

Marc AUGÉ : Symbole, fonction et histoire. Les interrogations de l'anthropologie, hachette, Paris, 1979, 216 pages.

Gilles Brunel

L'Asie

Volume 3, Number 3, 1979

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000941ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000941ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Brunel, G. (1979). Review of [Marc AUGÉ : Symbole, fonction et histoire. Les interrogations de l'anthropologie, hachette, Paris, 1979, 216 pages.] *Anthropologie et Sociétés*, 3 (3), 164–166. <https://doi.org/10.7202/000941ar>

n'est en somme que le miroir du mode de production qui l'a fait naître, il est par contre beaucoup plus difficile de tracer les voies d'une sociologie nouvelle. Rioux indique seulement quelques sentiers possibles. Il faudrait retrouver la praxis comme objet d'étude, remplacer la notion trop étroite de besoin par celle de désir et prendre enfin conscience de l'importance du symbolique comme opposition à la séparation et à l'aliénation : « la destructuration symbolique apparaît comme la conséquence la plus radicale du caractère distinctif du mode de production capitaliste : l'aliénation; « l'homme nu » de Marx est, en dernière analyse, l'être symboliquement déstructuré ».

À partir de ce moment, la thèse devient plus incertaine. D'une part, Rioux refuse la certitude du marxisme mécanique qui voit le prolétariat incarner les idéaux de la Révolution, même s'il ne se conduit pas comme une classe révolutionnaire. D'autre part, il refuse aussi le pessimisme ontologique de l'école de Francfort qui admet ne jamais pouvoir définir à priori la société juste et devoir se limiter à dire ce qui est mauvais dans la société capitaliste. Il veut au contraire demeurer optimiste et chercher « ...les groupes qui sont porteurs de projets d'émancipation, c'est-à-dire qui luttent pour l'abolition de l'exploitation, de l'aliénation et de la domination ». Ces projets émancipatoires ne peuvent toutefois être qu'imaginés, ce sont des projets de société qui visent à re-totaliser, à re-globaliser tout ce qui a été séparé dans le mode de production capitaliste. Rioux semble mal à l'aise d'en fournir des exemples et chaque fois qu'il suggère les projets d'auto-gestion, le mouvement écologique, ou la « nouvelle culture », il évite d'en discuter et s'empresse de passer à autre chose. Pourtant, il lui semble intuitivement que Lénine avait probablement raison d'attendre la Révolution des sociétés les plus avancées et Rioux croit voir davantage de ces nouveaux projets de société aux États-Unis et même au Québec. Mais tout cela ne forme pas un projet politique clair et ces comportements émancipatoires et révolutionnaires, pourtant l'objet privilégié de la sociologie critique, demeurent à jamais mal définis. C'est que, pour Rioux, l'aspect vraiment progressif du social-historique, tout ce qui est création et radicalement nouveau, n'est jamais théorisable par le sociologue. Le réel nourrit la théorie qui ne peut ni édicter des lois ni prévoir l'avenir. Le théoricien ne peut que refléter les pratiques émancipatoires et réfléchir sur leur accord à une position morale définie une fois pour toutes dans les idéaux de la Révolution Française.

En fin de chapitre, Rioux cite Gramsci : « La crise consiste justement dans le fait que le vieux se meurt et que le neuf ne peut pas naître ». Cet essai continue l'autopsie de la vieille sociologie critique tout en témoignant des difficultés d'accouchement de la nouvelle. Rioux aura peut-être surtout le très grand mérite d'avoir bien identifié l'état de crise.

Bernard Arcand
Université Laval

Marc AUGÉ : *Symbole, fonction et histoire*. Les interrogations de l'anthropologie, Hachette, Paris, 1979, 216 pages.

Après sa *Théorie des pouvoirs et idéologie* parue en 1975 et ses *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, publié en 1977, Augé nous fait part de ses réflexions critiques sur l'anthropologie actuelle. En fait il s'agit d'un plaidoyer pour une véritable euro-anthropologie. Cette expression qui n'apparaît pas dans son œuvre décrit bien le propos d'un ouvrage trop élogieux pour certains auteurs mineurs et fort critique des grands noms de l'anthropologie. La noblesse n'oblige pas toujours. Il ne s'agit vraiment pas d'une histoire de l'anthropologie comme celle d'un Mercier mais d'un essai sur les tendances dominantes en anthropologie telles le structuralisme et le marxisme.

