

Identités collectives et relations inter-culturelles

P. Bernard, P. Besseignet, J. Berave, J. Dournes, G. Fischer,
O. Klineberg, E. Marc-Lipiansky, M. Novi, J. Poirier, L.-V. Thomas

sous la direction
de
Guy Michaud



**Identités collectives
et relations inter-culturelles**

205

800³m

1407

(2)

DL-04-04-1978-08854

L'AUTRE ET L'AILLEURS

collection dirigée par

GUY MICHAUD et LOUIS-VINCENT THOMAS

[2]

Publié par l'Institut Européen
des Hautes Etudes Internationales de Nice,
avec le concours du Centre d'Etudes des Civilisations
de l'Université de Paris X

Copyright © Editions Complexe, SPRL
Diffusion, Promotion, Information,
8b, rue du Châtelain - 1050 Bruxelles

D/1638/1978/3

ISBN 2 - 87027 - 016 - X

Identités collectives et relations inter-culturelles

SOUS LA DIRECTION DE

GUY MICHAUD

AVEC LA COLLABORATION DE

PHILIPPE J. BERNARD

PIERRE BESSAIGNET

JACQUES BERQUE

JACQUES DOURNES

GEORGES FISCHER

OTTO KLINEBERG

EDMOND MARC-LIPIANSKY

MICHEL NOVI

JEAN POIRIER

et LOUIS-VINCENT THOMAS



distribution

Presses Universitaires de France

COMITE DE DIRECTION

Institut Européen des Hautes Etudes Internationales (Université de Nice)

Institut d'Etudes et de Recherches Interethniques et Interculturelles (Université de Nice)

Centre d'études des civilisations (Université de Paris X)

Commission Nationale pour les Etudes et les Recherches Interethniques

*Centre de Recherches sur les dysfonctions de l'Adaptation
Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Université de Tours)*

Centre International d'Etudes des relations entre Groupes Ethniques (Centre des Hautes Etudes en Sciences Sociales)

Centre d'Etudes sociologiques (Université de Toulouse-le-Mirail)

Association pour les Recherches en Ethnologie, Psychologie et Sociologie

Centre de Recherches pour l'Europe du Sud-Est

Centre d'Etudes Africaines (Université de Paris I, III, V)



CONSEIL SCIENTIFIQUE

GEORGES BALANDIER

JACQUES BERQUE

PHILIPPE-JEAN BERNARD

GEORGES CASTELLAN

JEAN DUVIGNAUD

GUY HERAUD

OTTO KLINEBERG

GUY MICHAUD

CHARLES MORAZE

FRANÇOISE MORIN

GEORGES PEYRONNET

JEAN POIRIER

FRANÇOIS RAVEAU

LOUIS-VINCENT THOMAS

Sommaire

	pp.
PREMIERE PARTIE : CONCEPTS ET METHODES	7
Inaugurales	9
	<i>Guy Michaud</i>
Identités collectives et sujets de l'histoire	11
	<i>Jacques Berque</i>
L'ethnotype comme système de signification	19
	<i>Guy Michaud</i>
Les dimensions de l'identité collective	21
1. Approche systémique	23
2. Approche sémiotique	28
Conclusion : pour une stratégie de la différence	33
Théories et concepts : réflexions critiques	35
	<i>Louis-Vincent Thomas</i>
Aliénation culturelle et hétéroculture	45
	<i>Jean Poirier</i>
Groupe et identité	59
	<i>Edmond Marc-Lipiansky</i>
1. L'identité nationale subjective	62
2. Identité et dynamique des groupes	78
X Les traits de culture nationaux dans la prospective sociale	89
	<i>Philippe J. Bernard</i>
1. Les comportements collectifs dans les sciences sociales	89
2. Les cadres territoriaux de l'étude des comportements collectifs	90
3. Les traits de culture nationaux dans l'analyse	97
4. Les traits de culture nationaux dans la prospective sociale	103

Mises au point	<i>Guy Michaud</i>	109
1. Approche subjective et approche objective : identité et personnalité		111
2. Catégories et niveaux		113
3. Ethnie et nation		114
4. Identité ethnique et ethnotype		116
5. Place, structure et fonction de l'ethnotype		117
6. De l'ethnotype au comportement		120
7. Hétéroculture et développement		121
A suivre		124
DEUXIEME PARTIE : ETUDES DE CAS		127
La recherche d'une identité positive chez les Noirs américains	<i>Otto Klineberg</i>	129
Fêtes traditionnelles, résidences secondaires et identité ethnique en Provence orientale et dans l'ancien comté de Nice	<i>Pierre Bessagnet</i>	137
Note méthodologique	<i>Michel Novi</i>	163
1. Construction de la classification		163
2. Interprétation des classes et analyse typologique		165
L'épopée des autochtones du Centre-Vietnam	<i>Jacques Dournes</i>	167
De l'histoire ancienne		168
Les ordres français		177
La relève américaine		191
Le « nouveau » Vietnam		197
Les Musulmans aux Philippines	<i>Georges Fischer</i>	209
1. L'attitude des gouvernants		212
a. La période pré-coloniale et coloniale		212
b. La période qui suit l'accession à l'indépendance (1946)		217
2. Attitudes musulmanes		226
3. Les aspects internationaux du problème		240
Conclusion		247



