

**David H. TURNER & Gavin A. SMITH (eds). : Challenging Anthropology : a critical introduction to social and cultural anthropology. Toronto : McGraw-Hill Ryerson, 1979, 391 p.**

Gérard Berthoud

Problèmes urbains

Volume 4, Number 1, 1980

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000955ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000955ar>

[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

Berthoud, G. (1980). Review of [David H. TURNER & Gavin A. SMITH (eds). : Challenging Anthropology : a critical introduction to social and cultural anthropology. Toronto : McGraw-Hill Ryerson, 1979, 391 p.] *Anthropologie et Sociétés*, 4 (1), 186–190. <https://doi.org/10.7202/000955ar>

David H. TURNER & Gavin A. SMITH (eds).: *Challenging Anthropology: a critical introduction to social and cultural anthropology*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1979, 391 p.

Dans cet ouvrage, au titre délibérément provocant, les deux responsables de la publication et leurs treize collaborateurs mettent en question, chacun à sa manière, les pratiques et les idées d'une anthropologie jugée conventionnelle ou classique. Contester le positivisme serein de cette anthropologie, dévoiler ses a priori épistémologiques, relever ses carences éthiques et politiques, mais aussi proposer des voies alternatives à l'aide de divers outils conceptuels, tel est succinctement défini l'objectif de ce livre.

Présenté comme le premier manuel publié au Canada et écrit par des canadiens (p. 1), le lecteur est tout de même en droit de s'étonner face à une œuvre entièrement en anglais. L'inégalité, la domination, l'impérialisme, dénoncés page après page, se retrouvent ainsi confirmés par la pratique même des quinze auteurs. Six articles au moins sont des traductions d'originaux en français. Quel dommage que cette anthropologie du défi ne soit réservée qu'aux autres ! Pourtant, dans leur introduction, les deux présentateurs affirment avec force que leur regard critique porte sur tout et tous : les groupes sur lesquels ils écrivent, leur propre discipline, eux-mêmes et bien sûr leur propre société.

Cette critique radicale, le lecteur doit la retrouver tout au long des dix-neuf chapitres répartis en quatre parties : « recherche sur le terrain » ; « concepts et problèmes » (avec des chapitres sur la parenté, le concept de mode de production, la religion, la notion de classe et la langue) ; « modes de vie » (sur les chasseurs-cueilleurs Cree du nord canadien et de l'Australie, les Cuiva de Colombie, les sociétés stratifiées des Kwakuitl de Colombie britannique et des Kayan de Bornéo, des Kiga du Rwanda septentrional, la petite paysannerie du Pérou central et de l'Alberta, et enfin les citadins dans le capitalisme occidental) ; « perspectives sur des questions d'actualité » (l'origine de l'inégalité entre les hommes et les femmes, l'auto-détermination économique des Indiens Déné dans le contexte canadien, le colonialisme, l'apartheid et les mouvements de libération en Namibie et la naissance de l'État-nation canadien).

Il serait fastidieux de passer systématiquement en revue chapitre après chapitre, comme les mêmes concepts, les mêmes perspectives, les mêmes problèmes sont souvent repris. Il me semble plus intéressant d'évaluer l'intention des auteurs, dans leur volonté affirmée de rompre avec l'anthropologie classique.

Cette volonté critique ne s'appuie pas sur une base théorique unique. Un lecteur attentif peut découvrir des contradictions profondes, ou des théories simplement juxtaposées (structuralisme et marxisme). Avec raison, les deux responsables de l'ouvrage n'ont pas cherché à uniformiser l'ensemble des positions critiques, même si la domination des concepts de mode de production et de classe reste très forte (voir par exemple, p. 14).

