient un certain degré ou une certaine forme de division et d'hierarchie sociale, prévalaient la mise en commun des ressources naturelles, le partage communautaire du fruit du labour collectif, l'entraide, la coopération et la solidarité sociales. Dans certains cas comme en particulier chez les Pahouins que nous étudions dans ce travail, la recherche de l'égalitarisme social confinait à l'obsession: en effet non seulement il y avait des mécanismes sociaux de contrôle qui équilibraient, dans le sens de la limitation, la fortune des individus par rapport au niveau de l'ensemble, mais encore

une sévère accusation de sorcellerie maléfique frappaient tous ceux qui s'avaient de transgresser l'éthique sociale en accumulant pour leur seul profit personnel une trop grande quantité de richesses.

#### d) La nature du pouvoir politique

Le négro-africain, se sachant partie intégrante mais non privilégiée du cosmos, n'a élaboré aucune technique d'exploitation, de domestication ou d'appropriation de l'univers ambiant. La nature du pouvoir politique s'en ressent à travers toute l'Afrique Noire précoloniale. A la tête des Royaumes ou des Empires a toujours régné un personnage sacré, souvent considéré comme un être divin, et appartenant à la dynastie fondatrice du royaume. Si ce monarque préside aux destinées de la nation, s'il vit à l'écart de ses sujets, dans une enceinte sacrée de sa capitale, et si, bien souvent aussi, il est interdit au peuple de le voir et de lui parler, cette auréole de prestige ne doit cependant pas masquer la structure essentiellement démocratique du pouvoir traditionnel en Afrique Noire. Partout dans ce continent, on a vu un pouvoir central limité, voire ligoté, par des organismes plus ou moins représentatifs de l'ensemble de la population.

Ainsi chez les Ashanti, le roi est loin d'être un monarque absolu; son pouvoir est contrôlé par un conseil comprenant la reine-mère (le deuxième personnage du royaume), les chefs de provinces et le chef de l'armée. Pour les questions qui concernent la politique étrangère, c'est toujours à ce conseil qu'il appartient de prendre les décisions. Les Bantous occidentaux, qui ont disposé d'un gouvernement supérieurement organisé, connaissaient une hiérarchie de ministres présidés par le roi. Aux côtés de ce conseil ministériel qui comprenait un premier ministre, un ministre de la guerre, les quatre représentants des quatre provinces du royaume, et deux femmes (les filles des rois précédents), il existait toute une hiérarchie d'innombrables fonctionnaires de la cour, de représentants des professions, de corporations et de sous-tribus (dont les Pygmées) qui tous avaient chacun son moment de parler au conseil. L'une des deux femmes qui faisaient partie du conseil décidait de la guerre et de la paix, et par ailleurs, la situation de la reine-mère était considérée comme supérieure à celle du roi. Enfin pour toutes les nominations au ministère et aux diverses charges, c'est toujours l'opinion publique qui l'emportait, parfois en opposition avec les vœux exprimés par le roi.

La monarchie constitutionnelle Mossi nous offre un autre exemple de cette inspiration fondamentalement démocratique du pouvoir traditionnel en Afrique Noire: le Moro Naba est élu par un "collège électoral" composé de quatre dignitaires et il est investi par un premier ministre qui n'est pas issu de la noblesse; trois autres dignitaires assistent le souverain, chacun d'eux étant par ailleurs chargé de l'administration d'une région; l'un de ces dignitaires, le Rassam Naba, le ministre des finances, est chef des Esclaves et d'origine esclave lui-même.

Il en a été ainsi à travers toute l'Afrique Noire précoloniale; ce sont les conseils qui gouvernent à l'ombre du trône; parfois la vie du souverain est à leur merci. Dans les groupes où le pouvoir politique n'était pas organisé en une structure nette, les problèmes intéressant la vie collective sont traités, au niveau des clans ou des familles, dans les séances de "palabre" qui ont suscité l'admiration des observateurs étrangers et où tout le monde a droit à la parole et doit être écouté.

Ce nouveau paldeuma est, somme toute, un autre biais par lequel s'appréhende l'éthique de la personnalité chez les Africains. Si l'autre ne peut jamais être conçu comme un étranger que l'on peut garder à distance de soi, parce qu'il ne soutiendrait pas un lien fondamental et vital avec soi, il va de soi en même temps qu'on ne puisse le considérer comme objet possible de domination ou d'exploitation. L'intercommunion des personnes à une échelle sans cesse grandissante, parce qu'elle est la seule condition de la réalisation de l'individu comme du groupe, exclut de soi tout autoritarisme dans les rapports interindividuels et toute dictature dans la vie sociale pour proposer une éthique de corresponsabilité, de dialogue et de respect mutuel.

A ce niveau d'analyse, et pour corroborer nos précédentes assertions, il convient sans doute de dire un mot de ce qu'ont été les rapports des Africains avec les étrangers. Par le terme "étranger" ici, nous désignons toute personne qui n'est pas originaire d'un groupe donné ou qui appartient à une autre race ou civilisation.

Les différentes régions de l'Afrique Noire ont été le théâtre de nombreuses migrations dirigées dans tous les sens. Aussi de nombreux groupes, surtout à l'intérieur du continent, ont été mis en contact les uns avec les autres. Récemment, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'expansion européenne, les populations africaines se sont affrontées aux peuples d'autres continents. L'histoire de ces différent

contacts ne permet de déceler aucune trace de xénophobie chez les Négro-Africains; au contraire, l'esprit d'hospitalité, l'idéal de vie communautaire, l'acceptation de la personnalité de l'autre, le rejet systématique de toute visée d'assimilation à soi ou d'assujettissement, ont toujours inspiré les peuples africains dans leurs rapports entre eux comme avec les étrangers.

Au VIII<sup>e</sup> siècle, il s'est produit dans la vie de l'Empire du Ghana, une situation particulièrement éclairante à ce sujet. Ghana, la capitale de l'Empire, ville cosmopolite et internationale dont le commerce actif alimentait en or les pays islamiques et européens, comprenait deux quartiers dont l'un était habité par les commerçants judéo-chrétiens et arabes. Ainsi, à une époque où les Musulmans ne respiraient que conquête, le roi du Ghana et son peuple, bien qu'ayant leur propre religion et écoeurés par les visées expansionnistes des partisans de Mahomet, toléraient cependant la présence de l'Islam dans leur territoire. Des exemples de ce genre tirés de l'histoire aussi bien structurelle qu'événementielle de l'Afrique Noire peuvent être multipliés à l'infini: tous concourent à démontrer que les Africains n'ont jamais rêvé, à aucune époque de leur histoire, de modeler le monde humain et naturel de leur entourage sur leur propre image.

La nature de l'esclavage en Afrique Noire traditionnelle est de nature à corroborer ces conclusions que nous tirons de l'analyse des réalités socio-culturelles des peuples africains. Les esclaves, là où ils se rencontraient en Afrique (certaines sociétés comme les Pahouins avaient systématiquement refusé l'institution) n'ont souvent été esclaves que de nom; alors que l'esclave dans l'antiquité gréco-romaine n'avait aucun statut juridique ni aucun droit civil, l'esclave en Afrique Noire a toujours été rapidement assimilé à la société de ses maîtres, au point qu'après la première génération, son statut ancillaire même au plan nominal disparaissait. Dans le même Empire du Ghana, au VIII<sup>e</sup> siècle, une armée Omeyyade d'Afrique du Nord, envoyée pour s'emparer de Ghana, échoua; mais les survivants, loin d'être exterminés ou asservis, reçurent l'autorisation de s'installer dans l'Empire pour y jouir des mêmes conditions de vie que les citoyens aborigènes. Dans les cas où, comme dans l'ancien Sénégal ou l'Empire Kossi, les esclaves formaient une caste, leur sort était souvent meilleur que celui des hommes libres, de sorte qu'une révolution sociale ne pouvait jamais provenir d'eux. Chez les Mossi et dans le royaume de Cayor en particulier, les esclaves étaient commandés par un des leurs et constituaient le gros de



l'infanterie, ce qui fait que la sécurité du régime était entre leurs mains.