Première partie :
Concepts et méthodes

Concepts et méthodes
de l'enseignement de la physique

Inaugurales

Guy Michaud

Depuis le début du siècle de façon souterraine, puis au grand jour et de façon souvent spectaculaire depuis la deuxième guerre mondiale, on assiste à tous les niveaux, dans toutes les catégories sociales et sous toutes les latitudes, à un immense processus de désaliénation. Bien entendu, ce phénomène ne saurait masquer l'action inverse, celle de l'uniformisation et de toutes forces aliénantes qui sont aujourd'hui à l'œuvre, plus ou moins insidieusement, aussi bien dans les rapports économiques et sociaux que dans l'appareillage bureaucratique ou dans les délégations de pouvoirs des systèmes dénommés démocratiques, non moins que dans les progrès ambigus de l'information et des mass media. Il semble bien d'ailleurs que ce soit précisément pour répondre à ce défi et à ce péril généralisé, dont on commence à prendre clairement conscience, que se développe cette revendication de la différence qui va de pair avec la désaliénation : si bien que le fait majeur de ce dernier quart de siècle est sans doute, selon la formule d'Henri Lefebvre, « *la lutte titanique où s'affrontent les pouvoirs homogénéisants et les capacités différentielles* ».

Comme il est de tradition, la science ne perçoit de tels phénomènes qu'avec un certain retard. Longtemps les ethnologues n'ont étudié les particularités des pays du Tiers Monde que comme des survivances. Quant aux sociologues, ils étaient trop préoccupés de saisir, à travers les comportements et les institutions des sociétés occidentales, les lois générales du développement social pour s'intéresser à des phénomènes en apparence marginaux échappant à toute classification.

De fait, l'étude des différences, c'est-à-dire au premier chef des mentalités et des identités collectives, et plus largement celle

des relations inter-ethniques et inter-culturelles, pose des problèmes épistémologiques nouveaux et exige bien souvent une reconversion de certaines attitudes. De plus, elle se trouve au carrefour de nombreuses disciplines telles que l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, la géographie, l'histoire, la linguistique, d'autres encore, et relève donc d'une approche résolument interdisciplinaire.

A dire vrai, depuis un certain nombre d'années déjà, des efforts sérieux ont été entrepris de divers côtés pour donner un statut scientifique à ce type de recherche ; mais il faut reconnaître que trop souvent ces efforts ont été conduits jusqu'ici en ordre plus ou moins dispersé. C'est pourquoi il a paru souhaitable, à l'heure où le problème des identités collectives, de l'affirmation des différences et du dialogue entre les cultures émerge au premier plan de l'actualité, de regrouper, au sein d'une même Association, les Instituts et Centres de recherche qui se consacrent en totalité ou en partie à l'étude de ces questions, afin de mettre en commun leurs informations et leurs ressources et de disposer d'un organe leur permettant de diffuser largement le résultat de leurs travaux, ainsi que de commenter et d'éclairer certains aspects de l'évolution actuelle des sociétés.

La collection L'AUTRE ET L'AILLEURS se présente donc comme l'organe commun d'une dizaine de Centres et d'Instituts groupés au sein de l'Association pour la recherche en ethno-psycho-sociologie (A.R.E.P.S.). Son comité de direction est assisté d'un Conseil scientifique composé des directeurs de ces différents Centres, auxquels ont bien voulu s'adjoindre plusieurs personnalités particulièrement qualifiées.

L'AUTRE ET L'AILLEURS, comme son nom l'évoque, entend s'ouvrir à tous les continents. Elle voudrait aussi que tous les continents se sentent directement concernés : non seulement les spécialistes, les chercheurs et les étudiants en anthropologie et en sciences sociales, mais plus largement tous ceux, administrateurs, hommes politiques, journalistes, enseignants, animateurs, qui sont conscients de l'importance de l'enjeu. Saisir ce qui est à l'œuvre aujourd'hui derrière l'écran des grandes conférences internationales, derrière le jeu complexe des stratégies politiques et économiques ; être à l'écoute de toutes ces énergies en travail à travers le monde, tenter d'en saisir les lignes de force et les tendances profondes, d'en discerner les ambiguïtés, d'en dégager ici et là les convergences possibles : telle est l'ambition majeure de cette collection qui voudrait être, en même temps qu'une tribune scientifique, non seulement un lieu de rencontre, mais l'instrument d'une stratégie concertée.

Identités collectives et sujets de l'histoire

Jacques Berque

Il y avait quelque malice de ma part à donner aux *Mélanges* décernés à mon collègue Lévi-Strauss une contribution intitulée « Qu'est-ce que l'identité collective ? ».

Ce grand anthropologue, préoccupé, par exemple, d'analyser l'expansion d'un mythe, d'une logique, d'une image à travers le territoire de l'Amérique du Sud s'est moins préoccupé, à ma connaissance, d'analyser dans quelles conditions ce mythe, cette image, cette idée étaient concrètement vécus et appropriés par tel ou tel groupe. Du fait de certaines options personnelles, je me suis, quant à moi, plus intéressé à ces *sujets* de l'anthropologie. Et je ne pouvais pas faire autrement, tant les peuples que j'étudie déploient d'agressive vitalité et d'ardeurs au spécifique. Mais cette notion d'*identité collective* à laquelle j'ai donné une formulation abstraite, aussi peu engagée, aussi peu interprétative que possible, quel contenu lui donner ? Elle recouvre à la fois, de prime évidence, quelque chose qui concerne la Chine, quelque chose qui concerne la classe ouvrière française, et quelque chose qui concerne les adeptes de la secte Moon ! L'acception minimale est donc qu'un certain nombre d'individus se sentent liés les uns aux autres, et aient la sensation de faire corps, passagèrement ou non, globalement ou non, sous le signe de tel ou tel concept, idée, action, etc. Or cette notion minimale m'a paru elle-même insuffisante devant les vicissitudes de l'histoire du monde dans un domaine géographiquement donné, le domaine arabo-islamique.