La première partie traite du cercle anthropologique et elle est axée sur les travaux de Morgan, de Taylor, de Durkheim et de Malinowski. Ces premières pages sont avant tout didactiques et rappellent les cours de maîtrise en théorie anthropologique. L'intérêt du lecteur s'éveille à la seconde partie là où des questions sont posées à l'anthropologie actuelle. L'anthropologie doit s'intéresser à l'efficacité des symboles c'est-à-dire moins à leur fonction qu'au mécanisme de leur intervention. Il ne s'agit pas seulement de comprendre la structure inconsciente des représentations mais de restructurer les schèmes constitutifs de toute représentation. Par la suite Augé critique Lévi-Strauss et Turner. Il souligne que Lévi-Strauss aurait dû traiter les systèmes symboliques sur un même pied (économie, parenté, religion). En pratique Lévi-Strauss se serait intéressé aux mythes plutôt qu'aux rites. Avec nuance, l'auteur reproche à Lévi-Strauss de considérer que certains systèmes sont plus dignes que d'autres. Augé a raison de souligner que l'articulation des systèmes symboliques ne peut être réalisée que par rapport aux pratiques symboliques. Le structuralisme échoue jusqu'à présent à établir une véritable théorie de l'efficacité symbolique et ne réussit pas pleinement à mettre en rapport les notions de symbole et d'idéologie. Quant à sa critique de Turner, elle est rapide et superficielle même.

La section la plus intéressante de l'essai touche l'anthropologie marxiste actuelle où l'on retrouve les Meillassoux, les Godelier, les Terray et les Rey. La réflexion marxiste tourne autour de quatre concepts principaux. La nature des forces productives, le niveau de développement des forces productives, l'appropriation des moyens de production et l'appropriation des hommes via l'esclavage par exemple. Tout le problème réside dans la difficulté pour ces auteurs à intégrer le domaine de la symbolique sociale qui introduit un degré de liberté ou d'arbitraire supplémentaire par rapport à une stricte détermination économique. Contrairement à Meillassoux, Godelier a davantage tenu compte de la diversité des milieux naturels et des conditions techniques de production. En ce sens Augé ne souligne pas suffisamment l'empirisme de Godelier dont celui-ci ne se cache pas d'ailleurs. Il faut, selon Augé, analyser à la fois l'ensemble des forces productives et les rapports sociaux comme un tout structuré sans priorité logique ou chronologique. Avec raison il souligne qu'il est nécessaire de penser sans rupture rapports de sens et rapports de force, symbole et idéologie, domination et détermination.

La troisième partie du bouquin est consacrée à la crise actuelle de l'anthropologie. (L'anthropologie a-t-elle été autrement qu'en crise constante ?). Après avoir discuté des liens entre l'anthropologie comme science et son passé colonial sans vraiment rien apporter de neuf, Augé donne son assentiment à la thèse d'Houjondji sur le culte de la différence telle que présentée dans certains travaux occidentaux. À force de valoriser l'autre, il y a un danger subtil de le mettre à part et d'opérer une discrimination nouvelle. L'auteur s'en prend à ceux qui optent pour une anthropologie révolutionnaire coupée de toute méthode d'analyse. Il s'attaque également au mythe de l'authenticité, de l'identité et du communautaire. Il souligne qu'il faudrait plutôt mettre en commun les objets exotiques et les objets proches. S'attaquant à ceux qui font l'apologie démesurée des sociétés non-étatiques, Augé rappelle qu'une telle démarche est irréaliste. L'anthropologie devrait vigoureusement s'intéresser aux sociétés industrielles comme c'est le cas pour un Gérard Althabe. Augé prône une anthropologie du juste milieu sans exagération empruntant au marxisme et au structuralisme ce qu'ils ont de meilleur. Une euro-anthropologie en quelque sorte. Cette nouvelle anthropologie reste cependant à bâtir. Une telle analyse serait susceptible de faire apparaître en quoi la logique anthropologique du système est aussi la logique différentielle de la société, en quoi les logiques sociales définissent simultanément l'ordre intellectuel et l'ordre social, la dimension anthropologique et la dimension sociologique, l'ordre du symbolique et l'ordre de l'idéologie. Cette approche doit être faite en collaboration avec les historiens qui sont les plus susceptibles d'être associés au nouveau projet anthropologique. Un projet encore sur papier, doit-on avouer.