Enfin, avant de clore la présentation de ces paléontologues de l'Afrique Noire à partir desquels nous ferons surgir notre hypothèse du concept qui définit la civilisation négro-africaine, nous illustrons ce qu'on peut appeler "la vision du monde des Noirs" en présentant le surprenant phénomène du dualisme sexuel qui se rencontre chez tous les peuples africains. Ce phénomène, dont nous serons amené à faire une analyse systématique dans le corps de la recherche, consiste d'abord en ce que tout être connu dans n'importe quel règne, appartient obligatoirement à l'une ou l'autre des deux classes sexuelles mâle et femelle, cependant que les facteurs proprement anatomophysologiques servent très rarement de fondement à cette classification, et en ce que toute réalité, pour être viable doit, en plus du fait d'être sexuée, renfermer en elle le principe sexuel opposé à son genre. Le phénomène du dualisme sexuel, qui préside même à la structuration de l'espace-temps, permet de dire que la sexualité imprègne tout en Afrique Noire.

A l'aide de tous ces éléments, nous allons pouvoir à présent proposer la nature de cet ethos culturel de la civilisation négro-africaine, et voir ce que peut être ce principe unique qui est sous-jacent aux paléontologues que nous venons de passer en revue et qui explique leur interdépendance.

#### 7) L'hypothèse de la nature de l'ethos culturel du monde négro-africain

Il y a une double tâche à s'imposer pour la définition de ce concept dans le cadre d'une civilisation concrète. Il faut en effet, en découvrant le système métaphysique qui sous-tend les diverses manifestations socio-culturelles caractéristiques de la vie des groupes en question, partir de cette ontologie fondamentale qui permet une interprétation cohérente, originale et unifiante de l'univers pour aboutir à ses projections sociales en montrant comment les institutions et les diverses conduites culturellement modelées d'une société invitent l'homme, dans ses rapports avec toutes les réalités connues, à un style de démarche inspiré dans ses grandes lignes par la vision du monde commune au groupe.

Compte tenu de ce schéma méthodologique, il nous est loisible de proposer notre hypothèse en commençant par dire que la civilisation négro-africaine nous semble construite sur une métaphysique de l'être qu'on peut appréhender comme une vision symbiotique de l'être sur le double plan existentiel et fonctionnel. Par là nous voulons dire que, selon la mentalité de l'Afrique Noire, et dans le cadre de l'analyse théorique que nous avons faite du concept de civilisation, l'être n'est pas individué, mais n'existe et n'est efficient que dans la mesure où il est intégré, de proche en proche et dans l'ordre des phénomènes considérés, à l'ensemble de l'édifice cosmique. Tout comme en écologie, un peuplement ou une population ne se conçoit pas en dehors du milieu dont il dépend étroitement et qui lui donne vie, consistance et subsistance, de même, dans l'ontologie négro-africaine, loin que l'être puisse être considéré, sous un quelconque rapport, comme isolable de tout le reste, parce que constituant une entité irréductiblement renfermée dans la pure identité avec soi, il apparaît plutôt comme fondamentalement et existentiellement relié à l'univers ambiant et de proche en proche, à tout le cosmos. En d'autres termes, il n'existe pas chez les Nègres l'idée d'une réalité quelconque qui ne pourrait être considérée qu'en soi et pour soi, en raison de sa signification et de sa valeur intrinsèques; dans toutes les dimensions de son être, elle ne soutient aucun moment de rupture avec les autres réalités de la sphère considérée; elle n'existe et ne se laisse appréhender que comme l'un des fils de l'immense trame que constitue l'univers.

L'édifice cosmique, dans cette vision du monde négro-africaine, se présente donc comme une vaste fresque architecturale où chaque être connu est considéré, non pour ce qu'il est en soi, mais selon la place qu'il occupe dans le système; de la sorte, il contribue, au sein de l'ensemble fonctionnel qu'est le cosmos, et à la mesure des potentialités inhérentes en lui, à l'équilibre général de l'univers. C'est pourquoi tout acte inapproprié, qu'il soit positif en poussant le sujet, par une manipulation fautive d'une réalité quelconque, à briser ou tout simplement à mettre en danger le lien qui attache cette dernière à l'univers ambiant, ou qu'il soit négatif en ce sens qu'en se rendant coupable d'une omission, on n'insère pas la réalité concernée dans la place qui lui est dévolue dans le système cosmique, tout acte inapproprié est toujours propre à provoquer l'instabilité de l'univers et donc de donner lieu à des perturbations dans les sphères concernées de cette mécanique d'ensemble. Dès lors, il n'est plus permis de s'étonner, ni que l'Afrique Noire

soit la terre d'élection des interdits concernant toutes les réalités connues, toutes les sphères de la vie individuelle et sociale et tous les domaines de l'univers, ni que ces interdits fonctionnent d'une façon mécanique, en ce sens que la violation, délibérée ou involontaire, consciente ou commise à son insu, est toujours suivie des conséquences appropriées, ni de la pléthore des rites expiatoires et purificateurs que l'on peut rencontrer chez un peuple comme les Pahouins.

Une telle ontologie part donc du fait que l'être existe, et jouit d'un statut particulier, celui attaché à la place qu'il occupe au sein de l'univers. De la sorte, la question ontologique dans la philosophie négro-africaine ne sera jamais celle de savoir si quelque chose existe et quoi, mais celle de connaître le lien vital et fondamental par lequel l'être se rattache aux êtres et lui permet de se manifester en tant qu'être; à ce titre, le modèle philosophique occidental du cogito cartésien est on ne peut plus, opposé à la vision du monde du négro-africain: Descartes, en définissant son intuition du cogito, prétendait saisir, au sein d'un monde dont l'existence était provisoirement révoquée en doute, une vérité première qui serait l'existence d'une chose pensante, c'est-à-dire sa propre individualité, saisie donc en dehors du reste de l'univers.

Si l'on considère maintenant les projections de cette métaphysique de l'être sur les réalités socio-culturelles, il semble qu'on puisse définir l'ethos culturel de la civilisation négro-africaine comme un idéal de réciprocité démocratique. Par là nous voulons dire que les rapports effectifs du négro-africain avec toutes les réalités existantes de l'univers, en partant de l'ordre minéral pour s'élever jusqu'à l'ordre humain, sont caractérisés par l'absence d'un propos délibéré de mise à distance de soi, d'ignorance systématique, d'assujettissement ou d'exploitation. La nature de tous les modèles socio-culturels dont l'analyse, à travers les diverses sociétés africaines, nous a permis d'élaborer le concept que nous sommes en train d'exposer, le démontre aisément. L'idée que tout ce qui existe contribue à l'équilibre général du cosmos a toujours présidé aux conduites du Noir envers quoi que ce soit dans l'univers et lui a interdit du coup d'élaborer des modèles institutionnels et comportementaux d'appropriation, d'asservissement et de manipulation anarchique ou capricieuse de n'importe quelle réalité existante.

