

## Centralité des marges et dynamique des centres

Ellen Corin

Volume 10, numéro 2, 1986

Les dynamiques à la marge

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006346ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006346ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Corin, E. (1986). Centralité des marges et dynamique des centres. *Anthropologie et Sociétés*, 10(2), 1–21. <https://doi.org/10.7202/006346ar>

Résumé de l'article

Centrante des marges et dynamique des centres

L'anthropologie s'est relativement peu préoccupée de la manière dont centres et marges se constituent réciproquement dans le champ social et culturel. Une confrontation entre des travaux sur les sociétés complexes et sur les inversions culturelles permet de distinguer différents types de marge et de baliser une théorisation des rapports centre-marge. Trois exemples illustrent la diversité des formes que peuvent prendre les dynamiques de la marge et la portée heuristique de ce type d'analyse. Cet article présente également l'ensemble des articles de ce numéro.

# CENTRALITÉ DES MARGES ET DYNAMIQUE DES CENTRES



Ellen Corin

## ☐ Une décentration du regard

Traditionnellement, l'anthropologie a eu tendance à centrer son attention sur l'étude d'objets posés comme culturellement et socialement centraux dans une société particulière. Cette orientation s'est reflétée sur le plan méthodologique dans le fait de privilégier des informateurs-clé qui avaient, de par leur position sociale, le plus de chances d'avoir accès à, et de refléter, des connaissances fondées dans la tradition officielle du groupe. Parfois, la centralité du savoir de l'informateur a été postulée ou construite par l'ethnologue lui-même, indépendamment d'une marginalité de fait de son informateur. Ces dernières années, on a cependant à plusieurs reprises remis en cause le degré de centralité (ou de vérité par rapport au groupe) du savoir construit à partir d'informateurs particuliers. Les conflits qui surgissent parfois entre des ethnologues qui ont donné d'un même terrain des visions divergeantes, illustrent la manière dont chacun revendique la centralité du portrait qu'il propose; la polémique déclenchée à cette occasion montre également la difficulté qu'ont souvent les anthropologues à construire théoriquement les notions mêmes de divergences ou d'écart par rapport à un matériel culturel. On pourrait parler d'un processus de « centration » qui opère au niveau du savoir construit sur un groupe.

Une démarche similaire apparaît sur le plan de la construction de la cohérence de l'objet, à la fois dans le tri que l'on fait des éléments pertinents par rapport à d'autres dont l'effet est perçu comme venant brouiller l'accès à ce qui est posé comme essentiel dans la société (dans un processus analogue à la manière dont les « bruits » introduisent une distorsion dans la transmission d'un message dans les théories de la communication) et dans les décisions que l'on prend par rapport à la hiérarchisation épistémologique des données recueillies. Lorsqu'un décalage existe par exemple entre des données empiriques et ce qui a été recueilli dans l'ordre des représentations, Dumont (1983) s'oppose à tout projet visant à les intégrer dans un même schéma explicatif. Il prône la subordination de ce qu'il appelle des valeurs opératoires (qui sont selon lui des non-valeurs ou au mieux des valeurs de second ordre) par rapport aux valeurs proprement dites liées à tout le domaine des conceptions. Dans un champ plus spécifique, celui des systèmes de descendance, Verdon (1980) prône une mise à l'écart de ce qui, au niveau comportemental ou à celui de l'expression normative, risque de faire obstacle à la délimitation des propriétés formelles du système étudié.

Sur un plan théorique, la centralisation du savoir anthropologique a été maximisée par le courant fonctionnaliste. En postulant que les systèmes de représentation et les

institutions ont tous comme finalité ultime le maintien de la société, les auteurs fonctionnalistes introduisent un principe d'homogénéité qui organise d'une manière univoque la diversité des données recueillies. Lorsqu'un élément discordant apparaît, comme dans le cas des rituels de rébellion décrits par Gluckman (1965), il est réinterprété dans le cadre de ce schéma comme concourant au fonctionnement central. Dans cette perspective donc, la portée heuristique de ce qui pourrait apparaître comme une marge (dans le sens d'un écart) par rapport aux institutions centrales est fortement minimisée. Dans l'approche structuraliste, on assiste plutôt à un processus de dédoublement du centre par un jeu d'oppositions binaires indéfiniment répétables. De la même façon que le centre se dédouble, on peut dire que la marge disparaît dans son statut de marge et est réduite au rôle d'un élément équivalent dans un jeu combinatoire plus large.

Cette cohérence centralisatrice de la démarche anthropologique me paraît cependant avoir été remise en cause ces dernières années. De plus en plus, des ethnologues féminins ont par exemple donné la parole à des informatrices et ont cherché à restituer la cohérence de discours féminins sur la culture et le fonctionnement social. Elles ont aussi proposé des modèles de fonctionnement sociétal construits à partir de points de vue différents, décrivant par exemple comment les hommes circulent dans certaines sociétés (Collard 1981) ou comment se présentent les systèmes de parenté comptabilisés à partir d'un ego féminin (Pak 1986). Sur un plan un peu différent, on a publié ces dernières années d'excellentes ethnographies de pratiques du quotidien (Zonabend 1980; Petonnet 1979; Verdier 1979) et les schémas d'analyse utilisés dans ce contexte ont montré que les gestes de la vie quotidienne peuvent être élaborés et construits comme de véritables objets anthropologiques. Enfin, on assiste également à certaines tentatives, qui demeurent fragmentaires, de redonner un statut théorique à ce qui est de l'ordre d'une différence ou d'un écart par rapport aux institutions centrales.

Un mouvement général de décentration chemine ainsi, de manière tangente, à différents niveaux. Il demeure cependant peu systématisé; on a peu réfléchi sur ce qui est réintroduit par ce biais, sur son statut réel par rapport à des objets anthropologiques apparemment plus centraux et sur la façon dont l'attention accordée aux marges questionne, ou pas, les savoirs que nous possédons sur ces objets plus centraux.

Le choix du thème de ce numéro centré sur la question des dynamiques de la marge répond à un désir de poser quelques repères dans ce sens. La notion de marge est utilisée ici comme un concept unificateur pour indiquer l'existence de « quelque chose », qu'il faudra cerner de manière plus précise, qui n'est généralement repris que de façon accessoire dans la construction d'un savoir ethnologique sur une société particulière. Il s'agit donc d'objets constitués comme marginaux, soit par le regard anthropologique, soit par les acteurs qui détiennent des positions plus centrales dans la société.

En mettant l'accent sur les dynamiques de la marge, ce numéro envisage cette dernière comme un processus dont il faut comprendre la construction et la dynamique, plus que comme un contenu : comme marginalisation plus que comme marginalité. Dans cette perspective, les rapports qui se tissent entre marge et centre ont été au centre de la rédaction des différentes contributions de ce numéro : rapports de détermination réciproque où il apparaît que la marge peut être nécessaire au centre autant qu'elle peut en être rejetée ou que le centre lui est nécessaire comme point de démarcation; qu'elle peut être constituée par le centre autant que s'en démarquer; qu'elle offre un éclairage sur le fonctionnement du centre autant ou plus que ce dernier ne le détermine.

Ces différentes questions sont abordées ici à partir d'une série de cas concrets qui mettent apparemment en jeu des phénomènes d'ordre très différent. Dans certains cas, un rapport marge-centre est structurellement inscrit dans la culture et il s'agit alors de voir quel éclairage particulier apporte une perspective centrée sur les dynamiques de la marge. Dans d'autres cas, la marge paraît plus périphérique par rapport au fonctionnement sociétal mais l'analyse révèle que les dynamiques qui s'y déploient n'en ont pas moins une fonction de révélation, et d'interpellation, par rapport au centre et qu'elles nous permettent de mieux en saisir, en creux, le fonctionnement central.

Après avoir brièvement présenté l'articulation que l'on peut établir entre les différents textes de ce numéro, dans le cadre d'une réflexion sur les dynamiques de la marge, je reviendrai brièvement dans cette introduction sur la littérature anthropologique pour y chercher quelques repères théoriques qui pourraient baliser ce champ. Je tenterai ensuite d'appliquer cette perspective à trois cas concrets empruntés à des recherches personnelles menées au Québec et en Afrique Centrale.

L'objectif poursuivi dans ce numéro est de faire du rapport entre centre et marge un fait social « anthropologisable », pour reprendre la terminologie de Louis Dumont (1983), au sens où ces phénomènes peuvent servir de révélateur par rapport à la spécificité holistique de chaque société et au sens où leur comparaison systématique permettrait de faire ressortir des principes importants pour une compréhension du fonctionnement social général.