L'approche Augé reprend les postulats classiques sur la non-rentabilité de l'approche scientifique, sa distance critique vis-à-vis des perspectives plus militantes, la nécessité de

ne pas tomber dans l'hyper-culturalisme, la critique de la recherche effrénée de l'authenticité retrouvé seulement dans les autres sociétés. La valeur de l'essai réside spécifiquement dans sa critique lucide du structuralisme et du marxisme. C'est là l'apport principal que devraient lire ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'anthropologie et au symbolisme en général.

Gilles Brunel
Département de communication
Université de Montréal

Micheline LABELLE : *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1978, 393 pages.

Ce livre se veut une contribution à l'anthropologie marxiste; je crois qu'il contribue plutôt à l'anthropologie sémiotique. C'est en effet une étude minutieuse de la couleur — forme biologique — utilisée comme signe en Haïti. Sa méthode est simple mais efficace : à partir de quelques dessins rudimentaires qui varient selon la couleur de la peau, selon le type des cheveux et selon la forme des traits, l'étude établit d'abord le vocabulaire de la « couleur » en Haïti : 93 termes pour la classe dominante, 120 pour les petits bourgeois et ainsi de suite. L'auteur démontre ensuite que les informateurs ne peuvent pas toujours attribuer sans ambiguïté ce vocabulaire aux dessins spécifiques : très souvent ce n'est que le contexte social — la place d'un individu dans la hiérarchie sociale — qui détermine si l'on parle d'un noir, d'un mulâtre, d'une grimelle. La couleur ne détermine donc pas le statut hiérarchique. Quand on semble parler de celle-là, on parle en effet de celui-ci. Le livre nous donne essentiellement l'analyse de ce système de signes et cette analyse me semble très bien faite.

L'auteur veut aussi faire l'analyse des classes sociales. Dans un chapitre très intéressant, elle fait le découpage des classes en Haïti, mais elle avoue franchement qu'elle ne veut pas établir « la structure de classe » parce que les données haïtiennes sont insuffisantes. Or, la différence entre l'analyse marxiste et l'analyse fonctionnaliste consiste précisément en ce que celle-ci ne s'occupe que de la stratification, du découpage en catégories tandis que l'analyse marxiste (ou structuraliste) s'occupe surtout des rapports entre les catégories. Une classification des personnes en rapport avec la richesse, les valeurs, les types de travail ne constitue évidemment pas l'analyse marxiste d'un système de classes. On n'apprend jamais, par exemple, comment le régime Duvalier a utilisé les signes de couleur dans sa pratique politique — c'est donc dire que l'auteur n'a pas pleinement exploité le modèle marxiste pour l'analyse du système de couleurs haïtien.

Elle a très bien réussi à démontrer que la couleur est le signe d'une réalité sociale plutôt que biologique. Mais de quelle réalité sociale s'agit-il ? Je crois que, comme dans toute analyse sémiotique, la réalité que l'analyse de Labelle met à jour est essentiellement le système de représentations qui existe dans les têtes des Haïtiens. L'auteur cite beaucoup d'exemples d'énoncés des informateurs à propos du contexte social qui influence sur les jugements de « couleur ». Dans ces exemples, on ne trouve que rarement ce que Marx appellerait la conscience de classe. Il y a sans aucun doute une lutte des classes en Haïti, mais cette lutte ne s'exprimera dans les représentations populaires que si la population reconnaît elle-même l'existence de cette lutte. L'analyse marxiste ne saurait donc se limiter à l'analyse sémiotique des représentations de la hiérarchie sociale.

Cette critique n'implique nullement que je rejette le travail de Micheline Labelle; loin de là. Comme contribution à la sémiotique de la culture, ce livre sera extrêmement utile. En plus, si quelqu'un veut faire l'analyse de la manipulation politique des signes