Vision symbiotique de l'être sur le plan de l'ontologie fondamentale, et réciprocité démocratique sur le plan de ses projections sur les structures socio-culturelles: tel est le concept

que, à titre d'hypothèse, nous proposons comme constituant l'essence de la civilisation négro-africaine. Cet ethos culturel de l'Afrique Noire ainsi défini doit donc, dans le cadre de nos analyses théoriques de la réalité de l'intégration culturelle, nous servir de base pour l'appréhension et l'analyse des modèles socio-culturels de la civilisation noire. La sexualité nous étant apparue, dès l'exposé liminaire de notre étude, comme constituant, non une part dans l'homme, mais une dimension de tout l'humain, de sorte qu'elle est l'un des moyens par lesquels une société exprime ce qu'elle est et veut être, c'est à l'intérieur de cette hypothèse que nous saisirons le sens profond de la vie sexuelle dans l'Afrique traditionnelle.

Mais l'entreprise d'élaboration d'une hypothèse de recherche ne s'arrête pas dès lors qu'on a proposé cette dernière, de sorte que, pour peu qu'elle apparaisse vraisemblable, l'on pourrait poursuivre son labeur dans une sorte de béatitude intellectuelle. Le chercheur doit encore, pour assurer à sa thèse quelque consistance, s'imposer comme autre tâche de confronter ses idées aux travaux de différents auteurs. Il lui faut de cette façon à la fois faire état des diverses hypothèses qui ont pu être avancées pour présider à des investigations se rapportant au sujet qu'il traite, et, en une démarche qui emprunte à la prolepse de la rhétorique classique, prévoir les objections que son hypothèse est susceptible de susciter et y répondre d'avance.

Eu égard à la nécessité et à la nature de cette démarche critique, notre hypothèse nous semble devoir être confrontée en tout premier lieu à celle du concept de force vitale, proposée il y a une trentaine d'années comme constituant l'essence de la civilisation négro-africaine. Le Père Tempels, qui l'a introduite et en a fait une étude systématique dans son ouvrage "La philosophie Bantoue", l'avait, comme le titre l'indique, définie par rapport à la sous-région des Bantous. Ce travail, qui représente la première tentative de définition rigoureuse de la vision du monde chez un groupe africain, a suscité un immense enthousiasme chez les intellectuels d'Afrique Noire. L'usage qu'on en a fait à travers tout le continent pour en interpréter les phénomènes socio-culturels permet d'en extrapoler les thèses à l'ensemble du monde négro-africain. L'auteur lui-même, du reste, pense que cette philosophie bantoue de la force vitale serait la philosophie commune de tous les peuples primitifs et vivant encore une structure sociale de type clanique. Il trouve une corroboration de cette assertion dans le témoignage du Pr Herskovits qui avait découvert un système ontologique identi-

que sous-jacent à la culture de plusieurs peuples d'Afrique et du nouveau Monde.

Le P. Tempels, postulant à la base de tout groupe social un système logique et une philosophie positive et complète de l'univers, se propose d'en définir la nature chez les Bantou: "Je me flatte, écrit-il, de pouvoir convaincre mes lecteurs qu'une vraie philosophie peut exister chez l'indigène et qu'il y a lieu de la chercher"(p.24). Même si, chez les Bantou, et plus généralement chez tous les peuples primitifs, les principes de base qui composent un tel système sont relativement simples, ils n'en dérivent pas moins d'une ontologie logiquement cohérente. Pour atteindre cette conception monolithique de l'univers, ce système métaphysique sous-jacent aux diverses manifestations de la culture bantoue, l'auteur entend partir de l'ethnologie; toutefois cette dernière, pour ne pas dégénérer en un vain folklore, doit être épaulée par une analyse philosophique rigoureuse.

L'hypothèse que l'auteur propose sur cette base théorique générale est que la conception de la vie chez les Bantou est centrée sur une seule valeur: la force vitale. Les langues des Noirs ne sont toutes qu'un vaste système de variations autour de ce concept-clé; la vie, la force, vivre fort, énergie vitale...sont autant de termes et d'expressions qui saturent le langage et la pensée des Africains et procurent une cohérence aux faits et gestes de leur comportement quotidien. Chacun des êtres de l'univers, esprit, corps animé ou inorganique, a sa force vitale propre; de la sorte, la force se trouve indissociablement liée à l'être; l'être est ce qui possède de la force; l'être est force.

Par ailleurs, cette notion de force qui constitue l'essence de l'être, n'est pas une entité statique; elle est perpétuellement en passe, comme la matière dans le système du matérialisme dialectique, de devenir autre, non toutefois sous le rapport de la nature; mais sous celui de l'intensité. Ce statut fluctuant de l'être quant à la quantité de la force dont il dispose, provient de ce que l'édifice cosmique, conçu comme un ensemble rigoureusement hiérarchisé de forces, constitue une immense arène où se déroule perpétuellement le jeu de l'interaction des forces. En effet tous les êtres sont intimement liés les uns aux autres au point que le mouvement de l'un se répercute sur les autres; une force inférieure ne peut toutefois, par elle seule, agir sur une force supérieure; pour qu'elle soit capable de le faire, il faut qu'elle soit manipulée par une force au moins égale à celle qu'on veut influencer, car l'une de

caractéristiques de ces forces est qu'elles sont additives.

L'auteur pense pouvoir trouver l'explication du phénomène totémique en Afrique Noire dans cette hiérarchie et cette interaction des forces: l'adoption, par un groupe humain, d'une caractéristique d'un groupe inférieur s'expliquerait par l'analogie fondée sur la place relative occupée par chacun de ces groupes dans sa propre classe; ainsi une société secrète qui adopte comme emblème la panthère s'attribue dans la société des hommes, le rang que la bête occupe, en raison de sa force vitale, dans l'échelle des classes d'animaux. Le P. Tempels pense de même que la place faite par l'homme noir à l'homme blanc comme aîné, découle logiquement de ce système ontologique: le blanc, vainqueur des grandes forces naturelles par son habileté technologique, est considéré comme disposant d'une énergie vitale supérieure à celle du Noir.

L'hypothèse du P. Tempels de la force vitale comme constituant l'assise fondamentale de la pensée philosophique bantoue a fait immensément fortune; la large utilisation qui en est faite encore de nos jours, et le fait qu'elle n'ait jamais été l'objet d'une critique ou d'une réfutation vraiment systématiques sont de nature à laisser croire qu'il s'agit là d'un acquis définitif. Mr Alioune Diop, préfaçant l'ouvrage du P. Tempels à sa seconde réédition, écrivait: "Voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue avec lui". Mr Fernand Bézy de son côté, dans un article: "Les structures de la société archaïque" (Le Nouveau Dossier de l'Afrique, Marabout-Université, 1971) interprète, en termes de flux vital, concept voisin de celui d'énergie vitale et dans lequel l'auteur voit, à la suite du P. Tempels, le fondement même de l'ontologie bantoue, les structures religieuses et socio-politiques de l'Afrique Noire. Il convient de signaler encore que Cheik Anta Diop, dans "l'Unité culturelle de l'Afrique Noire" se sert de conceptions identiques pour interpréter les règles relatives, chez les Africains, à la Royauté et à la zoolâtrie. Enfin de très nombreux auteurs ont cru pouvoir imputer à la mentalité africaine en tant qu'elle est régie par une vision du monde de l'énergie vitale, la rapidité et la facilité avec lesquelles l'homme africain a accueilli et assimilé la religion des missionnaires et les canons culturels du monde occidental.