#### ☒ **Pour baliser un champ**

Les textes regroupés dans ce numéro peuvent être répartis en trois grandes sections. La première se centre sur la description de deux formes particulières de marginalité, toutes deux liées aux effets du changement social; l'une est cependant essentiellement subie tandis que l'autre s'affirme dans un projet de démarcation par rapport à la société centrale.

Le texte de Serge Paugam décrit ainsi des « laissés pour compte » de notre développement technologique, en milieu rural : les anciens domestiques de ferme que la modernisation de l'agriculture a rejeté à l'écart des formes actuelles de production agricole. Celui de Marie Roué s'adresse au mouvement punk. Chacun des textes adopte à sa façon le point de vue de la marge en s'intéressant à la logique qui l'organise.

Serge Paugam le fait en privilégiant la perception des sujets marginalisés sur le processus en jeu. Le recours aux concepts de résistance et de stratégie lui permet de transformer les personnes, d'objets d'une marginalité subie en acteurs dont les pratiques de la vie quotidienne visent à reconstruire un cadre culturel tolérable mais qui ne peut prendre place qu'entre les mailles de la société centrale. Un jeu avec les marges, ou la construction d'une marginalité que l'on pourrait qualifier d'endogène, est présenté comme une stratégie de survie face aux effets de la première marginalisation exogène.

Marie Roué cherche à dégager la logique qui organise la marginalité punk en la situant dans le cadre plus large des cycles de la marginalité. L'adoption d'une perspective diachronique lui permet d'établir une équivalence entre punkitude et dandysme, chacun de ces mouvements s'opposant similairement d'une part à une société centrale caractérisée par ses progrès technologiques, et d'autre part aux caractéristiques de la marginalité directement précédente et incarnée respectivement par les romantiques et les

hyppies. La logique de la marginalité apparaît ainsi structurée par des rapports complexes d'opposition et de récurrence. Le texte de Marie Roué introduit également d'autres éléments qui seront repris par la suite dans d'autres présentations : l'idée que le centre cherche à utiliser, ou à s'annexer, ce qu'il perçoit de créatif dans la marge mais en le faisant dans le sens de sa propre logique; le fait que la marge se présentant comme un reflet-miroir du centre, qui accentue ses traits distinctifs jusqu'à les caricaturer, se constitue en commentaire sur ce centre pour en démontrer l'arbitraire et l'artificialité.

La deuxième section illustre le processus inverse, soit celui de la construction de la marge par le centre. Dans les deux textes repris ici, la marginalisation agit de manière extrêmement subtile puisqu'elle opère sous le couvert d'une reconnaissance positive de l'altérité de l'autre. Les analyses illustrent un processus de manipulation complexe des ressemblances et des différences dans le cadre d'un renforcement de l'identité centrale. La création de l'Ensemble de Danse et de Chant de la Mongolie Intérieure sert à Gervais Lavoie d'objet-prétexte qui permet d'illustrer la manière dont la culture Han, politiquement dominante, construit son rapport aux minorités ethniques. Le concept de folklorisation permet à l'auteur de montrer que la culture mongole se trouve revalorisée mais essentiellement comme culture dévalorisée, dans le cadre d'une logique de domination, et comme pur rapport de complémentarité face à la culture dominante. Dans sa discussion du concept d'ethnicité mongole, l'auteur propose d'effectuer un mouvement de décentration inverse à celui que nous avons vu opérer plus haut; il ramène en effet le regard vers le centre en nous invitant à considérer l'origine et la fonction des processus qu'il décrit, en référence à la logique du centre même.

Le texte de Sylvie Vincent s'adresse à la façon dont la société québécoise construit et reconstruit ses images de l'Amérindien en fonction de sa propre démarche d'auto-définition. Ce thème amène l'auteur à poser la nécessité de l'« autre » pour le centre par rapport auquel il remplit une fonction de clôture, dans le sens où il le confirme dans sa propre identité. Sylvie Vincent montre la façon dont chacun se trouve enfermé dans son propre système de classification par rapport auquel l'autre ne peut avoir valeur que d'illustration et non d'interpellation ou de création.

Dans chacun de ces deux cas, la marginalisation essentielle de l'autre, à travers son apparente valorisation, opère par la sélection arbitraire de certains traits de l'objet; il s'agit de déconstruire la cohérence interne de cet autre pour lui substituer une cohérence reconstruite et qui lui est étrangère. Que cette sélection porte sur des traits positifs ou négatifs (comme dans les anciennes images de l'Amérindien) n'affecte pas l'essence de ce processus de marginalisation.

Le texte de Teresa Sherif apparaît comme une transition entre ceux de la deuxième et de la troisième section. Il reprend le thème de la fonction de l'altérité dans le cadre d'une définition de l'identité. Cette fois, cependant, la marge est intérieure à l'objet lui-même et l'enjeu du processus est la possibilité de réintégrer la dimension d'altérité qui traverse l'identité elle-même. La fête de St-Roch, en Bolivie, constitue à cet égard un espace-temps privilégié. Le contexte de la fête permet un glissement des rapports relatifs entre centre et périphérie. La marginalisation même du personnage de St-Roch, centre initial de l'évènement, par rapport à une fête qui se déroule suivant une logique qui ne lui appartient plus, est l'image du déplacement des références qui intervient dans ce contexte. Nous assistons ici à une prise de possession temporaire du centre par la marge. L'auteur montre comment les clivages qui se font jour dans la fête redoublent ceux qui marquent le rapport à l'histoire, à l'espace et au politique. L'analyse introduit

l'idée d'un passage possible, même s'il demeure circonscrit à l'espace d'une fête, entre le centre et la marge, dans une sorte d'effort du centre pour dialectiser le rapport à sa propre origine. Il n'est dès lors pas étonnant que la fête de St-Roch se trouve associée à d'anciens rituels de fécondité et de renouveau.

La troisième section développe de manière beaucoup plus explicite l'analyse du rapport entre centre et marge en les incluant dans un même univers qui permet une dialectisation de leurs rapports et leur inscription dans un système hiérarchique qui subsume les oppositions binaires de départ.

Paul Bouissac présente une analyse tout en nuances d'une forme poétique particulière propre aux sociétés anglosaxonnes : les limericks. Ces petits poèmes présentent entre autres comme caractéristique le fait de violer les grandes institutions sociales sources d'habitudes et de règles dans notre société. C'est donc le pouvoir de définisseur de la transgression par rapport au centre qui est examiné ici. L'auteur pousse cependant plus loin son analyse. Une perspective comparative l'amène à relever l'analogie qui existe entre le genre « limerick » et le personnage du « trickster » dans d'autres contextes culturels; tous deux apparaissent comme les agents d'un discours métaculturel sur la culture, qui à la fois en représente et en manipule les règles tout en en dénonçant par le fait même l'arbitraire. Un processus de ce type amène à inverser les rapports respectifs entre marge et centre.

Le texte de René Devisch est certainement celui qui pousse le plus loin la réflexion sur la marge. En proposant dès le début de son texte de distinguer entre une marge qui aurait pour fonction de diviser, de séparer et d'exclure et une marge qui soit un principe de conjonction et de découverte, l'auteur nous invite à nous centrer sur la dynamique de la marge dans ses aspects de liminalité créatrice. L'enjeu essentiel devient ici celui du type de rapport que l'on parvient à établir avec une telle marge. Alors que le personnage de l'exorciste reste prisonnier d'une logique binaire de l'inversion et de l'exclusion, et risque donc toujours d'être à son tour marginalisé, celui de devin parvient à établir un rapport créatif avec la marge. Son pouvoir est fondé dans le fait qu'il expérimente dans son corps la « transgression extrême des limites » et participe ainsi lui-même de la marge. C'est la possibilité de continuer à se référer, dans sa transgression à l'ordre social plus général qui lui permet, participant des deux ordres, de les dialectiser en un rapport hiérarchique et d'en exploiter le potentiel de créativité.

Dans une note de recherche, Bernard Arcand nous interroge sur le type de rapport que les sociétés traditionnelles et modernes industrialisées entretiennent respectivement avec leurs marges. En partant de remarques inspirées par une présentation que j'avais faite sur le statut de la folie dans la société nord-américaine, l'auteur établit un contraste entre les sociétés traditionnelles, qui définissent nettement leurs marges et se révéleraient largement intolérantes, et les sociétés complexes qui paraissent à l'auteur caractérisées par une disparition des marges qui, s'étendant, deviennent « de plus en plus centrées » alors que l'on assiste parallèlement à l'effacement progressif du centre. Il postule ainsi l'existence d'une situation paradoxale où un rapport relativement positif à la folie est associé à une intolérance générale injustifiable, dans les sociétés traditionnelles, alors que dans les sociétés complexes une tolérance généralisée à l'égard de la différence s'accompagne d'une incurabilité beaucoup plus grande de la folie. Nous verrons que les données présentées dans ce numéro contredisent partiellement ce point de vue. J'y reviendrai en conclusion car ce texte permet de reposer de manière intéressante la question de la modernité dans la perspective qui nous intéresse ici.

