

Marcel Mauss et la notion de « civilisation »

Jean-François Bert

Number 47, January 2009

Dialogues théoriques sur la culture

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1004983ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1004983ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bert, J.-F. (2009). Marcel Mauss et la notion de « civilisation ». *Cahiers de recherche sociologique*, (47), 123–142. <https://doi.org/10.7202/1004983ar>

Article abstract

In the early 1920s, the fields of French and international anthropology were shaken by a conceptual debate concerning the replacement of the term «civilization», by the one of «culture» as it is defined and understood by the american school of anthropology. This article examine the grounds on which was conceived the «maussienne» intervention into this debate. Mauss took position in favor of the term «civilization» in his writing and also in his teaching at the Institute of Ethnology starting in the mid twenties. It is during this time and in this very institution that Mauss gave a new research avenue for his followers. A. G. Haudricourt is one of those students, who, after Mauss passed away, pursued his research interests in various fields in opening the discipline of ethnology to others, such as history, biology, botanical studies and linguistic.

Jean-François Bert

Marcel Mauss et la notion de « civilisation »

C'est dans l'entre-deux-guerres que s'élabore, d'abord en Allemagne, puis aux États-Unis, le concept scientifique de « culture », synonyme, dans le premier cas, d'« esprit » ou d'« âme vivante » d'une communauté et, dans le second, à la suite de Tylor, d'un tout complexe où les connaissances et les croyances croisent les habitudes acquises, apprises par l'homme. Paradoxalement, au même moment, l'école française de sociologie, sous l'égide de Émile Durkheim, et la discipline ethnologique, avec la création en 1925 de l'Institut d'ethnologie par Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl et Paul Rivet, vont rester relativement imperméables à ces nouveaux usages de la notion, lui préférant celle de « civilisation » qui, depuis le dix-huitième siècle, jouit d'un statut tout à fait particulier dans la tradition philosophique et historique française, puisqu'elle permet de désigner la vie quotidienne, les lettres et les arts, ou encore la vie psychique nationale.

Pourtant, et malgré cette attitude critique, le concept scientifique de culture s'est progressivement introduit dans le vocabulaire savant de l'anthropologie française au point de marquer, comme avec Claude Lévi-Strauss, la volonté d'insister sur la pluralité des civilisations. À partir des années 1950, cette notion sera au contraire de plus en plus récusée en raison d'un trop fort apparentement à l'ethnocentrisme et à l'évolutionnisme.

L'objet de la présente réflexion sera d'exposer les diverses définitions de la notion de civilisation, utilisées dans le domaine sociologique ou anthropologique, en suivant le parcours de Marcel Mauss mais aussi les vicissitudes de son héritage, en particulier la lecture qu'a pu en faire André Georges Haudricourt (1911-1996) à la fin des années 1940.

En effet, derrière les conflits de paradigmes, auxquels il faut ajouter le rôle joué par les diverses transformations organisationnelles qui ont touché l'ensemble des sciences sociales françaises depuis le début des années 1920,

nous voudrions relire ce tournant conceptuel important dans l'histoire plus générale du rapport culture-société tel qu'il a été envisagé par la sociologie française depuis le début du vingtième siècle, mais surtout préciser les voies ouvertes par Marcel Mauss, et plus particulièrement sa manière d'élaborer un concept de civilisation dont le contenu est construit par les caractères psychosociologiques des individus et par l'ensemble des expressions matérielles et non matérielles d'un groupe humain.

Remarques «sociologiques» sur la notion de civilisation

C'est en 1902 que *L'Année sociologique* consacre la rubrique «Civilisation en général et types de civilisation» aux ouvrages qui abordent ce problème de la ou des civilisations, entendues ici dans le sens ethnographique de mode de vie social.

C'est l'un des nombreux paradoxes de *L'Année sociologique*¹ : pourquoi ouvrir une rubrique tournée vers l'analyse du fonctionnement des civilisations historiques ou archaïques, alors que l'objectif du programme de l'école française de sociologie, suivant les principes théoriques et méthodologiques de Durkheim, est de comprendre, et dans une certaine mesure de pallier, la crise qui touche les sociétés contemporaines — en particulier le délitement de plus en plus sensible du lien social de solidarité ? Durkheim apporte lui-même la réponse dans une courte notice où il regrette l'absence d'étude sociologique concernant ce point précis des civilisations alors même que la civilisation, insiste-t-il, est ce qui permet de comprendre «comment une société, qui n'est pourtant qu'un assemblage de parties relativement indépendantes et d'organes différenciés, peut former néanmoins une individualité douée d'une unité analogue à celle des personnalités particulières²». Dans cette crise générale des sociétés modernes que dépeint le sociologue depuis ses premiers ouvrages (crise surtout de l'intégration et de la cohésion sociales), faire appel à la notion de civilisation est déjà un moyen de parler de la nation comme d'une entité indivisible !

Paul Fauconnet et Henri Hubert sont chargés par Durkheim des premières recensions³. Il s'agit d'abord d'ouvrages allemands, dont le

1. Comme le note V. Karady, près de la moitié des articles de *L'Année sociologique* portent sur des thèmes ethnologiques : sociétés sans écriture, civilisations traditionnelles ou anciennes, civilisations orientales ou précolombiennes, civilisations de l'antiquité gréco-latine et chrétienne (voir «Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 74, n° 1, 1988, p. 23-32).

2. É. Durkheim, «Présentation», *L'Année sociologique*, 1900-1901, p. 169.

3. Henri Hubert est normalien, agrégé d'histoire, spécialisé dans l'histoire des religions. Il devient en 1910 conservateur adjoint du Musée des antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye. Paul Fauconnet est recruté avec Marcel Mauss en 1896 comme collaborateur de *L'Année*. Il est en charge, avec Parodi, de la rubrique «Questions de démographie», puis de celle de «Sociologie juridique et morale», avec Durkheim et Lévy. Pour en savoir plus sur les liens qui unissent Paul Fauconnet à Marcel Mauss, voir J.-F. Bert, «De l'usage des lettres entre M. Mauss,

Handbuch der Kulturgeschichte de Otto Rhyh Henne ou le *Urgeschichte der Kultur* de Heinrich Shurtz. Les deux critiques signalent la superficialité de ces deux études, qui viennent d'abord d'historiens et non de sociologues, au «vrai» sens du terme. Paradoxalement, ils insistent aussi sur l'idéalisme de ces analyses dont le caractère foncièrement antihistorique est évident. Certes, des efforts de systématisation sont faits mais, comme l'indique Hubert pour le livre de Shurtz, «on croirait se promener sans guide dans un musée d'ethnographie⁴».

Malgré les nombreuses tentatives de systématisation proposées par l'ethnologie allemande qui, depuis la fin du dix-neuvième siècle, s'est résolument tournée vers une ethnographie stricte, qui s'articule sur de nombreux projets muséographiques; ces récentes analyses des civilisations reconduisent aussi, au travers des notions de *Natürvolker* et de *Kulturvolker*, la fausse image d'une gradation dans l'ordre des stades de développement des civilisations. La notion incarne ici la vision d'un mouvement historique unique dont l'Occident — et l'Allemagne, en l'occurrence — marque certainement l'étape la plus avancée.