Les divers groupes peuplant ce vaste espace ont parcouru dans le temps de ma propre vie des phases aussi distinctes que la colonisation, que la lutte pour l'indépendance, que la décolonisation, et même, dans certains cas, que la post-décolonisation. Comment rendre compte de cette formidable dynamique qui fait ressurgir sous nos yeux quelque chose qui s'appelle l'Algérie, quelque chose qui s'appelle la Syrie par exemple, contre et malgré des forces de propagation politiques, économiques, sociales, linguistiques, tellement plus puissantes, au moins en apparence, puisqu'elles véhiculaient et véhiculent encore une certaine sorte de mondialité ! Comment imaginer cela s'il n'y avait pas eu des sujets collectifs pour subir et pour agir ? Je sais qu'on a pu interpréter ces luttes comme des luttes socio-économiques comparables à celles que connaissent nos propres sociétés à l'intérieur d'elles-mêmes ; qu'on a pu considérer que si les Algériens se révoltaient, par exemple, c'était parce qu'ils étaient pauvres et exploités, mais cela ressortit à l'euphémisme ! Oui, les Algériens, pour prendre cet exemple, étaient pauvres et exploités, mais ce n'est pas pour cela surtout qu'ils se soulevaient. Ils luttaient pour se rétablir en tant qu'identité collective à l'encontre de plus de cent ans de politique assimilatrice d'une puissance telle que les abus commis par les colonisateurs étaient moins dangereux peut-être que leurs « bienfaits » ou leurs « attraits » ; et tout cela poursuivi pendant cent ans n'a pas pu empêcher la résurrection d'une Algérie. Je suis donc bien forcé d'y croire à cette identité collective, et, disons, à ces sujets de l'histoire !

Si l'on interprète ainsi à bon droit la fin de l'impérialisme classique comme l'échec d'une mondialité unilatérale et fallacieuse, il faut bien constater cependant que les forces portées par l'expansion de la civilisation technique, industrielle et scientifique continuent d'agir, c'est un fait. Mais simultanément nous assistons à la persistance et à la résurgence de formations qui ne coïncident pas toujours avec des nations, qui sont parfois pluri-nationales, se réclament d'unités culturelles plus vastes, ou, tout au contraire, se dressent contre la nation englobante pour s'affirmer en tant qu'autonomistes segmentaires. Plus encore, nous assistons aussi à l'intervention de nouvelles formes d'identité, à moins que ce ne soit au jeu de nouveaux classements. Ainsi nous ne pouvons plus considérer la lutte des classes, des classes socio-économiques, au sens que Marx donne à ce mot, comme définissant tous les acteurs du débat. Il y a encore d'autres classes de la société, et non pas économiques cette fois : celle des jeunes, celle des femmes, qu'on ne peut qu'artificiellement réduire à un axe économique. Et comment ignorer l'activité de nouveaux grou-

pes se caractérisant par telle ou telle propension, par telle ou telle activité ?

Tout cela est infiniment complexe, d'une complexité croissante, et l'analyse ne s'en tirera qu'en portant sur ces figures mouvantes une critique radicale. L'identité collective est donc, à mes yeux, une notion fourre-tout dont le seul objet, le seul but, est de nous doter pour l'instant d'un plus grand commun diviseur applicable à des phénomènes et à des situations assez hétérogènes mais qui ont en commun cette existence, ce combat plutôt, pour l'identité : notion sécurisante, d'un certain point de vue, mais aussi notion mobilisatrice puisqu'elle a, dans l'histoire contemporaine et sous nos yeux encore, assumé cette dynamique qui a jeté bas un certain nombre de groupements du passé récent et est en train, peut-être, de jeter bas un certain nombre de classements du présent.

Si j'avais à définir plus avant ce que peut être une identité collective, je dirais d'abord, comme tout à l'heure, que cette notion trouve des applications tantôt strictes, tantôt larges, tantôt intenses, tantôt diffuses. Mais ce qui me paraît serrer de plus près le concept, c'est une série de traits s'affrontant deux à deux.

1) La continuité et la transformation. Or, à mes yeux, il n'y a pas d'identité sans transformation, et la transformation n'est possible que si elle est transformée en « nous », un « nous » qui se reconnaisse dans ses propres phases, pour contrastées qu'elles puissent paraître. Dans le monde actuel, les forces d'uniformité s'exercent de plus belle, beaucoup plus que du temps de la reine Victoria et de Jules Ferry : nous assistons donc de la part des groupes qu'elles affectent, ou qui les subissent, ou qui y participent plus ou moins activement, à une double tentation : la tentation de se fondre dans une généralité planétaire envahissante, qui prend plus ou moins les aspects de la société de consommation réelle ou espérée, ou au contraire de se cramponner à une certaine signalétique de soi-même en général synonyme de repli sur le passé. Mais repli sur soi-même et aussi déni de soi-même, puisque toute sauvegarde implique, dans un contexte sans cesse renouvelé, un renouvellement perpétuel.