L'ouvrage du P. Tempels doit cette heureuse fortune surtout au fait qu'il offrait une théorie séduisante au jeune mouve-

ment "Présence Africaine" au moment où celui-ci, s'efforçant de poursuivre le programme de réhabilitation de la civilisation négro-africaine inauguré par Dubois et les Congrès Panafricains, était désireux de donner à ce programme une assise doctrinale grâce à la publication d'ouvrages jugés pertinents ad hoc. C'est ainsi que la "Philosophie Bantoue" fut publiée avec "Nations nègres et Culture". Mais que penser de cette hypothèse de l'énergie vitale ?

Il convient d'abord de savoir gré au P. Tempels d'avoir osé le premier, affirmer et systématiser en un corps d'idées, la pensée d'une logique cohérente sous-jacente à l'organisation sociale et au comportement quotidien des Négro-africains. L'entreprise apparaît presque héroïque si l'on considère qu'elle se situe à l'époque du temps fort de la colonisation et de l'action missionnaire, l'une et l'autre opérant selon les modalités inspirées par les théories de l'évolutionnisme unilinéaire dont la pensée anthropologique, surtout en France, était loin de s'être encore complètement débarrassée. Une vingtaine d'années seulement avant la parution de la "Philosophie Bantoue" Lévy-Brühl, voulant élucider le problème des équivalents primitifs des concepts tels que ceux de causalité, de loi logique et de contradiction, n'avait-il pas découvert un modèle spécifique de mentalité primitive indifférente à la logique des civilisés? D'après les thèses de cet auteur dont le nom avait retenti dans tout l'univers de la recherche anthropologique, la pensée primitive, sans être anti-logique, est prélogique, en ce sens qu'elle confond totalement les processus logiques et non logiques; elle ne tient nul compte du principe de contradiction et quant à celui de causalité, les causes ne comptent pas pour elle. Plus près de nous dans le temps, Mr Aubin, médecin des Hôpitaux psychiatriques, écrivant cette fois-ci pour le compte spécifique des Noirs d'Afrique, déclare: "Les indigènes de l'Afrique Noire se rapprochent encore dans une large mesure de la "mentalité primitive": chez eux, les besoins physiques (nutrition, sexualité) prennent une place de tout premier plan; la vivacité de leurs émotions et leur courte durée, l'indigence de leur activité intellectuelle, les font vivre surtout dans le présent, comme les enfants. Sensations et mouvements résument le plus clair de leur existence et conditionnent leur comportement impulsif (explosif et chaotique); leur idéation, faite surtout d'images concrètes, à peine reliées par de fragiles liens logiques, se dissocie facilement et facilite la production d'illusions et d'hallucinations, mais elle ne permet l'édification que de thèmes variés et simples"(1).

(1) Manuel de Psychiatrie, A.U.F., 1965, p.388

En égard à cette image stéréotypée du primitif en général, et du Noir en particulier, image qui avait fini par investir la mentalité occidentale, aussi bien populaire que scientifique, la "Philosophie Bantou" ne peut manquer de susciter une certaine admiration. Par ailleurs, le P. Tempels a eu le mérite d'éviter de s'en tenir à l'aspect de la brute matérialité des phénomènes sociaux chez les Bantou; son but était de rechercher, par-delà les structures sociales et les comportements, la vision du monde qui les sous-tend, les explique, les unifie et leur confère une logique interne. L'hypothèse de la force vitale répondait avec satisfaction à cet objectif.

Mais lorsque, une trentaine d'années après sa parution, on relit l'ouvrage du P. Tempels, avec une froide objectivité scientifique, il est difficile d'attribuer le grand succès qu'il a connu à autre chose qu'à l'atmosphère d'effervescence intellectuelle et politique qui, à cette époque, marquait le jeune nationalisme africain à la recherche de bases doctrinales et qui de ce fait, l'exposait à tout vent de théories. Cela peut fort bien se comprendre. Mais ce qui en revanche ne se comprend pas ou se comprend difficilement, c'est que les thèses de cet ouvrage n'aient pas été jusqu'à présent l'objet de vigoureuses réfutations et que les essais de critique qu'elles ont suscités n'aient pas, dans la mesure de leur validité, ou tout au moins afin d'inciter à la recherche, bénéficié d'une large diffusion dans les milieux intellectuels africains. C'est que l'hypothèse du P. Tempels d'une philosophie bantoue axée sur la notion de force vitale apparaît comme irrecevable.

Sur le plan "idéologique" d'abord, l'auteur pouvait s'illusionner ou mieux donner l'illusion d'avoir quitté le sillage de l'évolutionnisme tracé par ses devanciers: anthropologues, missionnaires, explorateurs, pacificateurs... En fait son travail est saturé de thèses évolutionnistes. Le P. Tempels pense que l'ontologie qu'il a découverte chez les Bantou pourrait fort bien être celle de tous les primitifs et de tous les peuples claniques. De cette façon, la philosophie bantoue serait, non une vision du monde propre aux Africains, issue de leur tempérament, modelée par leur histoire, éprouvée par leur adaptation au milieu naturel ambiant et objectivée dans leurs structures socio-culturelles, mais un des stades de maturation inscrits dans les gènes de l'humanité, dépassé depuis longtemps par les peuples civilisés et vécu encore par tous les non-civilisés.

La seule différence entre le P. Tempels et les tenants de l'évolutionnisme unilinéaire classique, une différence qui rend



extrêmement dangereuses les thèses contenues dans "la Philosophie Bantoue" est que les primitifs de notre auteur ne sont pas simplement des attardés dans le mouvement général de l'évolution de l'humanité, des hommes "primordiaux" en qui les peuples évolués peuvent voir l'image de leurs ancêtres les plus lointains, mais des êtres dégénérés; en effet, alors que les primitifs de Morgan ou de Tylor sont destinés à évoluer naturellement selon la dynamique inscrite dans la vie des sociétés humaines, en parcourant chacune de toutes les étapes déjà franchies par la civilisation occidentale, ceux du Père Tempels ont besoin d'une chirurgie culturelle: car, partis d'une révélation originelle saine, ils se sont engagés par la suite sur la fausse piste des déductions rationnelles erronées: "L'évolution partant d'une philosophie simple et passant par la conclusion erronée de l'interaction ontologique des forces, vers des cas d'application "magique" toujours plus factices et compliquées, semble constituer, déclare l'auteur, la trace commune de l'histoire de la pensée, des autres peuples bantou, et peut-être bien de tous les peuples primitifs"(p.129); c'est pourquoi "il nous faut remonter vers les sources jusqu'au point où l'évolution des primitifs s'est engagée dans une voie fautive par des déductions erronées, et depuis ce point de départ valable, reconstruire une civilisation bantoue"(p.141).

Cette intervention chirurgicale consistera à retrouver la révélation primordiale, tâche du reste très facile, et lui faire trouver son achèvement total dans la philosophie chrétienne, la seule philosophie universellement humaine et qui sous-tend la culture occidentale. "Dans ses pires déviations et dégénérescences, l'ontologie originelle bantoue se retrace aisément"(p.143). Puisque le souci unique du P. Tempels est d'aider tous ceux qui, missionnaires ou coloniaux, ont mission de civilisateurs auprès des Noirs, ceux-là à qui seuls est destiné l'ouvrage, doivent savoir "qu'il n'est qu'un système de philosophie complet fournissant une explication satisfaisante à tous les problèmes de la vie: c'est la philosophie chrétienne"; et ceci est une vérité tellement aveuglante qu'"il est inouï que l'on doive se remettre en campagne pour faire accepter par les hommes de la race blanche que la philosophie chrétienne et ses fondements, la loi naturelle et la philosophie universellement humaine se trouvent à la base de la culture occidentale"(p.153). Partant de cette façon sur la base d'un refus du relativisme culturel et se voulant au service d'une cause, l'expansion de la civilisation occidentale par le biais de la religion chrétienne, la "Philosophie Bantoue" ne remplit pas les conditions fondamentales à une recherche

scientifique pleinement valide.