En creux, Fauconnet et Hubert proposent dans leurs lectures critiques une autre définition de la civilisation qui, sur bien des points, est pleinement représentative de ce que pensent alors la plupart des auteurs qui participent au projet initial de *L'Année sociologique*.

Plus large que la notion de culture, celle de civilisation peut servir à définir un ensemble de caractères, de composantes typiques et de biens communs, mais est surtout représentative de la longue continuité ou permanence historique et géographique des sociétés, et ce, même si la notion continue encore de sous-entendre un certain niveau de développement du système social et mental. Sur ce point, cependant, Durkheim est lui-même resté sceptique et a préféré adopter une vision plus contrastive de l'évolution sociale. Dans le numéro de 1912 de *L'Année sociologique*, il profite de la recension de l'ouvrage de W. Wundt intitulé *Elemente der Voelkerpsychologie* pour remettre en cause la notion de progrès telle qu'elle est utilisée par l'auteur, ainsi que l'idée qu'une société puisse nécessairement progresser du plus simple vers le plus complexe. Le sens du progrès n'est pas irrémédiable pour Durkheim, qui, comme l'indiquera également Norbert Elias quelques années plus tard, précise qu'il existe des phénomènes de «dé-civilisation» qu'il faut savoir prendre en compte dans une analyse sociologique des civilisations: «Rien n'autorise à croire que les différents types de peuples vont tous dans le même sens; il en est qui suivent les voies les plus diverses. Le développement humain doit être figuré, non sous la forme d'une ligne où les sociétés viendraient se disposer les unes derrière les autres comme si les plus avancées n'étaient que la suite et la continuation des plus rudimentaires, mais comme un arbre aux rameaux multiples et

C. Bouglé, G. Davy et P. Fauconnet. Un objet pour l'histoire de l'école française de sociologie?, *Anamnèse*, n° 3, 2008, p. 57-63, 145-151, 199-205 et 247-251.

4. *L'Année sociologique*, 1900-1901, p. 173.

divergents. Rien ne nous dit que la civilisation de demain ne sera que le prolongement de celle qui passe aujourd'hui pour la plus élevée; peut-être, au contraire, aura-t-elle pour agents des peuples que nous jugeons inférieurs, comme la Chine par exemple, et qui lui imprimeront une direction nouvelle et inattendue⁵. » Il existe des sociétés stagnantes et des sociétés qui, en pleine progression, peuvent disparaître. Toutes les sociétés ne passent donc pas par les mêmes stades de développement.

La grande majorité des ouvrages recensés par Hubert et Fauconnet ont également en commun de traiter des grandes civilisations historiques (Égypte, bassin méditerranéen, Mésopotamie, Inde, Chine...) qui sont nées dans une grande vallée fluviale et où les ressources alimentaires ont permis la naissance et la subsistance de grands centres urbains.

Marcel Mauss, qui lui aussi participe régulièrement à cette rubrique, décide d'adopter un point de vue totalement différent. En 1900, dans une recension de *Les races et les peuples de la terre* de Joseph Deniker, il rappelle que « parler de peuples incultes, "sans civilisation", de peuples naturels (*Natürvolker*), c'est parler de choses qui n'existent pas⁶ ». Les sociétés primitives ou archaïques sont, comme toutes les autres, capables d'innovations. Ce refus de simplifier la vie sociale et de porter un quelconque jugement de valeur sur ce que les ethnologues appelaient alors péjorativement les peuples ou les civilisations inférieurs marquera durablement l'ensemble de ses recherches. Tout au long de sa carrière scientifique et professorale, et en premier lieu dans le domaine si particulier de l'histoire des religions, Mauss cherchera à mettre en garde les ethnologues devant les dommages de l'évolutionnisme, dont celui de pouvoir se passer d'une observation réelle et concrète des sociétés.

Pour Mauss, devenu l'un des acteurs principaux de la sociologie et de l'ethnologie françaises après la mort de son oncle en 1917, l'observateur doit désormais primer le théoricien. De fait, il jouera un rôle primordial dans cette résistance conceptuelle à l'introduction et surtout à l'usage, en ethnologie, des nouvelles définitions de la culture. Indiquant sans réserve sa préférence pour le terme « civilisation », qu'il définit comme l'ensemble des expressions matérielles et non matérielles (idéologiques et spirituelles) d'une société, Mauss cherchera, au gré de ses enseignements à l'Institut d'ethnologie et au Collège de France, à partir de 1931, à ancrer cette notion dans les habitudes de la discipline. Parler de civilisation, en effet, oriente nécessairement l'observation ethnologique vers de nouvelles perspectives en dessinant une représentation tout à fait spécifique de l'humanité.

Tentative risquée puisque, rappelons-le, l'inconvénient majeur de cette notion, en ethnologie du moins, est de reconduire implicitement la

5. É. Durkheim, « W. Wundt, *Elemente der Voelkerpsychologie* », *L'Année sociologique*, 1909-1912, p. 60-61.

6. M. Mauss, « Jean Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, Paris, 1900 », *L'Année sociologique*, 1899-1900, p. 141.

discrimination fondatrice entre «civilisé» et «non-civilisé» — celle-là même que Marcel Mauss voulait voir disparaître au profit du primat de l'observation systématique et surtout de l'étude comparative, seule base méthodologique valable pour une véritable anthropologie sociale.

Contrairement à ce qu'on a trop souvent cru, la personnalité des individus ne se trouve pas dans les formes rares de la pensée d'un peuple, mais dans la vie courante et les expressions techniques les plus quotidiennes.

Les définitions de la civilisation chez Mauss

Entre 1900 et 1929, on peut trouver dans l'œuvre publiée de Marcel Mauss trois tentatives de définitions de la civilisation dans lesquelles il en précise chaque fois la pertinence vis-à-vis d'autres concepts qui gravitent autour et de ceux vis-à-vis desquels elles se démarquent ou s'opposent.

Première définition

En 1901, lorsqu'il prend possession, à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, de la chaire d'histoire des religions des peuples non civilisés — qui après lui deviendra la chaire d'histoire des religions des peuples sans écriture —, Mauss rompt définitivement avec ce qui faisait alors l'objet même de toute ethnologie: la différence entre peuples «civilisés» et peuples «non civilisés». En indiquant dans sa leçon inaugurale qu'il n'existe que des peuples de civilisations différentes et que «l'hypothèse de l'homme "naturel" est définitivement abandonnée⁷», le spécialiste des religions qu'il est devenu veut affirmer la complexité de toutes les sociétés, particulièrement celles qui ne possèdent pas, a priori, d'histoire⁸.

Il propose alors une première définition de la civilisation comme synonyme des notions, alors plus classiques, de «peuple» et de «société» qui, pour la première, correspond à des sociétés proprement dites ou à des sociétés distinctes agrégées autour de certaines similitudes et, pour la seconde, à la répartition géographique des différents groupes humains. Un groupe social, insiste Mauss dans son texte inaugural, est un ensemble d'individus qui possèdent un même habitat, un même langage, une même technique, une même économie, une même religion, un même droit, un même art... «en un mot, une civilisation⁹».