~ Pas d'identité sans mutabilité ! Notre propre nation française, dans l'espace d'un siècle et demi, est passée d'un stade presque entièrement agricole à un stade industriel qui lui-même a parcouru d'immenses étapes, sans cesse accélérées. Nous sommes vraiment fort loin de ce que les révolutionnaires de 1789 avaient sous les yeux lorsqu'ils parlaient de la France, et pourtant, à l'époque de la cybernétique et de l'information, c'est bien tou-

jours de la France qu'il s'agit. Et cela est si vrai que les trois nations qui ont inventé la civilisation industrielle, à l'origine, grosso modo, l'Angleterre, l'Allemagne, la France, se trouvent aujourd'hui encore titulaires d'identités qui ne sont pas fondues les unes dans les autres ; elles ont pu traverser les mêmes stades, mais je crois que par rapport à leurs partenaires elles se sentent à peu près aussi singulières qu'elles l'étaient avant l'invention de la machine à vapeur et des autres appareillages de notre époque. Ainsi donc, l'identité est transformable et transformée.

2) Dans l'identité se conjoignent aussi le subjectif et l'objectif, à tous les moments et dans toutes les instances. Lorsque j'étudie une identité autre que la mienne, elle est pour moi un objet, elle est objective par rapport à moi. Mais elle est subjective par rapport à elle-même, peut-on dire. Oui et non ! Car à l'intérieur d'elle-même elle compose le subjectif et l'objectif. Expliquons-nous. Si j'essaye de ressentir et d'exprimer l'identité française, elle se traduit immédiatement en moi par des images concrètes et objectives. Et sans même tomber dans l'exagération positiviste de la « conscience-reflet » on peut dire hardiment que toute subjectivité est portée par un flux de réalité sensible et concrète. Sans entamer une discussion philosophique qui irait très loin, c'est que le subjectif et l'objectif sont en l'occurrence deux faces intimement liées du même processus identitaire.

3) Cette identité est naturellement active, mais active dans quel sens ? Tout facteur, tout élément qu'elle comporte y agit sur tous les autres, mais également en est agi ; elle est à la fois, dans tous les moments et dans toutes ses faces, dans toutes ses instances, à la fois agissante et rétro-agie. Cela rend, soit dit en passant, à une assez vaine scholastique, la distinction entre « structure » et « superstructure » selon une interprétation triviale du marxisme. Je ne connais pas d'infrastructure dans le sens marxiste divulgué, disons la base économique, qui ne soit continuellement et profondément agie par les « superstructures », la sémiotique sociale entre autres, mais où situer celle-ci, sinon dans les « bases » mêmes du social ?

4) Cette identité est une totalité. Elle tend à se concevoir et à se poser comme totalité. Mais c'est une totalité qui est elle-même décomposable. Elle est en même temps une totalité et une combinatoire ; elle n'est ni un agrégat hasardeux ni une vague fusion. A mesure qu'elle est plus identité, elle assume plus intensément ces deux caractères d'être à la fois globale, ou globalisante

d'un côté, mais, d'un autre côté, analysable en un jeu minutieux et presque infini de différenciations et d'actions différentielles.

5) Cinquième caractère enfin, et qui m'amène peut-être à mon hypothèse centrale : elle se caractérise, cette identité, par l'inter-convertibilité de tous ses aspects, de tous ses facteurs et de toutes ses catégories. Convertibilité de ses contenus dans ses formes, de ses formes dans ses contenus, et ceci n'est pas simplement une argutie scholastique. Comment pourrait-il y avoir un modèle (ou structure, au sens structuraliste), d'une collectivité quelconque si cela restait une simple opération de l'esprit qui analyse, si cela ne rejoignait pas des processus concrets ? Mais ceux-ci à leur tour retentissent, en eux-mêmes et pour l'observateur, sur la composition formelle de l'ensemble.

Je conçois maintenant une société globale, à localisation géographique : forme la plus caractérisée de l'identité collective, comme le déploiement d'une multiplicité de dimensions à partir de bases que, pour plus de simplicité, nous assimilerons à son substrat naturel. Ce déploiement met en jeu des dimensions, ai-je dit (mais on pourrait dire aussi « modes » ou « registres »), qui, du technologique à l'organisationnel et au ludique — pour ne parler que de ces trois-là —, sont interchangeable les unes avec les autres : la régulation de l'ensemble est à ce prix. De même la quotidienneté ou le vécu collectif qui est à la fois l'aboutissement de ces processus et la forme première sur laquelle nous les éprouvons, perd sa vitalité si le jeu interdimensionnel sur quoi il repose se bloque ou s'il perd ses références nourricières à la base.

Tout cela est à la fois plural et unitaire. Il n'est pas d'instance, d'organe ou de situation dans cette société, où la totalité ne s'investisse. Et c'est pour cela que l'approche d'une identité collective peut ressortir aux visions, aux méthodes les plus diverses. On en parlera plus loin en l'étudiant sous l'angle systémique, sous l'angle sémiotique. On pourrait tout aussi bien partir d'un point de vue et selon une méthode historique, ou géographique, ou phénoménologique, ou psychologique ou psychanalytique, etc., etc.

Je reviens à ces cinq caractères que j'énonçais tout à l'heure en tant que constitutifs d'une identité collective. Ce sont des caractères dialectiques. Se trouvent-ils partout ? Eh bien non, ils ne se trouvent pas partout au même degré. Et cela nous permet de classer les identités collectives que nous avons à étudier selon un critère de présence de tous ces caractères. S'ils sont tous réu-