Sur le terrain propre de l'ethnologie, les faiblesses de l'ouvrage sont manifestes. La confusion que fait constamment l'auteur entre ontologie, religion, philosophie, magie... est très regrettable et irrite le lecteur à chaque page; le P. Tempels semble employer indifféremment l'un ou l'autre de ces termes au point qu'ils paraissent interchangeable et synonymes; c'est ainsi qu'il trouve chez les Bantous une philosophie universellement magique dominant leur pensée. Plus grave encore est le fait que l'hypothèse de la force vitale est déduite, non à partir de l'examen minutieux des niveaux stratégiques de la culture des Bantou, mais de bases extrêmement fragiles et très peu significatives comme la prétendue récurrence sur les lèvres des Bantou de mots exprimant l'idée de force vitale; cette ontologie de l'énergie vitale semble de ce fait avoir été lâchée gratuitement de l'arsenal céleste des systèmes métaphysiques sur le peuple bantou: il ne s'agit pas d'une tradition vivante qui s'est éprouvée au cours de l'histoire de ce groupe; bien plus encore les Bantou, en adoptant arbitrairement l'ontologie de la force vitale, ont abandonné la vérité première qui leur a été octroyée par une divinité bienveillante au profit de ce tissu de fausses déductions.

Quant à l'hypothèse elle-même de force vitale, elle ne peut se soutenir. D'abord elle apparaît comme arbitrairement attribuée aux Bantous; s'il s'agit d'une notion accusant une fréquence significative dans le langage, il n'y a pas lieu ni de choisir ce concept plutôt qu'un autre dans les langues bantou (il faudrait même au contraire l'abandonner pour cette raison au profit par exemple du phénomène de la bipolarité sexuelle), ni d'imputer aux seuls Bantous le substrat métaphysique sur lequel elle repose, ni même de l'attribuer plus aux Bantous qu'à de nombreux autres peuples. "Nous n'avons pas remarqué pour notre part, écrit Mr Eboussi à ce propos, une récurrence significative des mots désignant la force dans les langues bantoues. Aucune allusion à elle dans les salutations, les formules de condoléances; par contre nous n'avons cessé d'être frappé de sa fréquence dans le langage quotidien des "grandes puissances". Ne parle-t-on pas volontiers des forces spirituelles et morales, de la force des choses, de la force de l'âge, des puissances temporelles et spirituelles, de la puissance industrielle, etc... Autant de locutions qui ont cours en d'autres idiomes".

Sous le rapport de la métaphysique de l'énergie vitale, c'est la presque totalité des penseurs de l'antiquité grecque qui seraient bantou, et sûrement plus bantou que les Bantou d'Afrique:

Thalès, Héraclite et Plotin à leur suite, ne posaient-ils pas le principe d'un univers matériel qu'une sorte d'Energie omniprésente, partout agissante, traverse et anime ? Aristote, s'affrontant au problème de l'un et du multiple, ne pose-t-il pas une matière, substrat du changement, privée de la forme qu'elle contient en puissance, et une forme qui est à la fois moteur et finalité ? L'acte étant meilleur que la puissance, et dans l'échelle des êtres, l'acte pur, Dieu, possédant le plus haut degré de perfection, toute la philosophie d'Aristote ne tend-elle pas de ce fait à nous montrer la nature entière comme une puissance qui déploie un immense effort pour aller vers son accomplissement total ?

Enfin de nombreux autres peuples, dans le cadre d'une pensée collective, ont vécu et vivent encore la notion de force d'une façon bien plus significative que les Bantou. Le mot "mana" commun à toutes les langues mélanésiennes et polynésiennes, subsume une foule d'idées: le mana est force; c'est la force par excellence; elle constitue l'efficacité propre des choses et corrobore leur action mécanique sans toutefois se substituer à elle; tout être est efficient grâce au mana. Des notions de ce genre se rencontrent dans les régions voisines: le kramât chez les Malayo-Polynésiens, le deng, l'orenda chez les peuples d'Amérique du Nord...

Or toutes ces notions se rencontrent toujours dans le cadre d'un système opératoire spécifique. Le mana, et ses équivalents chez les peuples voisins, sont opérants dans la seule sphère de la magie. Le mana est la force du magicien; c'est lui qui fait

des êtres spirituels, que ce soit les âmes des ancêtres ou les esprits de la nature, des êtres magiques; aussi les noms des spécialistes de la magie sont des composés du mot mana. En Polynésie, où le système des cadeaux contractuels constitue ce que Herskovits appellerait le "foyer culturel", de la vie sociale, les choses échangées au potlatch sont douées d'une force intrinsèque qui les pousse à être données et à être rendues: chacune des choses précieuses qui entrent dans ce système de dons et contre-dons a son individualité propre: elle est dotée d'un nom, de qualités, d'un pouvoir et d'une vertu productrice. Vécue ainsi au plan des représentations collectives, la notion de force apparaît comme indissociable du cadre opératoire qui constitue son lieu d'exercice.

Cette constatation constitue l'une des grandes faiblesses de l'hypothèse du P. Tempels, et à notre sens, la plus grande. Il ne nous gênerait nullement que, pour autant que les bases ethnologiques le permettraient, les Bantou puissent être cités,

à côté de beaucoup d'autres peuples, comme ayant une vision du monde basée sur la notion de force vitale; mais le tout serait de montrer l'assise opératoire de cette conception de l'univers. Une force n'est force que parce qu'elle agit; si donc le concept d'énergie vitale est conçu comme caractérisant la vision globale du monde chez un peuple, il doit forcément être téléologique: si la conception aristotélicienne du monde est dominée par le "dunamis" ou l'"energeia", c'est en raison de l'effort que fait la nature pour faire parvenir la nature dans le domaine de la pensée et de l'intelligence. Si les peuples mélanésiens et polynésiens vivent la notion de force dans un segment de leur vie culturelle, c'est pour permettre, par-delà la fin propre de l'action magique qui est d'influencer à distance, le déroulement harmonieux de leur économie de dons et contre-dons. Tandis que le P. Tempels, même s'il parle confusément de philosophie magique en exposant cette ontologie de l'interaction de toutes les forces vitales, ne rend pas compte du cadre opératoire qui constitue le lieu d'exercice et surtout la finalité de cette énergie vitale. Le peu de choses qu'on pourrait ainsi sauver du système de notre auteur, à savoir cette interaction de toutes les forces vitales, est rendu de ce fait incompréhensible.

Enfin les applications pratiques que le P. Tempels et tant d'autres ont pensé pouvoir faire de cette hypothèse de force vitale dans la vie concrète des Bantou et de tous les Nôgro-Africains sont difficilement acceptables et de nature à masquer dangereusement certaines réalités. Affirmer par exemple que le Noir a accueilli le Blanc comme aîné parce que ce dernier disposait d'une force vitale supérieure, ce qui expliquerait l'adoption facile par l'Afrique Noire de la religion et des modèles socio-culturels des Blancs, c'est du coup s'exposer à ne pas pouvoir expliquer des phénomènes comme l'explosion, depuis le début du siècle, des messianismes politico-religieux dans cette Afrique Noire; or ces mouvements sont, par-delà le rejet du Blanc, l'expression profonde d'une réaction populaire contre les menées des coloniaux et des missionnaires jugées intolérables parce qu'offensant à la dignité humaine. Cela montre que l'accueil réservé par les Noirs à l'homme blanc, à sa religion et à sa civilisation, dans la mesure où il ne leur était pas extorqué par la conquête militaire ou des appâts de tous genres, est imputable, non à une prétendue philosophie de la hiérarchie des êtres selon le stock d'énergie vitale dont chacun dispose, mais à la xénophilie naturelle des Africains et au légitime espoir de libération spirituelle et de coopération fraternelle qu'arboraient les messages chrétien et colonial.