Ce qu'il refuse de reconduire dans ses enseignements, ce sont surtout les conceptions naturalistes de l'anthropologie physique ainsi que ses dérivés

7. M. Mauss, «Leçon d'ouverture», *Œuvres*, vol. 1, Paris, Minuit, 1968, p. 230.

8. Bien loin de représenter une «enfance» de l'humanité, ces sociétés sont infiniment plus complexes qu'il n'y paraît. Il n'est donc plus opératoire, en ethnologie, de parler de peuples incultes, sans civilisation, ou de peuples «naturels» puisque, rappelle encore Mauss, «les peuples qui dépendent le plus immédiatement de la nature sont justement ceux qui ont aussi l'organisation sociale la plus massive, la plus traditionnelle, la plus oppressive» (*ibid.*).

9. *Ibid.*

racialistes. L'ethnologue doit adopter un usage critique de la méthode analogique qui, jusque-là, permettait de faire correspondre l'homme primitif et le sauvage moderne — système qui repose sur l'idée que les sociétés les plus anciennes présentent des caractères analogues aux sociétés les moins civilisées de l'époque actuelle mais aussi, par analogie, que l'inverse est également vrai. À plusieurs reprises, Mauss tentera de préciser sa nouvelle méthode d'analyse des faits sociaux qui consiste à examiner comment et pourquoi un phénomène varie. En 1909, pour expliquer les différents types de prières, il rappelle que le passage de l'inférieur au supérieur ne doit pas faire oublier que «les formes les plus rudimentaires ne sont à aucun degré plus simples que les formes les plus développées. Leur complexité est seulement de nature différente. Les éléments qui se distingueront et se développeront dans la suite de l'évolution y sont rassemblés dans un état de pénétration mutuelle. L'unité résulte de leur confusion¹⁰.» Au début des années 1920, c'est la complexité des phénomènes économiques qui retient alors son attention. Les sociétés primitives, contrairement à ce que l'on a pu observer, ne font pas du troc. Potlach et kula ont une tout autre fonction que celle de l'échange utilitaire en permettant à des groupes opposés de dépasser leur hostilité latente : «Il ne semble pas qu'il ait jamais existé, ni jusqu'à une époque assez rapprochée de nous ni dans les sociétés qu'on qualifie fort mal de primitives ou inférieures, rien qui ressemblât à ce qu'on appelle l'économie naturelle [...]. Ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires¹¹...»

Ce principe de non-réduction des réalités et des différences culturelles est reconduit jusque dans ses enseignements à l'Institut d'ethnologie où, année après année, dans ses cours de sociologie et d'ethnographie descriptive, il dénoncera les conséquences néfastes de nos a priori et de nos habitudes de pensée dans notre manière de comprendre le fonctionnement des autres sociétés. Il s'agit alors de combattre une double fausse idée que l'ethnologue se fait de ces sociétés : celle de croire à leur immuabilité et celle de croire impossible toute comparaison en vertu du fait que les phénomènes sociaux que l'on peut y observer nous paraissent uniques, originaux et donc incomparables¹². Dans ses enseignements de 1934-1935, on peut lire cette précision prise en note par un de ses étudiants : «Existe-t-il en effet des sociétés primitives ? Les Noirs, en effet, ne sont pas des primitifs ; ils sont au stade où étaient les Celtes et les Germains à leur entrée

10. M. Mauss, «La prière» (1909), *Œuvres, op. cit.*, p. 396.

11. M. Mauss, «Essai sur le don», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, p. 150-151.

12. Voir «Quelques indications utiles aux voyageurs», *Cours d'ethnographie descriptive de l'Institut d'ethnologie*, 1932-1933, Archives du Muséum d'histoire naturelle, n° 2AM2F6, p. 36.

dans l'histoire. Les Pygmées, ou Pygmoïdes, une grande race à peu près inconnue. Les Kwi de l'ouest de Cambodge (15 000). Ces habitants des forêts du Cameroun et du Congo ne sont pas très primitifs, leur arc est dit-on très primitif, mais relativement; en réalité, c'est une machine, non un outil, et même avec la flèche c'est une machine à double coupe. La forme de l'arc est la seule primitive par rapport à l'évolution de cette machine qui exige déjà un stade d'évolution. Les Moï (Amman) sont archaïques et protohistoriques. L'ensemble de l'Asie septentrionale possède une grande civilisation — race esquimoïde et mongolique. Seuls les Australiens et les Fuguégiens qui parlent leur dialecte seraient plus anciens¹³. »

Là encore, il s'agit de lever toute ambiguïté sur la nature de ces sociétés en essayant de réintégrer dans l'analyse ethnologique les processus historiques d'évolution, et plus particulièrement les processus d'emprunt. Les sociétés possèdent des niveaux de complexité différents, mais ceux-ci résultent uniquement du développement historique.

Deuxième définition

Face aux nombreuses idéologies évolutionnistes qui envisagent alors pour toutes les sociétés un même développement convergent, Mauss et Durkheim, dans une courte introduction pour la rubrique «Civilisation et types de civilisation» de *L'Année sociologique*, vont essayer de rappeler comment certains phénomènes sociaux ont la capacité de s'étendre à la fois géographiquement et chronologiquement sur des aires plus vastes qu'un territoire ou une histoire nationale. Ces phénomènes ont la particularité de former un système où tout se tient — pour reprendre ici l'expression que les linguistes Saussure et Meillet utilisaient pour décrire le langage. C'est sur cette idée que s'appuie la deuxième tentative de définition.

Pour Mauss et Durkheim, en effet, il existe «non pas simplement des faits isolés, mais des systèmes complexes et solidaires qui, sans être limités à un organisme politique déterminé, sont pourtant localisables dans le temps et l'espace». La civilisation chrétienne comme la civilisation méditerranéenne sont des milieux moraux dans lesquels «sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière¹⁴». L'étude sociologique des civilisations oblige de prendre en compte la dimension historique d'un phénomène, trop souvent négligée, mais doit surtout servir à montrer l'importance des contacts et des échanges entre les sociétés qui composent ou non une civilisation.

Si les techniques, les arts et la langue ont la capacité de pouvoir déborder les frontières classiques des nations, d'autres phénomènes comme les institutions politiques, les institutions juridiques et les phénomènes de morphologie sociale, que Mauss regroupe sous le terme de «technomor-

13. *Cours d'ethnographie descriptive*, 1934-1935, *op. cit.*, p. 1.

14. M. Mauss et É. Durkheim, «Note sur la notion de civilisation», *L'Année sociologique*, 1909-1912, p. 46-50.

phologie», ne semblent pas posséder cette aptitude et, au final, restent spécifiques à une société ou à un peuple.

Un dernier point de méthode est directement abordé par Mauss et Durkheim. On apprend, en effet, que la sociologie a pour finalité de recombinaison dans un tout cohérent l'ensemble des divers phénomènes sociaux qui, jusque-là, avaient été trop fortement divisés dans les recherches anthropologiques et sociologiques. Procéder, comme le précisera Mauss, «du concret à l'abstrait» ne suffit pas; restant sur ce point fidèle aux présupposés de la sociologie durkheimienne, il affirme qu'il s'agit «d'apercevoir le groupe entier et son comportement tout entier». Ainsi, seul un retour de la sociologie vers le donné des sociétés peut permettre d'en «recomposer le tout». Les deux sociologues tentent de clarifier ce que doit pouvoir apporter une véritable analyse sociologique des civilisations en dessinant un premier partage des tâches entre, d'une part, le traitement des civilisations par les historiens et les ethnologues à qui il «appartient de tracer [des] aires de civilisations, de rattacher des civilisations diverses à leur souche fondamentale», et, d'autre part, le questionnement sociologique qui a pour fonction d'obtenir, par le biais de comparaisons méthodiques, «des causes et des lois¹⁵».