nis, nous aurons à mon sens une identité collective d'une intensité et d'une caractérisation tout à fait particulière ; si seuls certains de ces caractères se présentent, l'identité — l'identitaire, si je puis dire — sera moins marquée. Il est évident que ce qui rejoint, ce qui cumule au maximum ces caractères parmi les identités collectives que nous pouvons rencontrer, ce sont les collectivités territoriales, et c'est pourquoi j'essaie d'y faire appel. Elles les cumulent davantage encore, si elles prennent la forme nationale, si elles aboutissent à des systèmes de vie et d'expression et d'activité eux-mêmes conscients, bref à une conscience historique. A ce moment-là tout y est. Oui, tout y est, mais de quelle façon ? Prenons l'exemple de collectivités territoriales fort connues. La même définition ne s'applique pas en ce sens à la France, à la Chine, aux Etats-Unis et à l'Union Soviétique. Chacune de ces grandes identités présente, si nous y regardons de près, des caractères assez différents. Par exemple, dans le cas des Etats-Unis, formidable acteur de l'histoire moderne, nous ne trouvons pas, ou nous trouvons à beaucoup moindre titre qu'en Chine ou même qu'en France, les traits de la force d'une identité. Nous y trouvons en revanche un certain nombre de traits de convertibilité — on pourrait dire que les Etats-Unis sont une société échangiste, transformiste, en ce sens que les catégories différentes qui composent une collectivité y permutent peut-être avec plus de mobilité et de commutabilité que cela ne se fait dans nos sociétés européennes occidentales.

Mais revenons à un trait important de ces appareillages. J'ai fait ici grande place à la base qui, dans ce cas privilégié, est une base naturelle : un territoire, ou à tout le moins un terrain. La base est à mon sens ce morceau de nature sur lequel vit la collectivité. Mais il va sans dire que cette base peut se manifester de façon plus médiate et selon des lectures assez diverses. Certes, la base au sens le plus simple, c'est le substrat physique de la collectivité, mais c'est aussi les activités de cette collectivité qui traitent et manipulent ce substrat physique, à savoir la paysannerie, à savoir la classe ouvrière, qui elle aussi manipule à sa façon le sol ou le sous-sol. On pourrait dire donc dans un sens non perçu jusqu'ici par la vulgate marxiste que la classe ne se définit pas seulement par une activité socio-économique, mais par une référence anthropologique aux bases naturelles de la société. Cela nous ouvre des perspectives sur lesquelles je n'insisterai pas.

Mais, pourrait-on m'objecter, votre définition est purement naturaliste, et par là-même ne s'applique qu'à certaines seulement de ces identités. J'en suis absolument certain, c'est vrai. Mais par là-même je pose un type majeur, un type étalon, si l'on veut,

en-deçà ou au-delà duquel éventuellement, il existe d'autres types dont j'aurai à rendre compte. Par exemple, cette base naturelle, quelle est-elle ? Celle du territoire français, celle de la Bretagne, ou celle de la commune où je vis ? Et le territoire national lui-même n'est-il pas en train de s'agglomérer à d'autres territoires, et n'y aura-t-il pas un jour un terrain planétaire qui sera la base d'une société de demain ? Probablement. A quel degré, à quel stade en sommes-nous de ces évolutions ? Ici apparaît la notion essentielle de proportion, de stade qui s'impose à notre analyse, soit que nous ayons affaire à des sociétés non pas globales — si j'ose dire, *sous-globales* —, et régionales, ou *sur-globales* si l'on me permet cette expression. Et d'autre part, ce support de la nature, que la nature offre à l'édifice de la société, peut ne pas être territorial. La nature, nous l'avons également en nous, ne fût-ce que par la présence et par le jeu de la sexualité et de la mort. Elle peut aussi, cette nature, se réinvestir dans le groupe de façon artificielle et voulue ; nous pouvons procéder à des injections de nature dans tel ou tel système qui en serait coupé. Voyez par exemple la résurrection de ce qu'on appelle l'écologie, où, au comble de la facticité, nous essayons de recréer une naturalité artificielle. Il n'y a pas seulement l'écologie, il y a beaucoup d'autres procédures par lesquelles aujourd'hui l'homme cherche à récupérer ses bases naturelles qu'un certain développement historique lui a fait perdre.

Peut-être, et c'est là une hypothèse optimiste, ces essais de récupération, réussis ou non, marquent que nous sommes tous projetés vers un stade où la base naturelle de nos sociétés sera la nature planétaire en elle-même, et non plus celle de telle ou telle patrie. Comme on le voit, la vieille morphologie durkheimienne qui a constitué au fond le souci majeur de la première génération de sociologues en France, et que nous n'avons pas encore entièrement dépouillée, doit subir, du fait de ces phénomènes actuels, mainte révision, et des critiques radicales. J'irais même plus loin ; je dirais qu'il n'y a plus à proprement parler dans le monde actuel de société globale. C'est la planète qui devient déjà notre seul contour. Je ne connais pas dans tout le monde arabo-islamique que j'étudie, avec lequel je vis depuis plus d'un demi-siècle, je ne connais pas de communauté tellement reculée qu'elle ne soit elle-même en action et en rétro-action par rapport aux forces mondiales les plus éloignées. Que l'on regarde par exemple ce qui se passe en ce moment dans ce coin de Sahara que vient d'évacuer l'Espagne ; il s'y joue un jeu qui visiblement n'est à la mesure ni de ce morceau de Sahara, ni même des Etats avoisinants, mais c'est le monde dans son ensemble,

c'est la totalité mondiale qui essaie de se réinvestir sur ces coins de terre saharienne... Il est donc vrai qu'il soit légitime, quand nous cherchons à définir des identités collectives, de les classer par rapport à un type majeur et peut-être un cas-limite : ces sociétés territoriales dont j'ai ici présenté un certain schéma. Mais nous devons également déplacer notre étude du micro-sociologique vers le macro-sociologique dans d'autres instances de notre recherche. Car il n'est plus simplement dans le monde actuel des sujets historiques question de contours géographiques, ni même de strates sociologiques, ni même de strates psychologiques ou psychanalytiques. Il y est également question de phénomènes de diffusion, d'émulsion, d'intégration, de désintégration, de résonance — qu'on me pardonne ces métaphores — qui à tout instant modifient les contours et presque la substance des identités. — Pour l'instant nous sommes dans une période de transition et cette transition ne cessera à mon sens que lorsqu'il y aura une société planétaire, celle-ci d'ailleurs donnant naissance et reposant sur de nouveaux types de différenciation. Car il n'y aura pas de sujet historique possible sans composantes de ce sujet s'articulant elles-mêmes selon leurs propres différences qui ne seront plus celles de la sociologie présente, mais sans doute d'autres, que nous aurons à mettre à l'épreuve.