Il est possible de circonscrire quatre grands thèmes sur lesquels s'exerce la critique, correspondant plus ou moins au découpage en quatre parties : a) le « terrain » et les données ; b) l'exigence théorique dans le champ interculturel ; c) la connaissance des « autres » ; d) l'interprétation des problèmes du monde actuel.

a) Très justement, la « recherche sur le terrain », comme démarche spécifiquement anthropologique, est saisie dans ses potentialités critiques. On doit en effet y voir un mode d'investigation non pas neutre, selon un point de vue scientifique, mais une démarche faite dans l'optique du groupe étudié. Aussi, dans la perspective d'une anthropologie critique, le « terrain » entraîne une mise à nu des forces destructrices du marché et de l'uniformisation inhérente de l'État-nation.

Si les anthropologues, dans leur ensemble, devaient s'engager résolument dans cette voie, il est certain qu'ils se heurteraient à des difficultés accrues dans le choix de leur « terrain ». La nature même de l'enquête anthropologique ne peut-elle pas apparaître comme une « subversion » aux yeux d'administrateurs peu enclins à partager la moindre parcelle de leur pouvoir (voir p. 26).

La publication, sous quelque forme que ce soit, est la suite logique du « terrain ». Tout anthropologue doit faire face à cette exigence de communication. Mais doit-il communiquer pour son ascension académique, pour être utile (mais à qui ?), pour dénoncer les injustices, pour changer le monde peut-être (voir p. 42) ? Qui n'a pas une fois au moins abordé une question aussi gênante ?

b) La rencontre avec l'autre pose, entre autres, des problèmes épistémologiques et théoriques redoutables. Deux attitudes semblent partager les auteurs : une conscience épistémologique claire, entraînant du même coup une prudence salutaire, mais aussi une certitude de détenir la vérité grâce à des concepts dont la validité interculturelle semble indiscutable.

Qui tombent dans le piège de l'ethnocentrisme théorique ? Ceux qui sont sûrs de leur science, ou ceux qui s'interrogent sérieusement sur les effets de notre société sur le discours des anthropologues, en soumettant ainsi le vocabulaire le plus courant à une critique épistémologique serrée pour en extirper les marques culturelles les plus insidieuses ? Dans ce sens, il faut souligner la qualité du chapitre 2 sur la « parenté » (pp. 59-80). Le danger des notions promues au rang de concepts, la traduction des données d'une culture à l'autre sont abordés, entre autres, à partir d'une analyse du terme « famille », dont l'apparition en anglais remonterait à la fin du 14<sup>e</sup> siècle ou au début du 15<sup>e</sup> siècle (pp. 62-63), dans le sens que nous lui connaissons aujourd'hui de « famille bourgeoise ».

De même, les termes d'« individu » et de « société », si fondamentaux dans les sciences sociales actuelles, n'ont guère plus que trois siècles d'existence. Bien d'autres termes pourraient être soumis au même traitement et nous découvririons alors – avec stupéfaction pour beaucoup – que l'anthropologie ne serait guère plus que le cheval de Troie de l'idéologie bourgeoise. Ainsi la « parenté » comme « système de consanguinité et d'alliance » peut apparaître comme très proche du terme anglais populaire de « liens familiaux », comme liens de « sang et de mariage » (p. 67).

Si notre perception indigène de notions comme parenté, individu et autres suffit pour les promouvoir au rang d'universaux conceptuels, la validité scientifique des termes les mieux établis comme « production » est à revoir (p. 73). Une véritable anthropologie critique ne sera possible qu'à la condition de se soumettre à une telle exigence. Ce chapitre sur la parenté va très heureusement dans ce sens.

En opposition à cette réflexion épistémologique sur l'origine, la nature et la signification du vocabulaire anthropologique, la vérité absolue et simplement affirmée des concepts de « mode de production » et de « classe » se retrouve de manière récurrente à travers le livre.