L'accumulation de descriptions particulières est le premier pas vers l'analyse des causes vraiment déterminantes et immédiatement prochaines de toutes les variations possibles d'un même phénomène.

Troisième définition

En 1929, à l'occasion de la semaine internationale de synthèse organisée autour de la notion de civilisation, Mauss, dans une dernière tentative, défend la conception qu'il en a. Dans ses nombreuses remarques, le sociologue continue d'insister sur l'aspect international et général des phénomènes dits de civilisation: guerres, relations de paix, commerce, absence ou non de grandes routes terrestres et maritimes, sont pour lui des possibilités, à chaque fois renouvelées, de mise en relation des sociétés. Plusieurs autres aspects de son intervention méritent encore notre attention.

De manière prophétique, Mauss a su prévoir l'intensification de la nature internationale des faits de civilisation et a noté l'importance du progrès des communications, surtout du cinéma¹⁶. Il prend également soin de rappeler comment ces phénomènes résultent toujours d'un choix qui s'effectue jusque dans les formes les plus ordinaires du quotidien d'une

15. M. Mauss, «Essai sur le don», art. cité, p. 276-277.

16. Il note par exemple que, «d'un bout à l'autre du monde, la mimique et les scènes de cinéma exercent leur force de suggestions, suscitent des imitations». Malgré tout, le cinéma ne peut pas totalement gommer les différences proprement culturelles de ces sociétés: «Le Japon se montre imperméable à nos films occidentaux, et réciproquement. Car les Japonais rient devant un spectacle qui nous fait pleurer et inversement» (*ibid.*).

société, des nœuds de cravate à l'usage des clous dans les constructions en passant par l'aménagement intérieur, l'usage d'un outil, d'une arme, etc. : «Les gestes mêmes, les nœuds de cravate, le col et le port du cou qui s'ensuit; la démarche et la part du corps dont les exigences nécessitent le soulier en même temps que celui-ci les comporte — pour ne parler que des choses familières —, tout a une forme à la fois commune à de grands nombres d'hommes et choisie par eux parmi d'autres formes possibles. Et cette forme ne se trouve qu'ici et là, à tel moment ou tel autre¹⁷.»

Comme il l'avait évoqué en 1909 avec Durkheim, Mauss soutient ici que les faits sociaux se répartissent selon trois catégories principales : ceux qui possèdent une aptitude à voyager (techniques, beaux-arts, musiques); ceux qui, à première vue, ne semblent pas posséder cette particularité (coutumes religieuses, modes); et ceux qui sont des phénomènes strictement nationaux.

Cette communication, enfin, lui donne l'occasion de dessiner un rapide panorama des recherches ethnologiques internationales et de leurs possibles répercussions dans la tradition française. Deux écoles retiennent son attention : celle de l'anthropologie allemande de Graebner et du père Schmidt, qui est l'exemple même de la mauvaise ethnologie, et celle d'anthropologie culturelle de Boas et de Wissler, école américaine qui a pour particularité de chercher à «déceler ici et là des “couches de civilisation”, des “centres” et des “aires de diffusion”¹⁸». Mauss prend d'ailleurs bien soin de ne pas utiliser le terme culture, préférant les notions de facies, d'aspect, de style, de mode et d'idiosyncrasie — terme alors utilisé en psychologie pour indiquer les prédispositions particulières qui font que les individus réagissent d'une manière personnelle à certaines situations¹⁹.

Entre ces deux grandes orientations de l'ethnologie, Mauss fait le choix de la tradition et rappelle comment Adolf Bastian, dès ses premiers travaux, avait su proposer les bases d'une réflexion ethnologique valide sur cette question des civilisations²⁰. Pis même, l'anthropologie américaine, qui cherche à faire de la culture un modèle qui structure l'ensemble des

17. M. Mauss, «Les civilisations : éléments et formes», *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1969 [1929], p. 244.

18. *Ibid.*

19. Rappelons en effet que Mauss, depuis le milieu des années 1920, tente une véritable refondation de la discipline sociologique en transformant explicitement la plupart des rubriques classiques de *L'Année* mais surtout en établissant, au niveau méthodologique, une nouvelle interdépendance entre la sociologie et d'autres disciplines, dont l'histoire et la psychologie.

20. Ce choix est d'autant plus étonnant qu'Adolf Bastian, malgré ses grandes qualités d'ethnologue (Australie, Mexique, Californie), est toujours resté à la marge de la tradition anthropologique allemande. Son idée centrale des «idées élémentaires» était en complète contradiction avec le modèle diffusionniste alors en vogue. Plusieurs points communs avec Mauss sont aussi à noter. Tous deux partagent notamment un intérêt pour l'histoire des religions (Bastian s'est surtout intéressé au bouddhisme) et pour la psychologie.

comportements, ne fait que transférer ce que Bastian avait déjà relevé : le *pattern*, ou « trait de culture » comme le traduit Mauss, n'est finalement qu'une pâle imitation de ce que Bastian appelle l'*Elementargedanke* ; la question des aires culturelles et du milieu recoupe les principales propositions de la *Geographische Provinz* ; quant aux phénomènes d'emprunt, ils sont dans la lignée des *Wanderung*, c'est-à-dire du voyage et des « mixtures ». Mauss en profite aussi pour mettre en garde les ethnologues contre le risque de croire que seule l'analyse ethnologique peut suffire à comprendre un fait de civilisation.

Au moins deux autres disciplines doivent concourir afin d'apporter aux ethnologues les certitudes nécessaires pour déterminer si l'on peut ou non parler d'un fait de civilisation. La première de ces disciplines auxiliaires est la linguistique, qui, depuis les travaux de Meillet, jouit d'un statut tout à fait particulier dans l'école française de sociologie²¹. En effet, Meillet a su le premier alerter les sociologues de l'importance des faits linguistiques, notamment des phénomènes d'emprunt dans le vocabulaire, qui contrairement à la grammaire est la partie de la langue la plus sujette aux transformations, parfois les plus imprévues. Des transformations qui, cependant, prennent sens dès lors que l'on décide d'observer les usages sociaux en vue desquels les mots sont employés²².

La seconde discipline qui doit servir à l'ethnologue pour déterminer l'existence d'un fait de civilisation est l'archéologie, discipline que Mauss aborde directement dans plusieurs de ses enseignements. En 1934-1935, il précise devant ses étudiants que seul le fait archéologique, « inscrit dans les couches du sol », peut donner une valeur aux différents critères culturels et linguistiques. La flûte de Pan, présente sur tout le pourtour du Pacifique, lui donne l'occasion de montrer à quoi peut servir l'archéologie. En effet, pour affirmer l'existence d'une communauté de civilisation, le critère culturel de la flûte de Pan doit être corroboré par des découvertes de poteries. Alors seulement, ajoute Mauss, il devient « légitime d'affirmer que tout le pour-

21. Malgré tout, la langue n'est pas non plus en elle-même une preuve suffisante pour déterminer un fait de civilisation. Des sociétés différentes peuvent avoir une même langue mais, à l'inverse, il peut exister à l'intérieur d'une même société de grandes différences dialectales.