Jacques Berque.

L'ethnotype comme système de significations

Guy Michaud

Ainsi que nous le soulignons en tête de ce volume, au fur et à mesure que se développent les relations internationales, les échanges à l'échelle planétaire et, corrélativement, les conséquences uniformisantes d'une certaine civilisation technologique, il semble que, par un mouvement de compensation ou de révolte, se réveille progressivement, à tous les niveaux et dans tous les domaines, le sentiment des particularismes et de la différence. Certains, comme Jacques Berque ou Henri Lefebvre, ont cru discerner dans cet apparent paradoxe le conflit majeur de notre époque :

« La seconde partie du XX^e siècle, écrivait naguère Jacques Berque, fait éclater une contradiction grave entre une propagation des technologies, étendue à toute la planète, avec son corollaire de cosmopolitisme niveleur, et d'autre part l'insurrection de la personne (...) La nationalité, mais aussi la classe, la culture et d'autres formes d'identité collective, en rapport complexe entre elles et avec ce qui les contrarie, s'insurgent donc et s'insurgeront contre tout ce qui veut les détruire par dépendance ou conformité »¹.

Dans une formule encore plus concise, Henri Lefebvre a mis en lumière la lutte titanessque où s'affrontent en ce dernier quart

¹ J. Berque, « Qu'est-ce qu'une identité collective ? » in *Mélanges offerts à Lévi-Strauss*, pp. 485-486.

de siècle « les pouvoirs homogénéisants et les capacités différentielles », et il précisait ainsi sa pensée :

« D'une façon convulsive, à travers les tourments, l'être mondial de ce qu'on nomme encore 'l'homme' et 'l'humain' entre dans le monde des différences. Il n'y entre pas comme dans un pays déjà modelé, dans un paysage connu, dans une œuvre accomplie. Découverte et création, en ce qui concerne le différentiel, vont ensemble »².

Il s'agit donc d'une revendication fondamentale de l'être humain, se percevant dans sa différence en tant qu'identité individuelle ou collective et, à ce titre, participant à la création d'une culture : elle engage ainsi directement la construction du monde de demain. Or il est significatif de constater que la réflexion des plus avertis parmi les futurologues rejoint aujourd'hui celle de l'anthropologue et du sociologue. Ne lit-on pas dans la conclusion du second Rapport au Club de Rome :

« Quand nous parlons de 'mondialisation', entendons-nous bien : dans notre esprit, rien n'est plus loin d'une tendance à l'uniformisation (...) Seule la diversité des traditions et des cultures, qui assure à chacun sa place sous le soleil et sa 'qualité de vie', permettra de trouver le ressort moral à coup sûr nécessaire, face à un changement de cette ampleur »³.

Si l'on ne veut pas qu'une telle formule reste un vœu pieux, il importe donc de définir quels sont actuellement, et quels peuvent être dans une véritable « stratégie pour demain », au niveau des relations internationales, la place, le rôle et la fonction de ces identités collectives et de ces cultures diverses dans le système du monde qui s'élabore sous nos yeux, et à quelles conditions elles peuvent espérer lutter victorieusement contre l'uniformisation planétaire, l'univers concentrationnaire et toutes les formes de totalitarisme. Telle serait, selon nous, la mission d'une véritable ethno-psycho-sociologie prospective que nous appelons de nos vœux. Pour permettre qu'une telle discipline se constitue, il est indispensable au préalable de préciser certains concepts, et notamment de s'efforcer de définir avec quelque précision cette réalité fuyante qu'on désigne sous des noms divers : identité collective, mentalité ou caractère national, personnalité de base, ethnotype. La question a déjà été débattue au cours de plusieurs

2 H. Lefebvre, *Le Manifeste différentialiste*, Gallimard, Idées, 1970, pp. 93-98.

3 M. Mesarovic et E. Pestel, *Stratégie pour demain*, Seuil, 1974, p. 160.

colloques, et j'avais tenté moi-même de distinguer ces différents termes⁴. Je voudrais proposer ici une nouvelle approche du concept d'ethnotype dans ses relations avec celui d'identité collective.

Les dimensions de l'identité collective

L'identité collective telle que la définit J. Berque est un concept large et englobant puisqu'il peut désigner, nous dit-il, tantôt — si l'on met l'accent sur l'enracinement territorial — « tout l'éventail des communautés, depuis le groupe primaire jusqu'à l'Etat plurinational, en passant par les nationalités », tantôt — si l'accent est mis sur les strates liées aux moyens et aux rapports de production — les classes sociales, mais toujours, dans l'un et l'autre cas, avec le sentiment d'une culture propre⁵. S'il est bon de distinguer ainsi les collectivités territoriales et celles qui sont liées aux structures sociales, il faut constater que, dans la réalité, elles sont étroitement imbriquées et s'articulent en quelque sorte selon deux axes dont la combinaison produit un certain nombre de sous-ensembles. C'est ainsi par exemple que, dans l'histoire de l'Europe Occidentale, on a vu se constituer des mentalités et des formes de culture tour à tour paysanne, aristocratique et bourgeoise comportant des traits communs à toute l'aire de diffusion géographique de ces classes, mais se diversifiant au fur et à mesure que se développaient en son sein les structures de type stato-national.