Les thèses du P. Tempels ne permettent pas non plus d'expliquer les difficultés qu'a rencontrées l'installation de l'Islam en Afrique Noire. Pour que cette religion étrangère soit adoptée par les Noirs, les prédicateurs arabo-berbères durent avoir recours, après les échecs de la guerre sainte, à une véritable stratégie "pastorale". Pour vaincre l'hostilité des Africains envers la nouvelle religion, les conquérants musulmans eurent l'ingénieuse idée de convertir d'abord les rois et les notabilités indigènes, pour que ce soient ces derniers qui, avec plus de chances de succès, se chargent de répandre le message du prophète parmi leurs sujets. Pour réussir dans cet apostolat, les souverains noirs durent plus d'une fois recourir à la force, tant était marquée l'hostilité chez leurs congénères envers l'Islam: de la sorte, toutes les guerres saintes en Afrique Noire, à l'exception de celle menée par les Almoravides pour investir Aoudaghost et Ghana, furent entreprises par les chefs noirs. Les conversions royales à l'Islam étaient du reste rarement appréciées par le peuple et c'est bien souvent à la mesure de son prestige personnel que le roi pouvait faire partager ses nouvelles convictions religieuses à ses sujets. Des rois comme Kan Ber durent même cacher longtemps leur foi islamique. Dans l'Empire de Gao par ailleurs, l'emprise de l'Islam fut très fragile: le règne des deux derniers empereurs fut marqué par le retour d'une hostilité ouverte envers cette religion, et le fils de l'Askia Mohammed, Baro, refusa net de l'embrasser. Enfin, jusqu'à la conquête du Sénégal, les dynasties cayoriennes dédaignèrent cette religion conquérante.

Cet exemple sur lequel nous nous sommes quelque peu étendu prouve qu'il faut imputer à autre chose qu'au fonctionnement presque mécanique de l'ontologie de la force vitale, la réelle capacité d'assimilation et d'accueil de l'homme noir. Il n'est pas sans importance de souligner enfin que, si l'hypothèse de la force vitale et ses projections sur le comportement effectif des Noirs avaient quelque validité, les Africains islamisés auraient dû depuis longtemps embrasser le christianisme puisque celui-ci était proposé par un peuple disposant d'une force vitale supérieure à celle des Arabes.

En conclusion de cette critique, il nous semble donc que l'hypothèse de la notion de force vitale comme constituant la pierre angulaire de la philosophie bantoue est irrecevable parce qu'arbitraire et ne prenant appui sur aucune base ethnologique sérieuse.

L'apathie que nous avons signalée face aux thèses du P. Tempels qui, à notre avis, auraient dû être l'objet de vigoureuses réactions de la part des intellectuels africains, s'explique,

nous semble-t-il, et au moins en partie, par des options doctrinales bien précises. Beaucoup de penseurs africains répugnent en effet à l'idée d'une philosophie spécifiquement négro-africaine, soit comme sous-jacente à la vision du monde de tout homme nègre en général, et parce qu'étant encore à l'état préconceptuel et prédiscursif, découverte par le biais des manifestations socio-culturelles, soit alors comme subsumée sous un concept unique auquel s'origine la nature particulière des institutions, des croyances et des thèmes de comportements significatifs de la vie culturelle des sociétés négro-africaines.

Ainsi lorsque fut ouverte dans la revue "Présence Africaine" la rubrique "Philosophie", Mr Houtondji qui en devenait le responsable, délimitait le champ des questions admises à y figurer: "Cette rubrique, écrivait-il, accueillira tous les articles de critique et de réflexion philosophiques dus à des Africains ou à des non-Africains et susceptibles d'aider, directement ou indirectement, à la prise de conscience des réalités africaines, et à leur mise en question révolutionnaire. Nous tenons toutefois à préciser que nous n'accepterons aucun article d'"ethnologie" au sens traditionnel du mot, et encore moins des "recherches" relevant d'une "ethnologie de la culture" comme toutes celles qui ont tenté, depuis déjà des dizaines d'années, de définir une "philosophie africaine spécifique, qui serait inhérente à tout Africain en général, d'une manière implicite et inconsciente. Car nous avons autre chose à faire qu'essayer de décrire, ou mieux imaginer, à l'usage du public européen, une pensée africaine immuable, éternellement opposable à celle de l'Occident"(1).

De son côté, Mr Eboussi, dans sa critique de l'ouvrage des thèses du P. Tempels, écrit: "Les Bantou parlent ce qu'ils vivent par leurs fables, leurs proverbes, leurs mythes et leurs institutions. Et la parole qui compose et divise ne se contente pas de réduire tous les phénomènes à un élément commun. La réduction de toutes choses à un dénominateur commun aboutit à l'évacuation de ce qui fait l'originalité de l'homme...L'univers de la force est d'abord celui de l'univocité avant de devenir, par sa fatalité interne, règne de l'équivocité. Car le multiple est abandonné à la dérive sous le couvert d'une unique appellation et prend sa revanche"(2). Dans ces conditions, on comprend que, le bien-fondé même de l'entreprise du

(1) Présence Africaine, n°66, 2è trimestre 1968

(2) idem p.12

P. Tempels ayant été mis en cause, on ne se soit pas beaucoup préoccupé du reste.

Le problème qui est ici soulevé est un dans sa nature parce qu'il s'agit du sens de la totalité d'une civilisation, mais il revêt deux faces parce qu'il se rapporte aux deux biais d'approche de cette réalité: l'ethnologie et la philosophie.

Pour ce qui est de la première critique, celle qui rejette, sous le terme désormais péjoratif d'ethno-philosophie, la démarche d'un P. Tempels, il y a lieu de faire remarquer d'abord que le fait de dégager, à travers les diverses manifestations socio-culturelles d'un groupe donné, la conception du monde qui les sous-tend, ce à quoi doit parvenir forcément l'ethnologue tant pour rendre compte de la relative intégration culturelle que pour introduire le facteur psychologique de la compréhension dans ses analyses, ne se ramène en soi ni à en faire une essence éternelle et immuable en quelque sorte hypostasiée et installée dans un ciel métaphysique, ni à poser qu'elle induit tous les moindres faits et gestes de l'individu parce qu'inhérente à tous les membres de la société. Parce que le fait social est éminemment symbolique, la relative intégration culturelle sans laquelle ne peut se concevoir une entité culturelle d'aucune sorte, suppose toujours une certaine vision du monde sous-jacente à l'ensemble de la vie sociale d'un groupe.