Le texte (présenté à la rubrique Dossier) rédigé par Patrick Fougeyrolas nous introduit à une série de catégories conceptuelles à partir desquelles sont en train d'être requestionnés, dans le domaine de l'intervention, les rapports qui s'établissent entre le centre et la marge. Partant d'un point de vue apparemment différent des autres textes, puisqu'il parle à partir d'un mouvement de défense des droits de personnes handicapées, l'auteur suggère que les différences cernées dans notre société par le terme « handicapé » sont socialement et culturellement construites à partir de certains postulats liés au fonctionnement du centre et à la manière dont ce dernier conçoit l'idée de normalité. Ce processus est masqué par une naturalisation du phénomène, au sens où ces différences sont présentées comme le corollaire naturel et nécessaire des déficiences de base.

### ☐ La construction anthropologique des marges

Les textes portant explicitement sur la notion de marge demeurent peu nombreux dans la pensée anthropologique. Ces derniers temps, on s'est cependant beaucoup interrogé sur le rapport de l'anthropologie, comme discipline, à ses propres marges que constituent une série de disciplines connexes. Nicole Sindzingre (1986) a rappelé dernièrement la position difficile qu'occupe l'anthropologie vis-à-vis de ces dernières dans la mesure où chacune paraît traiter, de manière plus approfondie qu'elle ne peut le faire, d'aspects particuliers de son propre objet global. La tentation d'emprunter à ces disciplines des modèles plus abstraits ou formalisés est grande et le rapport de l'anthropologie à ses marges apparaît ici inscrit dans les caractéristiques mêmes de son objet. Dans ce contexte, la spécificité de l'anthropologie demeurerait sa capacité de mettre en corrélation des domaines et niveaux autrement disjoints et d'en élaborer ainsi une compréhension plus essentielle que ne peuvent le faire des disciplines plus spécialisées. Ces marges de la discipline exerceraient cependant un effet d'aspiration sur l'anthropologie, ce qui se traduirait par une tendance à la fragmentation ou à la segmentarisation de l'anthropologie actuelle.

La marge comme objet demeure cependant beaucoup moins présente dans les analyses. Deux courants de recherche apparaissent malgré tout pertinents par rapport à notre projet. Je me borne ici à illustrer chacun d'eux, sans aucun souci d'exhaustivité. Le premier de ces courants est constitué par un ensemble de travaux portants sur les sociétés modernes et industrielles. En effet, leur complexité et la rapidité des transformations qui y surviennent rendent incontournable la nécessité de considérer les écarts et les différences par rapport à un centre qui, comme le rappelle Bernard Arcand, est de plus en plus difficile à saisir. Dans ce contexte, et contrairement à ce qui se passait dans les sociétés plus traditionnelles, on observe que les travaux ont tendance à se concentrer sur des objets socialement marginaux et il est intéressant de voir comment les auteurs procèdent à la construction anthropologique de ceux-ci.

Le second courant pertinent pour nous est celui des travaux qui ont porté sur des phénomènes structurellement marginaux comme les rituels d'inversion. Dans ce cas, c'est le rapport même entre le centre et la marge qui constitue un objet d'étude et certains cadres d'analyse élaborés dans ce contexte rencontrent de manière intéressante les articulations proposées par certains des textes de ce numéro. Les schémas proposés sont cependant loin de pouvoir rendre compte de la diversité des phénomènes présentés ici et la nécessité de continuer une élaboration théorique de la notion de marge et de son rapport au centre n'en paraîtra que plus évidente.

On peut dire que ces deux ensembles de textes illustrent les deux pôles opposés entre lesquels se situent les dynamiques de la marge décrites dans ce numéro : celui des marges « périphériques » et celui des marges « structurelles ». La question de la continuité ou de la commensurabilité entre eux demeure posée.

#### ◇ Les aléas de la diversité dans les sociétés complexes

L'idée que les sociétés complexes se caractérisent par un effacement progressif du centre (voir Bernard Arcand dans ce numéro) rejoint les notions de débordement, de mouvance, de dispersion par lesquelles la plupart des auteurs qui se sont intéressés à la société moderne industrielle ont cherché à rendre compte des caractéristiques spécifiques de leur objet. Harris (1981) note ainsi que les anciennes valeurs et façons de faire ne fonctionnent plus, et Balandier (1985) écrit : « Ce temps n'est pas identifiable; au regard rapide, il donne à voir en creux » (p. 7). La modernité, par son mouvement même, ferait apparaître de l'inconnu. La manière dont se construit le rapport au temps dans la société moderne et la façon dont on y valorise l'éphémère et le temps fragmenté de l'immédiat et du quotidien sont soulignées par plusieurs (Balandier 1985; Lasch 1981).

La société moderne s'avère donc plus difficile à saisir que les sociétés plus traditionnelles où la prédominance relative des valeurs centrales donne l'impression d'offrir davantage de prise à la connaissance. Plusieurs travaux se sont orientés vers des phénomènes dotés d'une certaine charge d'exotisme intérieur (diverses formes de déviance, des milieux défavorisés ou marginaux, des groupes ethniques ou certains flots de croyance...) : comme si l'écart qui définit ces objets rendait plus aisée la délimitation de leurs frontières et leur appréhension anthropologique. Ces objets ont cependant alors souvent été décrits pour eux mêmes et on s'est peu interrogé sur leur portée heuristique par rapport à une connaissance de la société globale.

Le travail de Yonnet (1985) constitue ici une exception. Partant de l'étude de phénomènes marginaux, il a cherché à en dégager des implications culturelles plus générales. Il a examiné systématiquement un ensemble de phénomènes quantitativement importants mais qui lui paraissent qualitativement marginalisés, par la société « centrale » mais également par les sociologues en raison de leur pré-conception de ce qui constitue une structure de pertinence. Ces phénomènes situés à la marge de nos systèmes de références (le tiercé, la musique, la mode, l'automobile,...) servent à l'auteur de hublots privilégiés pour comprendre ce qui sous-tend les processus de massification caractéristiques de notre société. Sa thèse est que chacun de ces phénomènes traduit un refus des valeurs et des systèmes de positions caractéristiques de l'ancienne société. Ils témoignent de l'émergence d'une forme spécifique d'individualisation, portée par ces phénomènes de masse et qui irait dans le sens d'une démocratisation. Voulant revaloriser les marges apparentes de notre société, Yonnet cherche ainsi à en faire l'indication d'une nouvelle tendance centrale. Ici, les dynamiques de la marge sont appréhendées comme l'outil et le signe de changements culturels qui impliquent la société dans son ensemble.

Sans ce centrer aussi exclusivement sur des objets qualifiés comme marginaux, d'autres anthropologues se sont appuyés sur les caractéristiques mêmes de la démarche anthropologique pour s'orienter dans la multiplicité des phénomènes observés. Harris (1981) en retient essentiellement l'a priori holistique dont il a éprouvé la valeur dans des sociétés simples; il s'en sert pour contrer le sentiment d'« anarchie épistémologique » que tend à induire le manque apparent de relation entre des éléments qui se don-

ment comme disparates et éclatés. Ses analyses l'amènent à postuler l'existence d'un changement premier, survenu dans les modes de production et d'organisation du travail, et dont découleraient des phénomènes aussi divers que les mouvements féministes, l'accroissement de la violence urbaine, la visibilité nouvelle des homosexuels et l'importance des cultes dans la société nord-américaine. Son analyse aboutit à montrer que ce qui apparaissait comme marginal, en rupture ou en tension avec le centre, en est en fait l'émanation nécessaire. On peut ainsi dire que son analyse souligne le caractère illusoire des marges dans notre société au sens où leur nécessité découle du centre et où elles n'ont en elles-mêmes aucun pouvoir d'interpellation par rapport à ce dernier. Dans ce contexte, tout changement ne peut logiquement venir que du centre même, ce qui explique l'orientation à première vue déroutante de ses conclusions qui prônent brusquement et de manière normative une inversion de la tendance centralisante des modes de production et d'organisation du travail, alors que rien dans le texte qui précède n'a permis d'étayer la possibilité d'un tel changement.