Cela posé, l'ethnopsychologie, sans négliger nullement les comportements et les faits culturels liés aux classes sociales en tant que telles, a pour objet propre l'étude des identités collectives qui sont liées à un enracinement territorial, identités dont l'ethnie paraît constituer en quelque sorte la forme primaire. C'est ce type d'identité collective qu'on désigne généralement sous le nom d'ethnotype⁶.

4 Cf. notamment *Ethnopsychologie*, no 2-3, septembre 1971 = B. Guillemain, « L'ethnotype en question » ; G. Michaud, « Architecture » ; no 2-3, septembre 1974 = B. Guillemain, « Les fondements de l'éthologie collective : abstraits fondamentaux pour l'ethnopsychologie ».

5 J. Berque, « Qu'est-ce qu'une identité collective ? » in *Mélanges offerts à Lévi-Strauss*, pp. 485-486.

6 Nom qui me paraît devoir être maintenu, n'en déplaise à B. Guillemain, lequel n'y voit que « du brouillard ajouté à du brouillard », le chargeant de tous les péchés : péché contre Aristote qui prescrit de ne pas traiter une singularité historique comme un concept — mais précisément (nous l'avons assez souligné) l'ethnotype, loin de prétendre

Le « nomotope » selon Bernard Guillemain.

« Appelons la règle du mot grec *nomos*, et *topos* une certaine organisation des conduites, qui tire sa signification de son insertion dans une culture comme un lien commun d'un groupe donné. La relation envisagée peut s'écrire ($N \rightarrow T$), formule que l'on lit ainsi : action du *nomos* sur le *topos*, elle désigne l'objet même de l'éthologie collective. (...)

» La relation du *nomos* avec le *topos* n'est pas simple. Le *nomos* exerce une triple fonction : 1) il produit un modèle de conformité, auquel Durkheim a été exclusivement sensible ; 2) il est générateur d'aptitudes à vivre dans un groupe donné ; 3) il confère au *topos* une signification immédiatement saisissable au sein du groupe. (...)

» Nous avons jusqu'à présent, par souci de simplicité, laissé entendre que le *topos* désigne des conduites effectives. Il est temps de préciser notre pensée : le *topos* désigne l'ensemble des conduites virtuelles générées par le même *nomos*. Il ne se présentera donc jamais comme l'énoncé d'un trait, mais comme une matrice de substitution. (...)

» *Nomos* et *topos* ne se présentent pas isolément, sinon pour la commodité de l'expression. L'objet de l'éthologie collective n'est donc ni le *nomos* pris isolément et en soi, ni le *topos* pris isolément et en soi, mais bien la relation synthétique ou *nomotope* ».

Ethnopsychologie, Méthodologie II, juin-sept. 1974, pp. 126-129.

Qu'est-ce donc au juste qu'un ethnotype ? Comment en définir la place, le rôle et la fonction dans la société ? Une confrontation des points de vue et des démarches respectives de J. Berque et de B. Guillemain doit nous permettre d'en reprendre l'analyse avec plus de rigueur. L'un et l'autre en effet s'attachent à considérer l'objet de leur étude — identité collective ou nomotope — comme un *ensemble formel*, et plus précisément un système ou un sous-système, dont la caractéristique essentielle est d'être porteur de signification⁷. Cet objet serait donc justiciable d'une

décrire une singularité historique, se présente comme un modèle abstrait des conduites typiques communes aux membres d'un groupe donné — ; péché d'« ontologie fataliste », selon lequel la vie des peuples serait « ensevelie d'abord dans le cœur mystérieux du Destin caractériel » — alors que l'ethnotype n'est qu'un outil conceptuel permettant de constituer une table ou un éventail des choix possibles. B. Guillemain est trop logicien et philosophe pour confondre fatalisme et déterminisme, et méconnaître que c'est sur le jeu complexe des déterminismes que se fonde toute véritable liberté. Le concept de *nomotope*, qu'il propose de lui substituer et qui a le mérite de s'inscrire dans un projet de formalisation de l'ethnopsychologie, relève, comme l'identité collective définie par J. Berque, d'une discipline plus large que B. Guillemain nomme l'éthologie collective : il inclut donc le concept d'ethnotype, mais il ne l'exclut pas (voir ci-dessus).

⁷ J. Berque envisage « une procédure d'enquête et d'action, requise par les progrès récents de l'électronique : à savoir l'emploi de modèles opératoires corrélatifs d'une structure systématique du réel. Dans les sciences humaines par ex., l'attention portée aux traits différentiels et aux ruptures de niveaux ne prétend plus seulement à la saisie de l'objet,

double approche : son étude relèverait d'une part de l'analyse systémique, d'autre part de l'analyse sémantique, — je préférerais dire sémiotique. Et l'on pourrait, à titre d'hypothèse de départ et au confluent de ces deux approches, définir l'ethnotype comme un *système de significations*. ✓

1. Approche systémique

a) Place et rôle de l'ethnotype dans le système sociétal.