Mais il importe de souligner en même temps que ce système original d'interprétation du monde qui donne sens à la spécificité culturelle, s'il oriente dans leurs grandes lignes les comportements effectifs des membres d'une société donnée, ne signifie pas l'identité des réflexes et des tempéraments. L'irréductibilité des idiosyncrasies individuelles, et leur éventuelle importance dans la réalité de la dynamique sociale, n'ont jamais cessé d'être soulignées par les ethnologues soit lorsqu'ils combattaient les théories qui les mettent en cause, soit lorsqu'ils en font un exposé systématique. C'est ainsi que beaucoup d'auteurs ont réfuté avec force des conceptions anthropologiques qui, s'en tenant à l'idée du fonctionnement mécanique de la loi primitive, refusaient d'admettre l'existence de la variabilité individuelle au sein des sociétés archaïques; pour les mêmes raisons, la théorie de la personnalité de base de Kardiner ainsi que d'autres modèles théoriques s'y apparentant (Heron, Horney, Sullivan...) ont été mis à rude épreuve par des critiques qui toutes faisaient valoir qu'aucun individu n'est jamais en contact avec la totalité des institutions primaires du groupe dans lequel il vit. Aussi, il est significatif à cet égard que Linton,

un des plus illustres représentants du mouvement culturaliste nord-américain, après avoir déclaré qu'un individu quelconque révèle, à travers ses réactions spontanées, plus la culture à laquelle il appartient que sa propre personnalité, reconnaît peu après que "les possibilités de variation individuelle dans le comportement (humain) sont presque illimitées". Un peu plus loin, l'auteur explicite sa pensée sur le problème "individu et société": "Aussi soignée qu'ait été la préparation de l'individu, écrit-il, aussi réussi son conditionnement, il demeure un organisme distinct avec ses propres besoins et avec ses capacités de penser, de sentir et d'agir en toute indépendance. Il conserve même son individualité à un degré considérable. Son intégration à la société et à la culture ne va pas plus loin que les réponses apprises, et même si chez l'adulte celles-ci englobent la plus grande part de ce que nous appelons la personnalité, il y a encore une grande partie de l'individu qui y échappe. Même dans les sociétés et les cultures les plus étroitement intégrées, il n'y a jamais deux individus rigoureusement semblables"(1).

Bien plus, certaines découvertes modernes dans le domaine des sciences humaines ont invité à voir dans la philosophie un phénomène fondamentalement culturel. Les recherches dans le domaine de la linguistique, ayant conduit à l'établissement des rapports entre langage et philosophie, ont permis de découvrir que les divers systèmes philosophiques d'auteurs particuliers, dans une société, s'élaborent toujours sur la base du schéma général de pensée fourni par la langue qui y est parlée. Des penseurs comme Nietzsche et Heidegger ont vu ainsi dans le langage, produit de la société et porteur d'une vision du monde particulière et homogène, l'origine de la philosophie et de la pensée en général; c'est que la langue fournit d'elle-même le schéma de la pensée, du fait qu'elle comporte en soi, dans sa structure même, une réflexion effective qui, pour n'être pas consciente, n'en est pas moins réelle. La tâche du philosophe est précisément alors de faire émerger cette pensée implicite dans la sphère de la conscience. On comprend à cet égard que de simples termes comme "ousia" et "logos" dans l'antiquité gréco-romaine, ou "être" en Occident, aient suscité, dans les sociétés correspondantes, des questions philosophiques fondamentales qui, parce que l'équivalent de ces termes manquait dans d'autres cultures, ou ne s'y sont pas posées du tout, ou alors s'y sont posées sous des formes différentes et avec une importance inégale.

(1) LINTON, R., The cultural Background of Personality, traduit par Lyotard, A., sous le titre "Le fondement culturel de la Personnalité" Dunod, Paris 1968, p.25



D'une manière plus générale, à la faveur de la découverte permise par les recherches anthropologiques, du principe de la relativité culturelle généralisée, lequel constitue l'analogue dans les sciences humaines de ce qui s'est passé dans les sciences physiques avec la découverte d'Einstein, la philosophie s'est reconnue comme phénomène culturel. Puisque, dès notre naissance notre conduite est structurée par la culture de notre société, que nos goûts les plus profonds, nos conduites, les a priori que nous engageons dans nos discours, nos affirmations et le détail de nos comportements remontent pour la plupart et pour ce qu'ils ont de fondamental à l'inconscient culturel, dès lors la réflexion philosophique, qui se croyait jusqu'ici intemporelle, autonome, et prétendait toucher à l'éternel et à l'immuable, ne devient-elle pas essentiellement relative, située dans l'espace et le monde, et ne semble-t-elle pas ne refléter que les préjugés et les prétentions d'une culture ? Quoi qu'il en soit, il est acquis que, la philosophie ne pouvant plus se concevoir comme une activité supra-culturelle, le philosophe doit renoncer délibérément et à jamais au préjugé d'une pensée absolue, à une philosophie systématique qui prétendrait boucler toutes les questions se posant à l'homme. De la sorte, c'est avec le relativisme culturel que la question de la vérité peut avoir quelque signification: la vérité apparaît comme devant se construire par le dialogue des cultures.

Nature symbolique du fait social, intégration culturelle et irréductibilité des idiosyncrasies individuelles, telles sont ainsi respectivement, et les raisons qui légitiment l'idée d'un système métaphysique sous-jacent à l'ensemble de la vie culturelle d'un groupe, permettant une interprétation complète et originale de l'univers et conférant une cohérence aux diverses institutions ainsi qu'aux conduites culturellement modelées, et la condition pour laquelle l'exercice effectif de cette ontologie fondamentale est une réalité concevable.

C'est à ce titre que l'on peut parler par exemple d'une philosophie occidentale, au sens primordial d'une métaphysique contenue implicitement dans les structures socio-culturelles et orientant dans une large part le comportement des Euro-américains. Cette métaphysique apparaît comme bâtie sur une ontologie de la rupture selon laquelle l'être est à appréhender dans son irréductible spécificité, parce qu'il ne soutient pas de lien fondamental avec l'être: l'être s'oppose à l'être. Il est incontestable que les divers penseurs occidentaux n'ont fait pour la plupart et jusqu'à une époque récente,

qu'expliciter sous diverses formes dans leurs élaborations systématiques, cette philosophie de la rupture.

Descartes, le fondateur de la philosophie occidentale moderne, est aussi celui qui, par l'expérience du cogito, a le mieux exprimé cette vision du monde. L'évidence première et fondamentale sur laquelle doit reposer tout l'édifice du savoir, n'est-elle pas la découverte de cet être pensant saisi dans sa solitude absolue, au sein d'un univers provisoirement mais totalement mis en doute ? Or cette philosophie du cogito subjuguera la pensée occidentale pendant une longue période et il faudra attendre l'avènement de la phénoménologie, pour qu'elle soit vraiment remise en question. Qu'a fait donc fondamentalement cette phénoménologie, sinon, sous sa forme d'abord gnoséologique avec Husserl, de substituer au "cogito-ergo-sum" de Descartes le "ego-cogito-cogitatum", instaurant de ce fait une liaison essentielle entre le sujet et l'objet, entre la pensée et l'être, une liaison dans laquelle ces couples conceptuels deviennent indissociables et sans laquelle ni la conscience ni le monde ne seraient saisissables, et sous sa forme ontologique avec Heidegger, de formuler entre autres thèmes, celui, combien fondamental, de l'être-au-monde, c'est-à-dire une conception du mode d'être constitutif de l'étant conscient qui ne s'appréhende plus autrement qu'en relation avec un monde qui lui est présent et auquel il est présent, de sorte que l'existence de ce monde n'ait plus besoin d'être prouvée ?