Dans son étude de la modernité, Balandier (1985) utilise différemment la démarche comparative. Elle lui sert d'outil de mise à distance pour mettre en lumière certains traits signifiants de notre société et échapper ainsi au sentiment premier de confusion. Le recours à des connaissances élaborées dans d'autres contextes jette par exemple un éclairage nouveau sur la manière dont nous construisons notre rapport à la nature et sur les transformations actuelles du pouvoir politique. Dans la même ligne, Balandier interprète la massification comme un essai pour réintroduire une cohésion primaire dans une société fragmentée. De manière générale, on peut donc dire que l'anthropologie permet à Balandier de tracer une cartographie provisoire des forces en devenir même si le portrait qu'il en donne paraît encore souvent relativement confus. Dans ce contexte, le désordre « comme désordre » que l'on observe dans nos sociétés rappelle à l'auteur ce que l'on observe dans les périodes d'inter-règne dans les sociétés traditionnelles. Contrairement cependant à ce qui se passe dans ces dernières, le désordre n'est pas orienté vers la restauration de la société passée mais vers la production d'une société autre, ce qui émancipe d'une certaine façon de son rapport à un centre qui demeurerait stable. L'auteur explicite cependant peu la portée spécifique que revêt ce désordre dans les contextes traditionnels et modernes. Chez Balandier donc, la question de la marge comme marge est à nouveau peu abordée. On peut peut-être dire que la marginalité apparente de certains phénomènes tient à leur décalage par rapport aux valeurs et institutions antérieures mais qu'elle revêt une importance centrale en tant que signifiante des transformations en cours. Comme chez les deux auteurs précédents, la marge a comme valeur essentielle de servir de signifiant par rapport à des phénomènes culturellement centraux : soit que ces derniers constituent le fondement réel de la marge, pour Harris, soit que la marge constitue une indication des mouvements et restructurations opérant au niveau du centre.

Chez Harris et chez Yonnet, mais dans un sens différent, la notion de marge apparaît ainsi comme un effet de regard, lié chez le premier aux illusions des acteurs et chez le second à l'aveuglement des chercheurs; la portée heuristique des différences apparentes entre centre et marge est chaque fois minimisée mais pour des raisons opposées.

Baudrillard, cité par Balandier (1985), conserve davantage l'idée d'une interaction entre deux niveaux distincts, qui fonctionnent chacun selon sa propre logique. Il distingue en effet la logique de la modernité, dominée par la rationalité et l'instrumentalité, et la rhétorique de la modernité, fondée sur la rupture et l'innovation. Dans cette perspective, un processus de diversification et de création de marges ferait partie de la modernité même mais n'en constituerait que l'un des aspects en tension avec des tendances

essentiellement centralisatrices. Berthoud (1982) retient également l'idée de l'existence de deux niveaux distincts dans la réalité socio-culturelle des sociétés complexes, mais il les aborde d'une autre façon en remarquant que l'anthropologie permet de faire émerger des figures que les contraintes sociales marginalisent.

#### ◇ La portée heuristique des inversions culturelles

Les phénomènes d'inversion rituelle constituent le rapport à la marge d'une manière très différente. En effet, les caractéristiques de cette dernière sont ici directement déterminées, en négatif, par celles du centre et ce rapport est structurellement inscrit dans le fonctionnement culturel de la société centrale. Se référant à sa notion de « valve de sécurité », Gluckman avait parlé ici d'une nécessité structurelle de la marge permettant le maintien d'un équilibre sociétal.

Bien que situés dans une ligne qui ne se démarque pas radicalement de celle de Gluckman, des travaux plus récents permettent de reposer différemment la question de la fonctionnalité de la marge par rapport au centre dans ce contexte. Je retiens ici ceux de Turner et de Babcock.

Dans ses travaux portant sur les formes dramatiques traditionnelles et modernes, Turner (1969; 1978; 1982) remarque que dans chacun des contextes, les inversions culturelles agissent comme marqueurs de transitions importantes qui affectent les processus sociaux dominants. Leur portée est cependant différente et varie en fonction du statut de la marge dans chacun des deux cas.

En milieu traditionnel, la fonction des inversions se situe à deux niveaux différents et d'une certaine façon en tension. Durant les périodes de transition (sociale ou rituelle), les inversions rappelleraient l'opposition universelle entre l'ordre et le désordre et réaffirmeraient ainsi en creux l'importance de l'ordre en donnant à voir ce qui le déborde. Ces périodes de transition seraient aussi potentiellement subversives puisque les inversions amènent à découper la globalité de l'ordre existant en facteurs susceptibles d'une autre recomposition. Turner note cependant que cette subversion potentielle tend à demeurer circonscrite dans l'espace-temps rituel. On peut ainsi dire que dans ce contexte, les inversions appartiennent plutôt à l'ordre du commentaire ou de la métastructure, au sens d'un système qui développe un langage pour parler des structures normatives. Les limites de l'effet subversif des inversions seraient tracées par l'unité profonde de la société autour d'un même système de référence, unité que représente à un autre niveau la superposition des espaces-temps du rituel, du jeu et du travail. Dans ce contexte, le rapport entre le centre et la marge, représenté ici par l'inversion, ne peut se dérouler que dans un mouvement de succession ou de balancement où le désordre débouche sur l'ordre de la même façon qu'il en émane. La notion de subversion situe la fonction de l'inversion dans le registre du cognitif et son pouvoir d'interpellation débouche ainsi, au moins potentiellement, le niveau de « valve de sécurité » dont parlait Gluckman.

Dans les sociétés modernes industrialisées à large échelle par contre, l'émancipation du temps loisir (liberté « de »/pour) est l'image de la fragmentation de différents segments sociaux que ne réunit plus la référence à un monde partagé. Les inversions y deviennent plus aisément un outil de mobilisation d'une partie de la société contre les autres et leur portée d'efficacité dans la vie réelle s'en trouverait fortement augmentée.

Nous serions alors plutôt dans l'ordre de la protostructure, au sens où l'inversion préfigure des figures normatives innovatrices. Dans ce cas, c'est la constitution de marges au sein de la société générale qui détermine la portée des phénomènes d'inversion. Leur interpellation des valeurs centrales n'est plus seulement épistémologique, elle vise le fonctionnement social lui-même.

Babcock (1978) reprend une analyse similaire en essayant d'établir une jonction entre les perspectives structuraliste et fonctionnaliste et en insistant sur la portée métastructurelle des phénomènes d'inversion. L'auteur insiste sur le fait que dans une optique structuraliste, les inversions constituent une partie inhérente de la classification puisque chaque catégorie centrale de la culture ne peut être dialectiquement définie que par la position d'une opposition. L'auteur développe l'idée de Geertz suivant laquelle l'inversion représente un commentaire sur l'ordre existant des choses. Ce processus permet de réintroduire de la flexibilité dans cet ordre dominant et d'en mettre en relief le caractère arbitraire : « Toutes les inversions symboliques définissent les linéaments d'une culture en même temps qu'elles questionnent l'utilité et le caractère absolu de cet ordonnancement » (p. 29). On retrouve donc ici l'idée d'une subversion potentielle de l'ordre existant; le commentaire qu'introduit l'inversion transforme les valeurs centrales en possibilités contingentes au sein de l'ordre de l'ensemble des possibles. Cette idée rejoint celle développée dans ce numéro par Paul Bouissac qui va cependant plus loin lorsqu'il suggère que la marge que constituent les limericks se situe à un niveau épistémologique supérieur à celui du centre quand elle s'instaure en commentaire de ce dernier. L'idée d'un changement de niveau introduit la référence à un principe vertical qui permet de dialectiser le rapport entre centre et marge.

Malgré l'intérêt qu'elles présentent, les analyses de Turner et de Babcock sont limitées par le fait que l'inversion et la marge sont pensées dans le cadre de schémas de référence binaires. Le recours au concept de hiérarchie développé par Dumont (1983) permet de reposer différemment la question du rapport entre marge et centre.

Une démarche comparative nourrie par sa longue familiarité avec la culture indienne amène cet auteur à poser que c'est l'érection de l'individu comme valeur qui constitue la caractéristique distinctive de la modernité. L'introduction de la notion de valeur comme paramètre central de la comparaison est essentielle pour Dumont. En effet, des différences portant sur des contenus lui paraissent généralement non saisissables ou seulement d'une importance secondaire; c'est dans la hiérarchie que chaque société établit au niveau des valeurs que se révélerait la spécificité de chacune. C'est dans ce cadre que Dumont établit une distinction entre les oppositions distinctives et les oppositions hiérarchiques qui se font jour lorsque l'on prend en considération les valeurs indissociablement liées aux idées. Alors que les premières oppositions sont purement descriptives, les secondes auraient une portée beaucoup plus créatrice dans la mesure où elles concernent l'ensemble du système dans son rapport à l'un de ses éléments. Alors que l'inversion d'une opposition symétrique ne produirait rien, l'inversion d'une opposition hiérarchique serait significative et indiquerait un changement de niveau. La possibilité d'une telle inversion est fondée dans le fait que toute hiérarchie est bidimensionnelle au sens où elle englobe toujours son contraire. L'inversion de l'ordre des valeurs se fait cependant toujours en relation à des situations précises dont il faut chercher à dégager l'intégrale pour en saisir la portée.