Comme un système, soit. Mais l'application de l'analyse systémique à l'ethnotype ne va pas sans soulever de sérieux problèmes. On peut penser avec Easton que dans toute société, à côté du système bio-social, du système économique et du système politique, il existe un système culturel, qui est fondé sur la communication, et il est bon de rappeler que, comme tout système, celui-ci, tout en ayant ses propres limites, entretient des échanges avec ce qui l'environne sous forme d'inputs et d'outputs, et qu'il forme un organisme doué d'homéostasie. Encore faut-il éviter d'identifier l'ethnotype avec la totalité du système culturel, dont il ne constitue tout au plus qu'un substrat.

Le système culturel, de même que tout autre système, peut être décrit comme un ensemble à la fois stratifié et dynamique, apte à fonctionner dans une certaine mesure en circuit fermé, ses divers éléments étant connectés selon un jeu de boucles et de feedbacks, ainsi que le suggère le schéma ci-dessous (fig. 1).

Mais, dans un tel système qui tend à considérer la culture comme un ensemble d'objets, le statut de l'ethnotype est ambigu, car il est à la fois objet et sujet. J. Berque ne s'y est pas trompé, qui parle des identités collectives comme « objets et sujets de l'histoire », selon qu'on les distingue ou qu'elles se distinguent elles-mêmes⁸.

mais à une définition exhaustive qui pourrait le réduire en fin de compte, selon certains, à un ensemble formel » (p. 472). Et, plus loin : « c'est de (la signification) que ressortent les caractéristiques majeures d'une identité collective » (p. 483). B. Guillemain écrit de son côté : « On se demandera s'il n'existe pas un système culturel : la représentation d'un ensemble fermé sur lui-même et où la signification est véhiculée de part en part nous y convie » (p. 128).

⁸ « L'implication qui lie ces convergences matérielles et sociales, cette composition des lignes et des causes, ces contours enfin qui circonscrivent le jeu, à moins que ce ne soit une logique interne qui porte le jeu à des limites, tout cela, qui fonde un objet, fonde aussi un sujet, dans la mesure où celui-ci s'exprime, s'efforce et finalement se conçoit » (p. 476).

Mais immédiatement apparaît une seconde ambiguïté, relative celle-ci à l'expression d'« identité collective » : ce qui est le sujet de l'histoire, ce ne saurait être l'ethnotype, ni le « nomotope », qui ne sont que des structures abstraites, mais bien la collectivité elle-même — peuple ou ethnie — dont l'ethnotype est seulement en quelque sorte le squelette mental. Or, cette collectivité n'est pas seulement productrice de culture, mais aussi d'actions et de choix politiques, tout autant que de biens économiques et de vie sociale. L'histoire, celle que reconstitue l'historien comme celle qui s'élabore sous nos yeux, *ne saurait se découper en secteurs isolés* ; les différents systèmes qui composent la société sont étroitement interconnectés, et même si les acteurs varient d'un système à l'autre, ils appartiennent à une même communauté, qui se reconnaît à son identité et qui est à la fois le destinataire et le destinataire de sa propre histoire. C'est dans ce sens sans doute qu'il faut comprendre la formule employée par J. Berque dans la conclusion de son étude : « *Et si le monde devient le système et des systèmes, ceux-ci ne s'établissent et ne s'approfondissent que par et pour des sujets* » (p. 486).

Il en résulte que si l'ethnotype (en tant que modèle de référence) peut être considéré à juste titre comme un substrat de la vie culturelle, donc comme un élément du système culturel, l'ethnie en revanche — ou plus largement la nation — constitue l'axe, le pivot du système sociétal dans son ensemble et ne saurait relever en elle-même d'une analyse systémique (fig. 2). Nous verrons tout à l'heure sa fonction précise. Ce qui importe d'abord, c'est de préciser le rôle et la fonction de l'ethnotype dans le système culturel. On sait que pour Easton l'auto-conservation d'un système est assurée par un filtrage qui s'exerce sur les inputs et protège le système contre les stress venus de l'environnement. Ce rôle de *filtre*, que dans le système politique Easton attribue aux partis et aux groupes de pression, il semble bien que dans le système culturel il soit assumé par l'ethnotype, qui sélectionne à l'entrée de ce système les informations, les demandes et les incitations de toute sorte.

A l'entrée : il faut encore s'entendre sur ce terme. Si l'on admet avec Easton que le système culturel se caractérise essentiellement par la production et l'échange de messages, c'est-à-dire d'informations, il importe de distinguer les *withininputs*, les informations produites par le système lui-même et auxquelles il fait subir des transformations internes, et les *inputs* qui proviennent de l'environnement constitué par les autres systèmes, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'environnement intra-sociétal ou extra-sociétal.

LA THAÏLANDE ET SES POPULATIONS

Michel Hoàng

ISRAËL ET SES POPULATIONS

Doris Bensimon et Eglal Errera

L'ESPAGNE ET SES POPULATIONS

André Dessens

L'ETHIOPIE ET SES POPULATIONS

Jacques Vanderlinden

à paraître :

LE TCHAD ET SES POPULATIONS

Jean Chapelle

LE GABON ET SES POPULATIONS

J. Binet

COLLECTION « L'HUMANITE COMPLEXE »

Conseiller de collection : Robert Jaulin

LES JEUNES
ET LE MOUVEMENT COMMUNAUTAIRE

Hélène Colin et Michel Paradelle

Préface du Docteur Gérard Mendel

LA DECIVILISATION
POLITIQUE ET PRATIQUE DE L'ETHNOCIDE

Robert Jaulin et divers

LE SLOGAN

Olivier Reboul

MUTATION TSIGANE
(*La révolution bohémienne*)

Jean-Pierre Liégeois

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
PRESS
A MICHIGAN UNIVERSITY
PUBLICATION