22. L'une des préoccupations de Meillet est de trouver une explication sociale au changement linguistique. Il rappelle dans plusieurs de ses contributions à *L'Année* que, comme tout fait social, le langage est une réalité extérieure, coercitive, qui s'impose aux individus. C'est ainsi qu'en 1905, dans son article intitulé « Comment les mots changent de sens », Meillet définit la langue comme quelque chose qui « existe indépendamment de chacun des individus qui la parlent, et [qui], bien qu'elle n'ait aucune réalité en dehors de la somme des individus en question, [...] est cependant, outre sa généralité, extérieure à chacun d'eux. Ce qui le montre, c'est qu'il ne dépend d'aucun d'entre eux de la changer et que toute déviation de l'usage présuppose une réaction. Cette réaction n'a le plus souvent d'autre sanction que le ridicule auquel elle expose l'homme qui ne parle pas comme tout le monde » (A. Meillet, « Comment les mots changent de sens », *L'Année sociologique*, 1905, p. 1).

tour du Pacifique a joué — comme tout le pourtour de la Méditerranée — d'une civilisation commune²³». Sur ce rôle joué par l'archéologie, on doit également reconnaître l'influence des travaux historiques et archéologiques de H. Hubert sur la civilisation des Celtes et des Germains. Pour Hubert, bien que dispersés, les peuples celtes possédaient une réelle solidarité qui tenait d'abord à une langue commune mais aussi aux nombreuses interpénétrations de nature technique : industries du métal, cuir, outillage agricole, tonnellerie ont été largement transformés durant l'époque celtique et ont permis l'expansion forte de cette civilisation au-delà d'une aire géographique marquée²⁴.

Critiques du diffusionnisme et du culturalisme : l'exemple de Wissler

Très attentif à l'évolution théorique et méthodologique de la discipline sociologique, aussi bien en France qu'à l'étranger, Marcel Mauss n'en est jamais resté, dans ses recensions ou ses articles pour *L'Année sociologique*, à une simple réfutation des thèses de l'évolutionnisme social. Il s'attaque tout autant aux approches diffusionnistes, comme celle du père Schmidt à qui l'on doit les notions de *Kulturkreise* (cercles de civilisation) et de *Kulturschichten* (couches de civilisation), qu'aux approches plus culturalistes, comme celle de Wissler, qui, en se basant en grande partie sur la doctrine béhavioriste, cherche dans *Man and Culture* à soutenir le principe de la réponse conditionnée et à ordonner, par un comparatisme systématique, les données culturelles en fonction de leur répartition spatiale.

Si Mauss reconnaît au diffusionnisme le fait d'avoir enfin sorti l'histoire de l'humanité d'une série unilinéaire d'institutions et de croyances en en faisant une conséquence directe des emprunts, des contacts successifs et des innovations mutuelles, et finalement des relations historiques, il critique avec cœur le manque de rigueur scientifique de certaines de ces recherches qui, comme celle du père Schmidt sur les Pygmées, sont prêtes à «établir que morale et religion ne sont pas une construction humaine, une résultante de l'histoire, mais le produit d'une révélation²⁵».

Pour les travaux de Wissler, le problème est différent. En effet, l'anthropologue américain cherche à donner à la notion de culture un rôle primordial dans la transformation sociale d'une société, et donc dans son explication anthropologique. Une place qui tend, en conséquence, à faire

23. *Cours d'ethnographie descriptive*, 1934-1935, *op. cit.*

24. Les travaux de Gordon Childe, qui étudia en détail l'expansion géographique des civilisations primitivement constituées dans les grandes vallées alluviales du Proche-Orient, montrent que le progrès historique et social passe par cette expansion, laquelle était déterminée par les besoins du commerce et la recherche des matières premières.

25. M. Mauss, «Die Stellung der Pygmasen Voelker in der Hutwichtungsgeschichte des Menschen, P. Schmidt», *L'Année sociologique*, 1909-1912, p. 68.

disparaître le rôle joué par les phénomènes sociaux qui, pour Mauss, sont tout à la fois sociologiques, physiologiques et psychologiques.

Le type d'anthropologie pratiqué par Wissler considère les groupes sociaux comme fondamentalement ouverts au monde extérieur et envisage le changement d'abord comme le résultat de l'emprunt idiosyncrasique des voisins plus que des progrès prétendument inéluctables de ces sociétés. L'aire culturelle, comme tente de la concevoir Wissler, repose sur un principe simple : l'existence d'une grande homogénéité dans les genres de vie et dans les mentalités à l'intérieur d'une aire territoriale donnée et l'existence, au contraire, d'une plus ou moins grande hétérogénéité par rapport aux autres aires territoriales avoisinantes et existantes. Chaque culture relèverait au final d'un tout organique qui aurait pour caractéristique un foyer ou un centre culturel qui lui serait propre et qui lui permettrait de sélectionner ces possibles emprunts — l'intégration de ces nouveaux traits culturels ne se faisant, au bout du compte, que si une compatibilité avec le foyer culturel central paraît possible.

Comparant les Indiens Blackfoot à leurs voisins immédiats, Wissler signale de grandes différences ethnographiques. Certaines sont clairement des conséquences de la civilisation américaine, en particulier pour ce qui concerne la vie matérielle. Wissler connaît cependant beaucoup plus de difficultés lorsqu'il s'agit de retrouver, dans les coutumes actuelles des Blackfoot, ce qui leur appartient en propre et ce qui leur vient des tribus voisines. Ces Indiens ont des affinités ethnographiques évidentes avec d'autres tribus mais ils ont également décidé d'adopter des coutumes réellement différentes²⁶. Quoi qu'il en soit — et si l'on décide de suivre cette première observation —, il faut bien reconnaître que les diversités culturelles résultent pour Wissler d'une double cause géographique : soit la diversité culturelle est causée par un isolement complet des tribus, ce que Mauss juge peu probable ; soit elle est due à la trop grande proximité entre les tribus — et ce serait peut-être un désir de distinction qui pousserait les « voisins » à s'opposer, du moins culturellement.