Dans le cadre du schéma de Babcock, l'absence d'une distinction entre oppositions distinctives et hiérarchiques rendait difficile l'explication de l'effet créatif de l'inversion.

Par ailleurs, de son côté, en accordant une préséance de principe aux concepts sur ce qu'il appelle « les applications », Dumont se prive de la possibilité de repérer la présence d'une hiérarchisation différente et moins apparente des positions et des valeurs dans une société particulière. Les modèles de Babcock et de Turner apportent à celui de Dumont un complément utile pour la compréhension de l'efficacité produite par l'inversion.

#### ▣ Les dynamiques de la marge : trois études de cas

Au terme de ce cheminement, on pourrait se demander ce qui demeure de l'univocité première du concept de marge. Une simple opposition entre marges périphériques et structurelles, comme celle que j'ai introduite plus haut, demeure insuffisante et il faut la compléter en prenant en considération les processus qui président à la constitution des marges. Les articles de ce numéro et les travaux auxquels on s'est référé présentent la marge comme un reste non intégrable à la logique centrale, comme un repoussoir dans la quête d'une identité nationale ou ethnique, comme un reflet-miroir bi-directionnel, comme une liminalité source de créativité... Le point commun à ces travaux est une volonté délibérée de redéployer le regard en le tournant vers ce qui se constitue à la marge du centre ou vers les processus à travers lesquels s'établissent les différences. Ce qui paraît dominer au terme des analyses est l'idée que la connaissance des dynamiques de la marge est essentielle pour comprendre comment se constitue et opère le fonctionnement de nos signifiants centraux.

En reprenant sous cet angle des données recueillies dans d'autres contextes, dans trois champs différents, il s'agit ici d'illustrer à la fois la diversité interne de ce concept de marge et la manière dont il est lui-même marqué par les caractéristiques de la société centrale; l'objectif est aussi de montrer qu'une attention aux dynamiques de la marge permet d'affiner, de préciser ou de réorienter notre connaissance des faits sociaux et culturels plus centraux.

#### ◇ Les paradoxes de la réinsertion de patients schizophrènes dans le champ social et culturel nord-américain

La notion même de « réinsertion » de patients psychiatriques implique un rapport au moins potentiel entre un centre, pôle du processus, et un sujet, marginalisé au départ. Foucault (1961) a montré que la manière dont est traitée (symbolisée, pensée, agie, localisée) la folie constitue un révélateur des dynamiques sociales et culturelles de base agissant dans une société. On oppose classiquement (voir entre autres Collomb 1965) les tendances respectivement centripètes et centrifuges des sociétés traditionnelles et modernes à l'égard de la folie. Dans les premières, on assisterait à une sorte d'appropriation collective de la folie : d'abord par le jeu des systèmes d'interprétation qui rendent l'expérience (toujours effrayante au départ) de la folie pensable à la fois par la personne et par le groupe; ceci permet une sorte d'approvisionnement de l'expérience et en faciliterait l'intégration ou le dépassement; ensuite par le mouvement des relations sociales activées lors de la participation de l'entourage à l'élucidation du cas, aux démarches de thérapies ou à la thérapie elle-même. Les notions de « therapy management group » (Jansen 1978) et celles de consensus primaire et secondaire (Zempeni 1969) expriment certains aspects de ce processus qui aboutit à ce que l'on pourrait appeler une « mise en communication » de la folie qui devient l'objet d'une série d'échanges collectifs.

L'entièreté du processus repose cependant toujours au départ sur une prise au sérieux de l'expérience et de la question qu'elle pose, et sur sa dramatisation. Parallèlement, la réintégration dans la société tend à s'effectuer de manière très flexible : que la personne demeure marquée par le caractère exceptionnel de l'expérience vécue, si celle-ci a donné lieu à une initiation, qu'elle continue à résider durant plusieurs années dans l'entourage du guérisseur, parfois avec sa famille, ou qu'elle retrouve dans son groupe social des rôles qui correspondent à ses potentialités actuelles. Dans certains cas par ailleurs, une exclusion réciproque se met en place et la personne se transforme alors souvent en « psychotique errant ».

Les sociétés modernes industrielles se caractériseraient au contraire par une tendance à l'exclusion, repérable aux deux niveaux signalés plus haut. Sur le plan de l'interprétation, les principaux signifiants offerts par notre culture, en Amérique du nord sont ceux de la classification psychiatrique; ailleurs, ils peuvent aussi renvoyer à un passé de l'individu. Les signes retenus comme pertinents ne débouchent donc plus sur une signification qui soit recevable et « travaillable » par le groupe; ils ne s'adressent plus aux questions existentielles que pose l'irruption de la folie. Cette faille du sens, et l'angoisse qui l'accompagne, sont revenus dans de nombreux discours recueillis au Québec auprès de patients et de membres de leur entourage. En outre, patients et spécialistes ne participent plus d'un même univers de connaissance : « Chacun n'a pas part à la science comme chacun participe ou participait au mythe » (Dumont 1983: 208). Parallèlement, la prise en charge se fait dans des lieux séparés, distincts, vers lesquels opèrent une série de mécanismes d'exclusion et d'où il est difficile, à tout le moins, de retourner à la société.

Les études anthropologiques sur ce thème dans les sociétés complexes demeurent très peu nombreuses. Elles tendent à insister sur cette valence d'exclusion qui caractériserait les rapports que notre société entretient avec la folie (Estroff 1981) tout en qualifiant parfois ces rapports en fonction de contextes culturels spécifiques (Scheper-Hughes 1987).

Au Québec cependant, la situation est à première vue très différente et intrigante pour l'anthropologue. Les discours politiques mettent en effet l'accent sur la réhabilitation, la réintégration et la responsabilité communautaire face aux patients psychiatriques. Il faut un certain temps pour s'apercevoir de la profondeur et de la subtilité des mécanismes d'exclusion opérés par ces discours à première vue réintégréateurs.

Dans la présentation à laquelle Bernard Arcand se réfère dans son texte (voir aussi Corin 1986a), j'ai cherché à donner forme à ce malaise en indiquant trois caractères qui me paraissent opposer radicalement ce discours officiel québécois à ceux recueillis en Afrique : une tendance à la banalisation des problèmes, une normalisation des personnes et une homogénéité extrinsèque de la diversité des expériences, à travers la notion de « besoin ». Chacun de ces trois traits met en jeu la possibilité de l'existence d'un écart et indique une tendance à minimiser ou à supprimer ce dernier. Ainsi, sous couvert d'ouverture et de tolérance, on vise une réintégration maximale mais au prix d'une occultation des différences. La folie a perdu son pouvoir d'interpellation et il n'est pas étonnant que dans ce contexte, les discours soient caractérisés à la fois par un grand optimisme et par un ton moralisant.

Lorsqu'on se place du côté des personnes elles-mêmes, on assiste cependant plutôt à un essai d'aménager ou de négocier une distance, ou une différence, optimales par

rapport aux valeurs centrales (Corin 1986b). Dans le cas de ces personnes doublement marginalisées, par un mouvement qui d'un côté les exclut et de l'autre les « normalise », comme dans celui des anciens ouvriers agricoles auxquels s'est intéressé Paugam dans son texte, le concept de stratégie devient un outil privilégié pour tenter de restituer le point de vue et l'agir des personnes marginalisées et leur rapport au centre. Ce qui ressort dans ce cas est ce que l'on pourrait qualifier d'un véritable jeu avec les marges, caractérisé négativement par le fait que les personnes prennent une distance par rapport aux rôles sociaux dominants de notre société et positivement par le fait que les lieux géographiques et sociaux qui soutiennent la vie dans la société sont souvent eux-mêmes marginaux : espaces publics (centre d'achat, petits restaurants, parcs, ...), où peuvent plus facilement s'aménager des rapports qui intègrent la notion de distance, sectes, groupes de méditation... Dans la mesure où nos modèles culturels ne font plus de place à des types de pratiques permettant d'articuler, de formuler et de symboliser le sentiment d'une marginalité, ces stratégies ne peuvent elles-mêmes se déployer qu'en périphérie, « par hasard » d'une certaine façon.