Par exemple, le chapitre 3 apparaît comme une mise à l'épreuve du concept de « mode de production » à travers une critique de la perspective écologique. En réalité, cette présentation juxtaposée des deux approches ne fait que reprendre ce que plusieurs publications nous ont déjà appris. S'il est vrai que l'analyse écologique peut conduire à un déterminisme « techno-environnemental » étroit, en mettant tout le poids de l'explication sur la matière plutôt que sur l'action humaine (p. 96), rien a priori ne nous garantit que l'anthropologie de tendance marxiste échappe vraiment à des critiques similaires. Il ne suffit plus de postuler la supériorité d'un concept. Or, dans cet ouvrage, il serait

bien difficile de découvrir une démonstration de la pertinence et surtout de la vérité de l'idée de mode de production. Sûrs de leur outil, les tenants du mode de production n'ont plus qu'à s'en servir, afin de rendre toute réalité empirique intelligible, se libérant ainsi d'un pesant fardeau épistémologique. Fondé sur l'analyse du capitalisme, le mode de production devient ainsi le concept propre à expliquer le fonctionnement et la transformation des sociétés. Pourtant nul n'est à l'abri des effets insidieux de l'idéologie économique, comme l'a montré avec force Dumont (*Homo aequalis*, 1977).

Toutes ces remarques valent aussi pour le concept de classe sociale, véritable passe-partout théorique (voir p. 137).

Peut-on rendre compte de la réalité des sociétés autres par cette seule notion ? Peut-on exprimer toute forme de hiérarchie et d'inégalité en terme de classe ? N'y a-t-il pas une dangereuse projection de nos représentations à vouloir s'engager dans une analyse de classes pour les formations sociales dites « tribales » (voir p. 142) ? Autant de questions, et d'autres encore, qu'il faudrait aborder, avant d'accepter l'universalité de ce terme.

Par exemple, au nom de cette double vérité (mode de production et classe), une analyse matérialiste de la langue est présentée comme une perspective critique, à l'encontre du structuralisme, de l'ethno-sémantique ou d'autres tendances. Ici encore il conviendrait de se méfier d'une causalité unilatérale trop rigide qui pourrait réduire la langue à un pure effet du mode de production. Par ailleurs, le crédo productiviste des sociétés industrielles avancées s'exprime dans des formes de pensée et dans un langage qui semblent le plus souvent transcender les divisions en classes sociales. Est-il alors suffisant d'invoquer la mystification de l'idéologie bourgeoise pour régler le problème ? Ne serait-il pas plus intéressant de s'engager dans une sémiologie sociale, propre à dégager, au-delà des différences, le code unificateur d'une société ?

Le même appel à la causalité matérialiste se retrouve dans l'étude sur l'origine de l'inégalité entre les hommes et les femmes (chapitre 16).

c) Le chapitre sur les chasseurs-cueilleurs (no 9) et celui sur les Cuiva de Colombie (no 10) nous obligent à revoir un certain nombre de lieux communs. Le matérialisme culturel et l'écologie nous ont habitués à voir dans ce mode d'organisation sociale une réalité culturelle uniforme. Les deux exemples des Aranda d'Australie et des Cree du Canada montrent au contraire un éventail de possibilités, au niveau de la démographie par exemple. Les chasseurs-cueilleurs ne sont donc pas à la merci de l'environnement naturel, contraints de recourir à des pratiques « adaptatives » d'une rigidité extrême (p. 210).

L'interprétation du cas des chasseurs-cueilleurs Cuiva va tout à fait dans la ligne de la prise de conscience épistémologique dont j'ai parlé précédemment. Les Cuiva sont un bel exemple de « première société d'abondance », selon l'expression de Sahlins. Avec beaucoup de « loisirs » et relativement peu de « travail » tant pour les hommes que pour les femmes, la « bande » cuiva n'a pas sa raison d'être dans une fonction adaptive, par rapport aux conditions technologiques données (voir p. 226). Il faut donc se garder de tomber dans un utilitarisme culturel, qui voit dans toutes les institutions des prétendus mécanismes pour assurer les fonctions de reproduction démographique et de production matérielle. Comme si les sociétés humaines n'étaient rien d'autres que des organismes nantis, grâce à la culture, d'un mode d'adaptation de plus en plus efficace, au fur et à mesure que les sociétés se transforment.