Il s'agit là de l'ambition théorique centrale développée par Wissler dans *Man and Culture*. Pour Mauss, cependant, cette analyse doit d'abord passer par la résolution de la question du vocabulaire à employer. Que doit-on réellement entendre par « culture » ? Un simple synonyme de « civilisation » ? Quelque chose qui renvoie à l'idée de qualité, à l'existence d'un fonds commun ? Aux yeux de Mauss, la chose semble entendue : « La définition du mot "culture" par M. W. est à peu près celle que nous donnerions des phénomènes physiologiques de la société : "le mode de vie d'un peuple, comme tout" ou, pour donner un exemple des américanismes employés, "this round of life in its entire sweep of individual activities is the basic phenomenon culture" [...]. Il est clair que nous ne nous accorderons pas avec M. W. pour cet emploi superfétatoire de termes, de sciences et de

26. C. Wissler, *Material Culture of the Blackfoot Indians*, New York, American Museum of Natural History, 1910.

réflexions. Cette méthode a pour point de départ cette opposition, que nous croyons fautive, entre l'homme et la culture; et cette autre division que nous croyons également fautive entre le langage, la société et la culture. En somme, M. W. considère les phénomènes sociaux — excepté le langage, qu'il place à part — comme une partie de la culture; il les appelle le *socio complex* (on n'est pas avare de néologismes en Amérique) et, au fond, entend par société ce que nous entendons, nous, par organisation sociale, laquelle n'est même qu'une partie des faits que doit considérer la sociologie juridique et morale. Même tout ce que nous considérons comme morphologique, il le considère comme appartenant à l'homme et au milieu géographique. C'est la thèse qu'il a déjà soutenue dans son *American Indian* [...]. Et la culture, même ainsi entendue, n'est qu'un autre mot pour désigner la société qui est aussi inhérente à l'*homo sapiens* qu'une "nature". Et enfin, il n'y a pas lieu de distinguer et de séparer les divers éléments de la physiologie sociale, par exemple le droit de religion, ou de la morphologie. M. W., qui par opposition à la sociologie pense fonder une science nouvelle — et qui apporte en effet du nouveau —, revient en réalité à des axiomes et à des classifications périmés. Le sociologue, au contraire, peut tenir compte de ce que démontre M. Wissler. Au fond, pour M. W. et pour bon nombre de savants américains, "culture" veut simplement dire "mode de vie" social. C'est la partie du comportement humain [...] qui, provenant du milieu extérieur humain — matériel, intellectuel et historique —, "fait des individus ce qu'ils deviennent". Et le problème d'une théorie de la culture est plus précisément celui de la façon dont l'enfant, puis l'adolescent et l'adulte, "s'équipent" pour la vie; et enfin celui des *drive* (*trieb* en allemand), de la poussée "à produire des cultures" [...]²⁷.

On voit bien se profiler dans cette critique l'exigence du «fait social total» dans lequel il s'agit de réintégrer les divers aspects du fait humain que l'analyse sociologique et anthropologique avait jusqu'alors trop fortement dissociés. Mais c'est une plus grande différence encore qui sépare ces deux façons de faire de l'anthropologie. Impossible en effet pour Mauss, comme pour Wissler, de s'entendre sur un terme commun qui permettrait tout à la fois de diviser les cultures et les sous-cultures en ensembles cohérents — position de Wissler et de l'anthropologie américaine — et d'interpréter, comme le voudrait Mauss, les faits sociaux comme ces phénomènes de totalités où se mêlent «corps, âme et société»²⁸.

Au final, et quel que soit l'ancrage conceptuel choisi, plusieurs problèmes se posent dont celui de l'agencement des composantes dites typiques ou caractéristiques d'une culture ou d'une civilisation. Quel sens donner à ce bien commun, ce patrimoine propre à telle ou telle civilisation? Quel devenir des civilisations envisager? D'ailleurs, peut-on mettre en place des lois de développement sans retomber nécessairement dans les

27. M. Mauss, «*Man and Culture*, Wissler», *L'Année sociologique*, 1925, p. 295-300.

28. M. Mauss, «*Essai sur le don*», art. cité, p. 303.

notions arbitraires de progrès et de décadence et retrouver des constructions subjectives?

La définition que tente de valoriser Mauss tend, au contraire, à fonder chaque civilisation sur un mode de production spécifique, c'est-à-dire sur un stade particulier d'évolution socioéconomique ainsi que sur l'étude des expressions matérielles caractérisant un groupe d'hommes dans un milieu donné. C'est d'ailleurs la position qu'essaiera de développer André-Georges Haudricourt, héritier du «matérialisme» de Mauss — de son intérêt pour l'observation des techniques et, surtout, d'une définition de l'ethnologie marquée par des interrogations concrètes.

Haudricourt et le projet comparatif des grands faits de civilisation

Diplômé de l'Institut national agronomique en 1931, Haudricourt fréquente entre 1932 et 1934 les cours de Marcel Mauss à l'Institut d'ethnologie. Spécialiste en phytopathologie et en génétique, il décide de partir en Russie pour travailler, sous la direction de N. I. Vavilov, sur la question de la transformation des mauvaises herbes en plantes cultivées²⁹. Ses premiers travaux ethnographiques, centrés sur des questions de technique et de linguistique, partent de l'idée de l'ancrage biologique des comportements techniques, idée centrale chez Mauss depuis le début des années 1930. Cet héritage tient également à la manière de concevoir une observation ethnographique puisque, comme le précise Haudricourt dans son cours à l'Institut comme à celui du Collège de France, «Mauss insistait sur la nécessité de récolter le maximum de renseignements sur l'usage et la fonction de l'objet que l'on collecte pour le musée. Cette conception dynamique de la technologie l'amena bientôt à envisager qu'il y avait des techniques sans objets matériels qui en soient l'instrument ou le résultat; il les nomma "techniques du corps". Non seulement la façon de lancer un javelot dépend de sa longueur et de son poids, non seulement la façon de marcher dépend de la manière dont on est chaussé (de bottes, de sandales ou de mocassins), mais la façon de nager diffère de peuple à peuple sans que cela soit dû à un objet quelconque³⁰.» C'est en suivant ces premières hypothèses qu'Haudricourt cherchera à comprendre les relations qui unis-

29. Connu principalement pour sa théorie du passage de la mauvaise herbe à la plante cultivée, N. I. Vavilov s'était rendu dans la plupart des pays du monde pour étudier les centres primitifs de l'agriculture et avait constitué à Leningrad la collection de blé la plus importante qui soit. Voir le résumé que fait Haudricourt du premier chapitre de N. I. Vavilov, *Bases théoriques de la sélection des plantes cultivées*, 1935: A.-G. Haudricourt, «Les bases botaniques et géographiques de la sélection», *Revue de botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, vol. 16, n° 174, février 1936, p. 124-129, n° 175, mars 1936, p. 214-223, n° 176, avril 1936, p. 285-293.

30. A.-G. Haudricourt, «La technologie, science humaine», *La Pensée*, n° 254, novembre-décembre 1986, p. 48-55.

sent les gestes dont nous avons acquis l'habitude, les formes de vêtements et les manières de porter les charges³¹.

Entré en avril 1948 dans la section de linguistique générale du CNRS, Haudricourt obtient un détachement d'un an pour un poste de conseiller scientifique à la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient d'Hanoi³². Attiré par les travaux de linguistique et de phonologie, dont ceux de Henri Maspero (1883-1945) sur les langues à tons, Haudricourt fait durant son séjour une première tentative de comparaison entre les civilisations occidentales et extrême-orientales, comparaison fondée sur une opposition entre, d'un côté, les sociétés d'éleveurs (Méditerranée et Proche-Orient) qui pratiquent la culture des plantes à graines (blé, orge) et, de l'autre, les sociétés horticoles, comme en Asie et en Océanie où dominent les plantes à tubercules, les rizières et l'élevage du porc.

Lors de son détachement, il rédige un premier article qu'il intitule «Recherches des bases d'une étude comparative des mentalités extrême-orientale et occidentale». Il s'agit d'une première version d'un schéma d'analyse plus vaste qu'Haudricourt réactualisera à deux reprises: la première fois en 1954 dans la revue *France-Asie*, en publiant un «Essai sur l'origine des différences de mentalité entre Occident et Extrême-Orient³³»; la seconde fois en 1962 dans la revue *L'Homme*, où la plupart de ses propositions seront reprises dans une perspective géographique et historique plus poussée. Il donne alors à son article un titre plus évocateur: «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui³⁴».