On peut dire que dans ce contexte, la légitimité même de l'existence d'une marge ou d'une différence est mise en cause par le centre qui, sous couvert de tolérance, paraît vouloir les absorber. Dans ce contexte, la logique propre de la marge n'est perceptible qu'en creux, lorsque l'on examine la manière dont se structurent les discours et pratiques à partir de la périphérie. Gilles Bibeau (1976) a décrit un phénomène voisin lorsqu'il a présenté la secte religieuse des « Bérets Blancs », traditionaliste à l'extrême, comme une structure thérapeutique relai permettant à des personnes profondément fragilisées par les changements culturels accélérés de la société québécoise de ne pas entrer dans le circuit psychiatrique.

Si l'ethnographie démontre dans nos sociétés l'existence et la valeur des marges, au-delà des discours qui les minimisent, leur pouvoir d'interpellation structurelle du centre, que nous avons vu opérer dans les sociétés traditionnelles, paraît bien disparaître.

On peut se demander si ce processus qualifie de manière générale l'ensemble des rapports que notre société entretient avec la différence ou si il tient plus spécifiquement aux caractéristiques de l'objet. L'extension extrêmement rapide de la notion de « clientèle cible » et le succès des mouvements orientés vers la « normalisation » indiquent qu'il s'agit d'un mouvement plus général. Ils indiquent une tendance prépondérante à vouloir centrer la marge en un processus qui opérerait en sens inverse de celui que décrit Bernard Arcand et qui lui serait sans doute complémentaire. Ceci évoque les commentaires de Dumont sur notre tendance à réhabiliter ceux qui sont différents d'une manière ou d'une autre. Pour lui, seules existent deux positions : soit la différence est laissée de côté ou subordonnée, la transition entre égalité et identité s'effectuant facilement (ce que l'on retrouve dans de nombreux discours qui se veulent progressistes); soit elle est reconnue mais d'une manière qui ne peut alors être que hiérarchique : « Si les avocats de la différence réclament pour elle à la fois l'égalité et la différence, ils réclament l'impossible » (Dumont 1983: 260).

D'autre part, on a aussi relevé le potentiel de changement lié à une série de groupes « à la marge » (femmes, écologistes, pacifistes,...). La différence renvoie sans doute à l'écart qui sépare marginalités subies et revendiquées.

◇ Les « jeux avec le centre » dans trois groupes de possession au Zaïre

L'exemple suivant nous rapproche du concept de marginalité structurelle puisqu'il concerne les systèmes de représentations liés à certains rituels thérapeutiques centrés autour des idées de possession et d'initiation. Dans les cas présentés ici cependant, les représentations dont il s'agit sont formulées à partir de la marge (dans les groupes de possession), sans réelle application de la société centrale, et appliquées à des cas marginaux puisque ces représentations n'entrent réellement en jeu qu'à l'occasion de l'élucidation de certains épisodes de maladie.

Ce qui frappe fortement dans les systèmes de représentation associés à chacun des trois rites, par ailleurs fort différents l'un de l'autre, est la façon dont le groupe utilise des signifiants culturels centraux mais en en détournant d'une certaine façon le fonctionnement. Ce processus permet d'une part de revendiquer la légitimité de l'effet associé au fonctionnement des systèmes de représentation, et d'autre part d'y introduire un jeu d'écart et de différences qui subvertissent potentiellement ces mêmes signifiants.

De la possession, je ne retiens ici que l'aspect interprétatif même si systèmes de croyances et rapports spécifiques au corps me sont chaque fois apparus comme indissociablement liés (Corin 1985).

Dans le rite *Zebola*, d'origine Mongo, on peut parler d'un système d'interprétation « orienté vers ce monde », au sens où la relation aux esprits est étroitement liée au départ à ce qui advient dans le monde des hommes. La protection est ici le trait dominant. Les esprits *Zebola* interviennent dans la vie des personnes pour les protéger soit des conséquences d'une transgression ou d'une désobéissance, surtout en milieu rural, soit de la malveillance de tiers dans des conflits, surtout en milieu urbain. Le fait que ces derniers impliquent souvent des phénomènes de jalousie (qui renvoient eux-mêmes en creux à la norme de non dépassement entre personnes de statut homologues) montre qu'une dimension de transgression, culturellement spécifique, traverse sans doute également ces conflits.

Le jeu opéré par rapport aux signifiants centraux apparaît lorsque l'on examine la manière dont le groupe décrit la nature des esprits *Zebola*. Ces derniers sont présentés comme des esprits de défunts ou d'ancêtres Mongo relativement proches. Deux traits les distinguent cependant des ancêtres auxquels on rend un culte régulier sur les petits autels bâtis au cœur du village : les esprits *Zebola* sont des esprits féminins, et leur résidence est située dans les forêts ou au creux des rapides ou des rivières. Ces oppositions structurelles sont le signe d'une différence qui se retrouve, mais de manière beaucoup plus essentielle, dans la position de ces deux catégories d'esprits par rapport au système d'autorité et aux normes sociales (punition/protection). Par ailleurs, le caractère ancestral des esprits *Zebola* est le signe de la légitimité du suspend introduit dans l'application de la loi.

On ne peut sans doute pas parler à propos des esprits *Zebola* d'une véritable légitimation de la transgression; ils introduisent cependant la possibilité d'un écart qui ne soit pas mortifère ou d'un suspend dans l'application des normes. Ce rapport très particulier, fait de proximité et de distance, que les esprits *Zebola* entretiennent avec les signifiants centraux du groupe, tant au niveau de leur nature qu'à celui de l'effet qu'ils introduisent dans le rapport aux lois, me paraît leur donner une portée structurelle qui déborde les idées classiques de compensation souvent développées dans ce contexte.

Dans le rite *Mpombo*, d'origine principalement Ntomba, le système d'interprétation accentue les idées d'élection, ainsi que celles de pouvoir et de don. Ici, le rapport centre-marge ne se joue plus au niveau de la nature des esprits ou de leur effet mais à celui de l'origine de leur intervention dont l'élucidation permet une restructuration symbolique des rapports de filiation.

Même si elle s'articule autour de l'idée d'élection, la possession d'une personne particulière renvoie généralement à des alliances antérieures conclues entre les esprits *Mpombo* et un membre de l'ascendance, homme ou femme, du côté maternel ou paternel. Le système interprétatif permet ainsi d'indiquer une relation privilégiée avec un ascendant particulier. La transmission du pouvoir peut circuler dans le sens des canaux de filiation que privilégie le groupe social; elle peut aussi se faire suivant d'autres lignes ou même permettre une extension symbolique des rapports d'appartenance : comme dans le cas d'une femme, en position marginale par rapport à la famille de son mari parce que d'origine ethnique différente, et qui reçoit le don par l'intermédiaire d'une des ascendantes de son conjoint.

L'importance des problématiques de filiation dans le rite *Mpombo* est indiquée en creux par le fait que l'initiateur est toujours en initiation avec une sœur ou une parente plus jeune afin que celle-ci puisse prendre sa place si elle meurt. Ce qui caractérise donc ce rituel du point de vue qui nous préoccupe, est un jeu avec les signifiants centraux que constituent les rapports de filiation, mais à partir de règles qui ne respectent pas nécessairement les enchaînements générationnels privilégiés par le groupe social. L'intervention de la notion de pouvoir renforce ce processus puisqu'elle permet, au moins dans la perception qu'en ont les adhérents, de court-circuiter les rapports traditionnels d'autorité au sein du lignage, au nom d'une référence à des signifiants (les esprits tutélaires *Mpombo*) culturellement reconnus.

Ce second niveau de jeu avec le centre caractérise particulièrement les initiées en milieu urbain; il faut noter qu'une proportion importante des femmes qui y recourent à l'idiome de la possession *Mpombo* sont des femmes qui ont une profession ou une position sociale qui à la fois les rend relativement autonomes par rapport à la tradition et les marginalise par rapport aux rôles sociaux traditionnels. On a l'impression que dans leur cas, le recours à l'idiome de possession *Mpombo* leur permet de légitimer par la tradition une position relative de pouvoir dans le monde moderne. Dans ce contexte, on trouve davantage mentionnée une élection directe par les esprits, élection qui ne s'inscrit pas dans des systèmes d'alliance antérieurs. Ceci manifeste à la fois la tendance à une appropriation personnelle des sources de légitimation et une conscience de la nécessité d'opérer ce processus à partir des outils symboliques que fournit la tradition. Il faut noter que l'appartenance ethnique n'est pas déterminante dans le recours aux rites de possession en milieu urbain.

Les systèmes de représentation associés au groupe *Mizuka*, particulièrement répandu dans l'est du Zaïre où il s'est diffusé à partir de Kasongo, représente un troisième exemple de jeu avec un centre représenté ici par l'Islam avec lequel le rite entretient des rapports complexes. Les esprits *Mizuka* sont des djinni, esprits auxquels le Coran fait référence à diverses reprises. L'idée que ces esprits peuvent posséder des humains et entrer en rapport d'alliance avec eux paraît cependant profondément choquante et « païenne » aux personnages religieux plus orthodoxes.