Il convient de noter aussi comment cette ontologie fondamentale de l'Occident a influencé significativement un autre problème très important en philosophie, celui de la genèse des principes de la raison. Le motif transcendantal, dont il faut rendre responsable le même Descartes, a été systématisé par Kant dans son idéalisme gnoséologique. Il a fallu de même attendre l'évolution des sciences pour que l'a priori qui constitue la clé de voûte de l'édifice kantien, soit mis en cause; si actuellement en effet les mathématiques et la physique sont disposées à reconnaître que leurs propositions sont bien synthétiques, elles croient de moins en moins qu'elles soient nécessaires et plus du tout qu'elles soient a priori. Avec les travaux qui ont été menés par exemple dans le domaine de la psychologie de l'intelligence, il apparaît que, dans les principes prétendus théoriques de l'intelligence (déterminisme, conservation de la substance et de l'énergie, pensée par genre et par espèces...), il y a une harmonie essentielle entre l'intelligence et la matière car l'intelligence trouve son objet naturel dans cette matière inerte; il s'agit donc au plan de la genèse de ces principes, non plus de leur

déduction transcendantale, mais de leur déduction vitaliste; cette "crise des principes" se fait sentir actuellement dans toutes les sciences et jusqu'à la logique à propos de laquelle il n'est plus guère possible de souscrire à la séparation opérée par Kant entre une logique "où la raison n'a affaire qu'à elle-même" parce qu'elle règle la cohérence des pensées, et un déterminisme extralogique qui domine la réalité naturelle.

Sur le plan des projections de cette ontologie de la rupture sur les réalités socio-culturelles des Occidentaux, il est clair que ces derniers arborent dans leur vie sociale, un modèle de hiérarchie stratificatrice; ce concept subsume une foule d'idées: concurrence économique, rivalité sociale, recherche du profit individuel, impérialisme politico-économique, activité technico-scientifique à visée essentiellement conquérante, ethnocentrisme invétéré, xénophobie, pauvreté des rapports sociaux... Il n'empêche pas cependant que, dans cette même civilisation occidentale, il y ait: des organismes caritatifs; des hommes qui, souvent à l'étonnement de leurs congénères, vivent une vie de total renoncement et vouent toute leur vie à prêcher l'idéal d'amour fraternel contenu dans le message religieux; des micro-groupes révolutionnaires et des partis politiques de gauche qui, refusant la société de consommation basée sur le profit et l'exploitation capitaliste de l'homme par l'homme, remettent ainsi directement en cause ce qui semble être la caractéristique essentielle de leur civilisation. Personne ne peut toutefois mettre en doute que le mode de vie occidental, les institutions et les comportements quotidiens des citoyens traduisent cette philosophie de l'être comme essentiellement en rupture avec l'être, et comme tel, toujours objet virtuel d'appropriation, de transformation, d'exploitation et d'assujettissement. C'est pourquoi les correctifs qui n'ont cessé d'être apportés à la mentalité occidentale au niveau de la pensée philosophique n'ont jamais pu s'incarner dans les structures sociales et les comportements effectifs des gens.

L'idée donc d'une philosophie négro-africaine conçue dans le cadre de ces conceptions théoriques, non seulement est pleinement valide, mais encore constitue la condition nécessaire pour que des penseurs négro-africains puissent élaborer des systèmes discursifs et critiques.

Enfin un exemple pratique et quelques autres considérations vont nous permettre, en apportant d'utiles précisions, de clarifier davantage notre conception des choses à l'égard de ce problème. Si nous partons ainsi des conduites verbales et de leurs

rapports aux institutions, le négro-africain, cela va de soi, exprime diverses choses à travers les fables, les proverbes, les mythes et la nature des institutions; mais il est hors de doute que les divers modes d'expression culturellement modelés (maximes, contes, récits, cosmogoniques...) non seulement recèlent entre eux, lorsqu'ils se rapportent à une même sphère de la réalité, une cohérence interne, en ce qu'ils véhiculent une même conception à propos de la réalité concernée, mais encore ne s'opposent ni aux mêmes modèles verbaux relatifs dans le même groupe, à d'autres sphères de la réalité, ni aux institutions concrètement vécues. De la sorte, l'idée exprimée par le proverbe ivoirien selon lequel "ce n'est pas l'homme qui est le maître de la terre, mais c'est la terre qui est le maître de l'homme, non seulement se retrouve dans les autres proverbes et les fables où il est question du lien originel de l'homme à la terre, ainsi que d'une façon plus générale dans les mythes de l'origine du monde, en ce sens qu'il n'y est jamais suggéré que l'homme soit le maître de la création ou le propos central de l'activité créatrice de Dieu, mais encore imprègne l'organisation techno-économique en interdisant tout modèle d'appropriation de la terre par l'individu et par voie de conséquence, tout mode d'aliénation du patrimoine foncier légué par les ancêtres, et même d'exploitation anarchique et systématique de la nature. Par ailleurs le lien de cette conception et des pratiques effectives qu'elle suscite avec la religion et la structure sociale est bien visible, et il est incontestable que l'ensemble de tout ceci peut être interprété en terme d'un principe unique qui lui est sous-jacent. De la sorte les institutions et les conduites culturellement modelées dans un groupe, ne sont qu'un vaste système de variations autour d'un même thème, le concept qui constitue l'ethos culturel de la civilisation.

Par ailleurs, qu'est-ce qui définit la philosophie, sinon cette irrépressible tendance vers l'unité et la synthèse ? Il ne semble pas pouvoir y avoir de philosophie sans cette aspiration intime vers une vision homogène et unifiée des divers aspects du monde. A cet égard, la métaphysique n'apparaît pas autre chose qu'une réaction d'impatience en face de l'univers bariolé et chaotique dont la science nous livre un tableau décourageant. Il est significatif à cet égard que le premier problème philosophique auquel se soit affronté la pensée grecque ait été le problème ontologique posé sous sa forme dynamique, en terme de devenir, et sous sa forme statique, en terme de diversité. C'est pourquoi les premiers philosophes grecs se sont préoccupés de trouver un principe unique sous-jacent à l'univers

matériel: avec Thalès, Héraclite et plus tard Plotin, les multiples aspects du monde, les innombrables existants qui le composent, ne sont tous que les manifestations d'un Souffle, d'un Feu artiste, d'une Ame universelle, d'une Energie omniprésente. Certes ce que nous disons ici vaut beaucoup plus pour un système de pensée critique et discursif élaboré par un penseur que pour le système ontologique sous-jacent à l'ensemble de la culture d'un groupe. L'idée que nous avançons ici est que, pour autant que la notion de philosophie d'un groupe soit admise, elle doit prendre pour point d'appui cette unité autour de laquelle graviterait, selon la réalité de l'intégration culturelle, les modèles socio-culturels du groupe.

Il nous apparaît donc parfaitement légitime de ramener l'ensemble des manifestations socio-culturelles d'un groupe à l'unité d'un principe qui les sous-tend et leur confère une logique interne, à condition qu'une telle démarche tienne compte et du caractère approximatif de la réalité de l'intégration culturelle et de l'irréductibilité des idiosyncrasies individuelles. Autrement dit, les Africains, pas plus qu'un autre peuple, ne vivent pas dans leur organisation économique par exemple, le contraire de ce qu'ils professent dans leurs croyances religieuses ou l'opposé des structures de vie incluses dans la nature du pouvoir politique ou le système de parenté.

Les éclaircissements que, grâce à ces critiques, nous avons apportés à notre hypothèse de recherche, nous permettent à présent d'entreprendre cette dernière, sans autre grave raison d'inquiétude que le fait qu'une hypothèse repose toujours sur un terrain mouvant. La sexualité dans l'Afrique Noire traditionnelle obéissait-elle à la logique de cette vision symbiotique de l'être engendrant sur le plan de la vie sociale, un idéal de réciprocité démocratique ?