Bien que cette première version, probablement écrite entre 1948 et 1949, soit une démonstration assez sommaire des grandes différences techniques et écologiques qui séparent ces deux civilisations, Haudricourt mêle des matériaux divers venant de l'agronomie, de la botanique mais aussi de l'histoire des religions. Son observation des faits est fondamentalement comparative et part toujours du concret (technique et linguistique) d'une société pour essayer d'en saisir les représentations collectives, les comportements sociaux et surtout les évolutions parallèles.

31. A.-G. Haudricourt, «Relations entre gestes habituels, formes des vêtements et manière de porter les charges», *La Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, n° 3, juillet-septembre 1948, p. 58-67.

32. Créée en 1898 pour travailler à l'exploration archéologique et philologique de la péninsule indochinoise, l'EFEO a pour rôle d'améliorer la connaissance archéologique, linguistique et ethnologique — surtout après l'arrivée de Paul Lévy (1909-1998) à la tête du nouveau service ethnologique de l'EFEO, en 1937 — des civilisations proches de l'Inde, de la Chine et du Japon.

33. Voir A.-G. Haudricourt, *Essai sur l'origine des différences de mentalité entre Occident et Extrême-Orient*, suivi de J.-F. Bert, *Un certain sens du concret*, Strasbourg, Portique, «Carnets», 2008.

34. A.-G. Haudricourt, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui», *L'Homme*, vol. 2, n° 1, 1962, p. 40-50. Cet article a été traduit en anglais par A. Brooks et publié sous le titre «Domestication of animals, cultivation of plants and human relations», *Information sur les sciences sociales/Social Science Information*, vol. VIII, n° 3, juin 1969, p. 163-172.

De ces deux univers techniques si différents — zootechniciens d'Occident et horticulteurs d'Extrême-Orient —, Haudricourt en arrive à dégager des attitudes morales, religieuses et philosophiques distinctes : « Pour le paysan chinois, sans bétail, les plantes poussent toutes seules ; il n'y a pas à frapper sur elles ni à taper sur elles. Labourage et sarclage sont des rituels qui agissent à distance sur la plante — on ne la touche qu'à la récolte, comme le rentier ne voit le tenancier que pour toucher le terme. En Occident, on dirige techniquement, d'où un durcissement des rapports humains. Les classes inférieures veulent s'élever, non pas pour ne plus travailler comme en Chine mais pour ne plus être commandées et pour commander à leur tour. Il ne s'agit pas de gagner du prestige et de la face, mais de l'autorité³⁵. » Éleveurs et agriculteurs n'utilisent pas les mêmes techniques et chacune d'elles implique des aptitudes intellectuelles mais aussi des comportements physiques tout à fait spécifiques. La riziculture, par exemple, exige un savoir expert sur l'irrigation et sur la façon de récolter, épi par épi, soit à main nue, soit avec un couteau à riz. Le récoltant sélectionne ce qu'il veut moissonner. Au contraire, l'éleveur se caractérise par un type d'intervention humaine qui ne se limite pas seulement à la distribution de la nourriture et au contrôle des déplacements du troupeau. Il joue un rôle primordial dans la sélection des animaux et la composition du troupeau (choix des catégories, de l'âge, du sexe, castration ou non des animaux...). Les conséquences de ces techniques sont visibles jusque dans la philosophie et la morale des peuples : « Le rôle de l'élevage dans la genèse de la mentalité européenne apparaît dans la Bible. Jahwe, le Dieu jaloux, est souvent évoqué comme un pasteur de troupeau qui ne veut pas que ses brebis aillent dans le troupeau de Baal. Il a la préoccupation de former, de dresser, pourrait-on dire, son peuple ; il énonce des lois, il envoie des épreuves, il punit... [...] Jahwe, le propriétaire de troupeaux qui agit comme un éleveur, est unique en son genre ; nulle part ailleurs la divinité n'est comparée à un éleveur. Il n'est même pas question de berger dans la mythologie chinoise. En Inde il y a Krisna, mais il ne s'occupe pas de son troupeau car il a d'autres préoccupations. »

Il est intéressant de noter qu'alors même que le structuralisme s'impose dans l'anthropologie française, cette réflexion permet de dégager des éléments « typiques » d'une civilisation. La hiérarchie sociale, les modes de domination, les formes d'ascension sociale et l'établissement des rapports d'autorité entre les hommes, d'une part, et entre les hommes et la nature, d'autre part, sont ces éléments qui dépendent directement de l'adaptation (technique) des individus au milieu qui les entoure³⁶.

D'autres différences existent. Sur le plan technique, si l'outil est adapté aux gestes en Extrême-Orient, la taylorisation a au contraire obligé l'Occi-

35. Toutes les citations des articles de 1954 et de 1962 proviennent des archives de l'Institut mémoires de l'édition contemporaine.

36. C'est ce que Mauss avait rangé sous le terme de « technomorphologie », c'est-à-dire la façon dont la société a modelé le sol et s'est modelée par rapport à lui.

dent à une rationalisation extrêmement poussée des gestes ouvriers. Si notre agriculture utilise en priorité des engrais et des moteurs animaux, ce sont les engrais et les moteurs humains qui dominent en Extrême-Orient. Ces deux exemples complètent l'hypothèse générale d'Haudricourt en montrant comment la question des mentalités prend chez lui un tournant profondément réaliste, pour ne pas dire matérialiste.

L'étude de la langue, l'histoire des mots et la manière dont une population pense avec d'autres concepts forment pour l'ethnologue une école tout à fait privilégiée pour saisir la relativité culturelle. Une civilisation ne peut donc en aucun cas se concevoir uniquement d'après sa plus ou moins grande homogénéité «mythique». Pour Haudricourt, il est important de suivre la longue tradition géographique, économique, politique et linguistique qui a permis à un mode de vie commun de se développer. Comme les mots, les techniques voyagent, et l'Europe a reçu de l'Asie plusieurs inventions qui ont été fondamentales pour son développement, dont le système des coordonnées stellaires, la boussole ou encore le gouvernail d'étambot. Cette supériorité technique s'explique à la fois par l'extrême diversité du continent chinois mais surtout par celle des populations qui y vivent.

De la même manière, si l'évolution historique d'une civilisation se résume à l'évolution de ses techniques, les différences techniques, comportementales ou morales n'ont rien à voir avec une quelconque infériorité psychique ou intellectuelle des individus. Celles-ci sont d'abord liées aux possibilités d'utilisation et d'exploitation des techniques: «Le retard global de civilisations précolombiennes de l'Amérique sur celles de l'Eurasie s'explique par l'arrivée relativement tardive de l'homme en Amérique (au plus tôt au dernier interglaciaire), alors qu'il était indigène en Eurasie. Les grands mammifères d'Amérique, non habitués à se méfier de l'homme, ont été rapidement exterminés [...]. En Océanie, l'isolement insulaire (diminuant la concurrence) et la limitation des ressources naturelles amènent à une certaine régression technique. Ainsi, il y a chez les Polynésiens disparition de la poterie et raréfaction de l'arc.»