Le caractère à la fois central et marginal de ce rite par rapport à l'islam est attesté par la force des réactions qu'il suscite chez les personnages religieux orthodoxes et par le fait que les grandes guérisseuses Mizuka sont généralement des musulmanes pieuses et pratiquantes qui voient dans leur rite une façon d'augmenter la pénétration locale de l'islam.

Le jeu avec les signifiants centraux apparaît cependant particulièrement affirmé au niveau de la possession des guérisseurs Mizuka par une catégorie d'esprits, les Rohani (de Roh : souffle, air) qui sont censés être des esprits de sages musulmans décédés à La Mecque. Contrairement aux Mizuka, ces esprits ne dansent pas et lisent le Coran. La guérisseuse y a surtout recours lorsqu'elle fait la divination mais ils peuvent aussi traiter par le Kombe dont le principe est l'inscription puis l'absorption métonymique de textes coraniques. Cette manière de traiter se rapproche beaucoup de celles qu'utilisent les guérisseurs Marabouts. Les rites particulièrement dédiés aux esprits Rohani incluent d'ailleurs des séances de prière, où la lecture du coran et le sacrifice alternent d'une manière non orthodoxe et qui se font sous la direction de personnages religieux eux-mêmes souvent marginaux.

À nouveau donc, dans ce cas, le groupe utilise directement des signifiants culturels centraux mais les manipule d'une manière qui questionne et contredit les règles auxquelles ils sont normalement associés.

Notons en passant que le rite Zebola est essentiellement féminin. Le rite Mponbo s'adresse aux hommes autant qu'aux femmes en milieu traditionnel mais devient presque exclusivement féminin en milieu urbain. Enfin, le rite Mizuka, tout en étant en principe ouvert aux deux sexes, paraît impliquer davantage de femmes possédant une forte personnalité alors que les hommes qui y participent tendent à être plus marginaux, au moins en milieu urbain.

Dans la littérature sur la possession, on reconnaît généralement l'existence de différentes catégories d'esprits que l'on spécifie par leur degré de centralité/marginalité culturelle : au niveau de leur nature (défunts, ancêtres, héros passés/esprits de la nature), à celui de leur référent (normes sociales, système d'autorité/aspects dangereux de l'environnement physique et social : Beattie et Middleton 1981), à celui de leur place dans le système socio-religieux (religions de possession centrales-morales/cultes de possession périphériques-amoraux : Lewis 1977) et corrélativement au niveau du type d'adhérents qu'ils impliquent (élites religieuses et sociales/couches sociales défavorisées : Lewis 1977).

De telles distinctions dichotomiques ne rendent pas compte de la tension dynamique que nous avons vu opérer entre la marge et le centre dans chacun des trois groupes considérés ici ni, surtout, de la façon dont les groupes utilisent et subvertissent les signifiants centraux. Il ne s'agit pas, comme dans les inversions rituelles, de phénomènes étroitement circonscrits dans l'espace et le temps, mais plutôt de l'inscription de possibilités autres dans la manière dont sont réglementés les rapports sociaux et culturels : la légitimité de la démarche étant garantie par le recours à des signifiants pertinents pour l'ensemble du groupe. Si l'on resitue ces faits dans le cadre du schéma proposé dans ce numéro par René Devisch ou dans celui des oppositions hiérarchiques décrites par Dumont (1983), on peut dire que c'est la référence aux signifiants centraux qui permet de dépasser l'idée de compensation et qui fonde sans doute en bonne partie les potentialités réellement créatrices de ces groupes de possession. Dans mon analyse, j'ai placé

l'accent sur le fait que la marge se nourrit ici du centre; l'idée inverse pourrait sans doute également être défendue mais demeurerait plus spéculative.

#### ◇ La dialectisation du rapport aux origines dans une société matrilineaire

Le troisième exemple est celui qui illustre de la manière la plus étroite le concept de « marge structurale » mais avec la particularité que les inversions introduites ici à travers une référence à un principe patrilineaire, qualifient un ensemble de situations dont on peut assez facilement dégager l'intégrale. Le fait de considérer les connotations attachées de manière récurrente aux références respectives à des principes de filiation matri- et patrilineaire permet de dépasser la simple idée d'une réalité empirique bilinéaire et de dégager la portée structurante des différences notées.

Les Yansi sont répartis en plusieurs sous-groupes distincts localisés dans la province de Bandundu au Zaïre. Ils suivent un principe de filiation matrilineaire, ce qui se traduit au niveau du système d'autorité, à celui de l'appartenance lignagère et à celui de la transmission de la majorité des biens et statuts. Les termes d'appellation entre cousins croisés indiquent une identification du neveu à l'oncle maternel. Les rapports culturels aux défunts concernent essentiellement les ascendants matrilatéraux. L'autorité est détenue par l'ancien du lignage qui peut la déléguer à un membre plus jeune. C'est l'oncle maternel ou l'ancien qui représentent le sujet et le défendent dans les conflits. Ce sont également eux qui reconnaissent et garantissent la légitimité des mariages qu'ils placent sous la protection du fétiche lignager Mbéém, garant de la parole donnée.

Par ailleurs, les relations aux oncles maternels se spécifient par une ambiguïté particulièrement marquée. Les oncles possèdent en effet sur leurs neveux un droit de vie et de mort : droit de les vendre en esclavage jadis mais surtout pouvoir de les tuer par sorcellerie en vertu justement de la proximité que confère l'appartenance au lignage et du pouvoir des aînés sur les cadets. En principe, certaines balises sont censées contenir l'exercice de ce pouvoir et le mettre au service du respect des lois et du maintien du système d'autorité. En pratique, ces limites sont souvent débordées, ou soupçonnées de l'être, les oncles maternels s'appropriant alors leur pouvoir au service de fins personnelles.

La position structurellement subordonnée de la référence au père par rapport à la référence au lignage est explicitement rappelée par l'oncle au père lors de la fête de sortie qui marque l'entrée d'un jeune enfant dans la communauté. La polarisation des références au profit du lignage est ainsi posée d'emblée.

Parallèlement à cette prédominance très nette de la référence matrilatérale dans une série de domaines, on observe la présence d'une relation également ritualisée au père et à l'ascendance patrilatérale dans un certain nombre de domaines (voir Corin 1971 et 1985 pour plus de détails). Le père apparaît ainsi comme l'acteur principal dans plusieurs rituels de transition. Les deux rites du shyen, qui mettent en scène le père, la mère dans son rapport sexuel au père et le jeune enfant, indiquent dès le début de la vie la nécessité d'ouvrir la relation à la mère et d'inscrire les origines dans un contexte d'alliance. Au moment du mariage, la fécondité de chacun des conjoints est placée sous le signe du fétiche paternel Nswò, qui se transmet en ligne patrilatérale. Dans chacun des cas, une référence au père ou à la lignée des pères traverse ainsi le pouvoir de fécondité transmis en ligne matrilatérale; c'est cette intervention qui lui permet de devenir effectif dans le cas du mariage. Par contre, la relation de la fille à la personne individuelle

de son père doit être rituellement rompue pour qu'elle puisse accéder à la fécondité, en raison de la très grande proximité qu'elle a eue avec lui durant toute son enfance. Les relations père-fils constituent également un canal à travers lequel se transmettent des outils qui sont la source d'un prestige individuel qui opère en marge des positions statutairement fixées. C'est du père au fils que circulent ainsi le fusil et plus généralement le fétiche Nswo associé également à la chasse, ou encore les instruments du forgeron. Le rapport entre un grand chasseur et son fils est censé être particulièrement fort et doit être rompu par des rites spécifiques à la mort du premier. Enfin, les relations au père constituent le seul garde-fou contre les abus potentiels de l'oncle en matière de sorcellerie.

Ces relations au père et à la lignée patrilatérale se précisent lorsqu'on examine les relations entre générations alternées. Ces dernières qualifient principalement les rapports entre grands-pères et petit-fils classificatoires en ligne patrilatérale et ont la forme générale de relations à plaisanterie. Durant la petite enfance, un rituel prône une identification du jeune garçon aux caractéristiques individuelles de son grand-père. Ce sont par ailleurs les générations alternées qui président aux rites des funérailles. Leur comportement peut y être caractérisé par deux grands traits : une opposition aux membres du lignage du défunt, dont ils se moquent, qu'ils ennuient de toutes les manières possibles et qu'ils peuvent molester parfois de façon très rude, et une attitude de dérision et de dénégation de la mort; cette dernière s'exprime tant par des sarcasmes adressés au défunt auquel on enjoint de se lever que par la transgression délibérée des interdits alimentaires associés au deuil, sur le lieu même de la tombe. Enfin, même si les fonctions liées aux statuts circulent dans le matrilineage et si les prières de propitiation au cimetière s'adressent essentiellement aux défunts du côté maternel, ce sont chaque fois les générations alternées qui interviennent comme intermédiaire; c'est sur leur intervention que repose le transfert effectif des fonctions, ainsi que la possibilité d'une communication avec les morts.