Méthodologiquement, la tentative d'Haudricourt est un modèle comparatif capable de réduire à quelques dénominateurs communs un nombre important de cultures et d'expériences humaines fort différentes (Chine, Inde, Océanie, Méditerranée). L'Extrême-Orient et la Méditerranée dont il parle sont bien des civilisations au sens où aurait pu les définir Mauss dans son intervention de 1929. Les phénomènes techniques, intellectuels ou moraux qui permettent de déterminer si nous avons affaire à une civilisation «s'étendent sur des aires qui dépassent un territoire national [et] se développent sur des périodes de temps qui dépassent l'histoire d'une seule société³⁷». Dans les deux autres versions de cette tentative, Haudricourt continue d'inscrire son ethnologie dans ce genre d'affirmation. En 1954, son article commence ainsi: «Il nous semble que les différences de mentalité entre les peuples tiennent plus à leur histoire

37. M. Mauss, «Les civilisations: éléments et formes», art. cité.

sociale qu'à leur climat et à leur race. Sous le terme "mentalité", nous examinerons surtout la forme que prennent les rapports d'homme à homme dans les diverses civilisations.» Dans le cas de la Méditerranée, les traits typiques de cette civilisation retenus par Haudricourt s'appuient en grande partie sur les travaux déterminants de Charles Parain, qui, avant Fernand Braudel, attribua à l'espace méditerranéen des caractéristiques à la fois techniques (arboriculture, lutte contre la sécheresse ou développement des villes) et sociopolitiques spécifiques, dont l'esclavage³⁸.

Il serait pourtant réducteur de faire d'Haudricourt une pâle copie de Mauss. Ses analyses cherchent à mettre en évidence les mécanismes cachés des deux civilisations. L'un des plus importants de ces mécanismes est l'existence d'une correspondance entre la domestication des animaux et celle des hommes. En effet, si le système capitaliste a bien généralisé une mentalité dont l'esclavage antique a été un moment important, l'origine de cette morale doit d'abord être cherchée dans le pastoralisme et la domestication à grande échelle: « À partir du stade néolithique, l'homme n'est plus seulement un prédateur; désormais, il assiste, protège et coexiste avec les espèces animales et végétales qu'il a domestiquées. Il s'établit avec ces espèces des rapports amicaux, qui ne sont abolis qu'au moment de la récolte (pour les plantes) ou de l'abattage (pour les animaux), changement d'attitudes qui rendent nécessaires les rites de passage, les cérémonies. Enfin, la diversité du monde végétal et animal à la surface du globe différencie selon les régions ces rapports amicaux, et influe par cela même sur les rapports des hommes entre eux.» Ce «bricolage», qui doit beaucoup à l'intérêt qu'Haudricourt porte à la zoologie et à la botanique, lui permet également de valoriser une distinction importante, dans le rapport de l'homme à la nature, entre «rapport actif» et «rapport passif». Cette distinction n'est cependant pas une nouvelle manière de discriminer la culture extrême-orientale en la faisant basculer du côté de l'inactif, mais plutôt un moyen de dénoncer le modèle occidental et certaines de ses valeurs et de ses attitudes.

Le problème des influences climatiques est lui aussi un bon indicateur de la façon dont Haudricourt s'oppose aux analyses trop fortement déterministes qui ont réduit la question des mentalités et des civilisations à un simple résultat de l'influence du milieu géographique. Certes, précise-t-il, les conditions naturelles jouent un rôle indéniable dans le développement des sociétés. On ne peut cependant pas les dissocier du développement des forces productives et d'autres facteurs qui déterminent le procès de production. Dans ses considérations finales de 1948-1949, Haudricourt estime que «l'économie pastorale ne pouvait s'installer qu'à l'ouest (climat sec) et ne pouvait avoir son maximum d'influence religieuse (Palestine) et économique (Phénicie, Égée) que là». En 1954, il précise que, «en Eurasie, les circonstances géographiques ont favorisé soit l'agriculture, soit l'élevage:

38. C. Parain, *La Méditerranée. Les hommes et leurs travaux*, Paris, Gallimard, «Géographie humaine», 1936.

les bords des grands fleuves du Proche-Orient, qui sont à l'origine de nos civilisations, furent initialement peuplés d'agriculteurs tandis que les éleveurs déployaient leurs troupeaux sur les steppes herbeuses de ces mêmes régions». Enfin, en 1962, la question de l'influence climatique et géographique sur l'homme est traitée dans une section intitulée «Déterminisme géographique?», problème que Mauss avait dû traiter dans son célèbre «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale». Cette question du déterminisme, tiendra-t-il à préciser alors, à voir avec l'anthropo-géographie de F. Ratzel dans le sens où il s'agit d'étudier le mode de répartition des hommes à la surface du sol ainsi que la forme générale des sociétés à partir de «la configuration du sol, sa richesse minérale, sa faune et sa flore³⁹», mais elle s'en écarte fortement dans la mesure où on ne cherche pas mécaniquement à faire du sol, à la différence de Ratzel, la seule condition dont dépendrait la forme matérielle d'une société. Ce ne peut être qu'en analysant les groupements humains, c'est-à-dire la dynamique entre le social et l'individuel, qu'il est possible de saisir cette influence du milieu sur l'organisation matérielle d'une société et sortir des excès néfastes d'un strict déterminisme géographique⁴⁰. L'homme n'est pas abstrait mais en société. Il contracte des habitudes, lesquelles se concrétisent au fil du temps en formes de civilisation qui, à leur tour, peuvent être définies, groupées, classées.

La tentative d'opposition qu'Haudricourt maintient jusqu'au milieu des années 1960 rappelle combien la notion de civilisation, défendue par Marcel Mauss depuis le début du vingtième siècle, continue encore de jouer un rôle central dans l'anthropologie française, et ce, même si l'introduction de la notion de culture s'accélère devant les changements de la situation internationale au sortir de la seconde guerre mondiale et avec l'engagement du processus de décolonisation.

En multipliant les interventions et les avertissements, Mauss a permis qu'une spécification de la notion soit rendue possible. En lui donnant une véritable pertinence conceptuelle dans la recherche sociologique et ethnologique, il a d'ailleurs permis aux ethnologues d'aborder les sociétés à partir des phénomènes d'emprunts (techniques et linguistiques) et des relations ou interrelations historiques. Un usage, enfin, qui a permis de sortir l'ethnologie des descriptions statiques et anhistoriques des sociétés

39. M. Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, p. 392.

40. Il n'y a jamais, comme l'indiquait vigoureusement Lucien Febvre, de déterminisme absolu du milieu : «Pour agir sur le milieu, l'homme ne se place pas en dehors de ce milieu. Il n'échappe pas à sa prise au moment précis où il cherche à exercer la sienne sur lui. Et la nature qui agit sur l'homme, la nature qui intervient dans l'existence des sociétés humaines pour la conditionner, ce n'est pas une nature vierge, indépendante de tout contact humain ; c'est une nature déjà profondément "agie", profondément modifiée et transformée par l'homme. Actions et réactions perpétuelles» (L. Febvre, *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1949 [1922], p. 391).

traditionnelles qui, comme les autres, sont capables d'innovations, d'initiatives, et qui ont répondu, à leur manière, à la question de l'adaptation de l'homme à son milieu d'origine.