Il est particulièrement intéressant de constater que l'intégrale des situations qui mettent en scène une référence au père et au grand-père paternel rassemble une série de connotations complémentaires : la possibilité d'une position individuelle située en marge des structures d'appartenance et de contrainte définies dans le cadre du lignage; l'identification réciproque et la reproduction cyclique des générations alternées plutôt que l'insertion dans un ordre hiérarchique unidirectionnel; l'actualisation effective des potentialités qui circulent suivant une voie lignagère dans le domaine de la fécondité, des fonctions statutaires, des communications avec le monde des ancêtres... On peut donc parler ici véritablement d'une animation des signifiants centraux par l'infusion de pouvoirs de créativité, de fécondité, d'actualisation... à partir de la marge. Ce n'est plus ici un personnage particulier, comme celui du devin dans le texte de Devisch, qui explore les vertus de la liminalité mais c'est la structure qui, se dédoublant, permet son propre fonctionnement. La présence de la référence patrilinéaire n'est jamais officiellement marquée dans les discours officiels qui portent sur la structure sociale mais elle apparaît continuellement en filigrane.

Dans le cas des Yansi, il s'agit donc moins d'un jeu, à partir des marges, avec des signifiants centraux que de la superposition d'un autre système de référence dont le caractère officiellement second est indiqué dans la cérémonie évoquée plus haut. Ici donc, la dialectisation des références opère à travers un jeu de complémentarité. L'idée de Mary Douglas (1968) selon laquelle les relations à plaisanterie traduisent l'existence d'un niveau de réalité officiellement dévalorisé mais structurellement premier par rapport à la réalité officiellement valorisée paraît ici particulièrement pertinente.

Dans ces différents exemples, le fait de centrer l'analyse sur les dynamiques de la marge permet de passer de schémas univoques (centres marges), binaires (opposition – complémentarité – compensation) et descriptifs, à des modèles biorientés (centres marges), ternaires (hiérarchie – actualisation – metacommunication) et analytiques (processus – dynamique).

Si on reprend à la lumière de ces textes la note de recherche de Bernard Arcand, on a ainsi plutôt l'impression que les sociétés traditionnelles, plus que les sociétés modernes, ont conservé ce pouvoir d'un jeu réel avec les marges. En voulant occulter la différence entre centre et marge, ce sont les sociétés modernes qui risquent de s'acheminer vers un univers de représentation totalitaire au sens où il supprime la possibilité même d'un lieu à partir duquel le centre pourrait se voir interpeller.

Dans ce numéro, on illustre ainsi l'importance de considérer dans un même regard : la réalité centrale et ce qui la déborde; les marges, ce dont elles se démarquent et leur perspective sur le centre à son tour ainsi marginalisé par son rapport à la marge. Ceci devrait contribuer à garder ou à rendre accessible à la liminalité créatrice de la marge, la construction anthropologique elle-même.

## RÉFÉRENCES

BABCOCK B.A. (éd.)

1978 *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press.

BALANDIER G.

1985 *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris: Fayard.

BEATTIE J. et Middleton (éds)

1969 *Spirit Mediumship and Society in Africa*. New York: Africa Publishing Corporation.

BERTHOUD D.

1982 *Plaidoyer pour l'autre. Essais d'anthropologie critique*. Genève: Droz.

BIBEAU G.

1976 *Les bérets blancs. Essai d'interprétation d'un groupe déviant québécois*. Montréal: Parti-Pris.

COLLARD C.

1981 « Échangés, échangistes : structures dominées et structures dominantes d'échanges matrimoniaux : le cas Guidar », *Culture*, 1, 1: 3-11.

COLLOMB H.

1965 « Bouffées délirantes en psychiatrie africaine », *Psychopathologie africaine*, 1, 2: 167-239.

CORIN E.

1971 « Le Père comme modèle de différenciation dans une société clanique matrilineaire (Yansi, Congo-Kinshasa) », *Psychopathologie Africaine*, 7, 2: 185-224.

1985 « Le double rapport à l'origine dans une société matrilineaire africaine », in E. Jeddi (éd.), *Psychose, famille et culture. Recherches en psychiatrie sociale*. Paris: l'Harmattan: 48-73.

## CORIN E.

- 1986a « Les évidences en questions », *Santé Mentale au Québec*, 11, 1: 42-58.  
 1986b « Contraintes et stratégies : un point de vue anthropologique sur la réinsertion de patients psychiatriques », in E. Corin, S. Lamarre, P. Migneault et M. Tousignant (éds), *Regards anthropologiques en psychiatrie* (à paraître).

## DOUGLAS M.

- 1968 « The Social Control of Cognition : Some Factors in Joke Perception », *Man, New Series*, 3, 3:

## DUMONT L.

- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris: Le Seuil, Coll. Esprit.

## ESTROFF S.E.

- 1981 « Psychiatric Deinstitutionalization : A Sociocultural Analysis », *Journal of Social Issues*, 37, 3: 116-132.

## FOUCAULT M.

- 1961 *L'histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Plon.

## GLUCKMAN M.

- 1965 *Custom and Conflict in Africa.* Glencoe, Ill.: Free Press.

## HARRIS M.

- 1981 *America Now. The Anthropology of a Changing Culture.* New York: Simon and Schuster, A Touchstone Book.

## JANSEN J.M.

- 1978 *The Quest for Therapy in Lower Zaire.* Berkeley: University of California Press.

## LASCH C.

- 1981 *Le complexe de Narcisse.* Paris: Robert Laffont.

## LEWIS I.M.

- 1977 *Les religions de l'extase.* Paris: PUF.

## PAK O.

- 1986 *Raising the low, lowering the high : the gender, alliance, property relations among the peasant community of the Minangkabau, West Sumatra, Indonesia.* Thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval.

## PETONNET C.

- 1979 *On est tous dans le brouillard.* Paris: Galilée.

## SHEPER-HUGHES N.

- 1987 « 'Mental' in 'Southie': Individual, Family and Community Responses to Psychosis in South Boston », *Dimensions of Social Life* (à paraître).

## SINDZINGRE N.

- 1986 « L'anthropologie : une structure segmentaire », *Anthropologie, état des lieux. L'Homme*, 97-97. Paris: Livre de poche, 25-53.

## TURNER V.

- 1969 *The Ritual Process.* Chicago: Aldine.  
 1978 « Comments and Conclusions », in B.A. Babcock (éd.), *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society.* Ithaca: Cornell University Press, 276-296.

- TURNER V.  
1982 *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- VERDIER Y.  
1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la ménagère*. Paris: Gallimard.
- VERDON M.  
1980 « Descent : An operational view », *Man*, 15: 129-150.
- YONNET P.  
1985 *Jeux, modes et masses : 1945-1985*. Paris: Gallimard, NRF.
- ZEMPLANI A.  
1969 « La thérapie traditionnelle des troubles mentaux chez les Wolof et les Lebou (Sénégal) », *Social Science and Medicine*, 3: 191.
- ZONABEND F.  
1980 *La mémoire longue. Temps et histoire au village*. Paris: PUF.

## RÉSUMÉ / ABSTRACT

### *Centralité des marges et dynamique des centres*

L'anthropologie s'est relativement peu préoccupée de la manière dont centres et marges se constituent réciproquement dans le champ social et culturel. Une confrontation entre des travaux sur les sociétés complexes et sur les inversions culturelles permet de distinguer différents types de marge et de baliser une théorisation des rapports centre-marge. Trois exemples illustrent la diversité des formes que peuvent prendre les dynamiques de la marge et la portée heuristique de ce type d'analyse. Cet article présente également l'ensemble des articles de ce numéro.

### *Centrality of Margins and Dynamics of Centres*

Anthropology has been overlooking the way centres and margins mutually constitute themselves in the social and cultural field. A confrontation between works on complex societies and on the cultural inversions leads us to distinguish different types of margins and to start theorizing on centre-margin relations. Three examples illustrate the different forms the margin dynamics may take and the heuristic scope of this type of analysis. This article equally introduces all the following articles in this issue.

Ellen Corin, Ph. D.  
Unité de recherche psychosociale  
Hôpital Douglas  
6875, boul. LaSalle  
Verdun (Québec)  
Canada H4H 1R3