La bande cuiva n'apparaît pas non plus, selon le point de vue d'une anthropologie politique néo-évolutionniste, comme « une pâle copie sous-développée de la 'tribu' et de la 'nation' » (p. 226), mais elle est présentée comme un mode d'organisation sociale à même

d'empêcher la mainmise sur le pouvoir par un groupe restreint. Nous retrouvons là sans doute les échos de la forte pensée de Clastres.

Le chapitre « Stratification et chefferie » (no 11) conteste la vision égalitaire de l'anthropologie classique sur les sociétés autres. Axée sur la vérité du concept de classe, la présentation des Kwakiutl et des Kayan montre la similitude de leur mode de stratification, malgré des différences notoires au niveau de la technologie et de l'environnement naturel. Une nouvelle fois, les limites de l'explication strictement écologique sont relevées.

d) Dans les différents chapitres qui traitent de problèmes actuels, des rapports entre la paysannerie et le capitalisme, à la création de l'État-nation canadien, en passant par l'auto-détermination économique d'une minorité indienne, une exigence méthodologique est constamment présente. Traditionnellement, l'anthropologie constitue la discipline apte à comprendre le niveau local. Sans rejeter cette spécificité, une véritable dialectique entre niveau plus global (par exemple, national) et niveau local est tentée dans tous les chapitres concernés (voir, entre autres, pp. 278, 297, 299, 354).

Prenons parmi ces problèmes actuels, celui du « développement ». Il devient certes de plus en plus évident, pour un nombre croissant de chercheurs, que derrière ce terme neutre se profile les inégalités les plus iniques (p. 246). Paupérisation du plus grand nombre, enrichissement prodigieux d'une minorité, telle est trop souvent la réalité du « développement » à travers le monde. La meilleure définition du « développement » est peut-être celle d'un processus de destruction des relations sociales. « Les inégalités traditionnelles ancrées d'une manière typique dans la parenté et d'autres formes de contrainte morale, changent de façon rigoureuse quand les activités économiques s'individualisent... Les relations sociales ne limitent plus l'accès à la richesse; l'accès à la richesse lui-même est la seule base d'un nouveau style de relations qu'on ne peut plus vraiment appeler sociales » (pp. 246-247).

Mieux qu'un long commentaire, cette citation montre une conscience théorique évidente. Signalons encore une très intéressante remarque sur les anthropologues marxistes, qui conçoivent les relations aînés-cadets en termes d'individus et qui oublient le principe de l'insertion de l'« économique » dans les relations sociales, quand ils analysent les sociétés communautaires ou lignagères (p. 259).

Le concept de classe, dans sa vérité universelle, peut-il encore s'accommoder d'une différence qualitative de l'inégalité entre nous et les autres ? Classe, individu, contrat, marché, production, consommation, ces termes expriment tous la même logique productiviste, celle qui est au cœur du capitalisme sous toutes ses formes.

En bref, tous les lecteurs trouveront dans ce livre matière à réflexion. Ils découvriront, avec une certaine surprise, que le structuralisme et le marxisme semblent cohabiter pacifiquement. À en croire d'ailleurs le « glossaire des concepts », en fin d'ouvrage, le lien entre ces deux « écoles de pensée » relève d'une division du travail très commode : au structuralisme, la « superstructure », ou « l'étude de la société par l'analyse de ses représentations symboliques » (voir les chapitres 4 et 5 sur la religion et les mythes); au marxisme, l'« infrastructure », ou tout au moins le domaine des pratiques ou encore « l'étude de la société en termes d'effets réciproques de forces et d'intérêts en opposition ».

Dans cet ouvrage hétérogène, les suggestions pour tendre vers une anthropologie véritablement critique côtoient les vérités théoriques les plus discutables et même les analogies les plus empreintes d'ethnocentrisme.

Comparer les sociétés à des usines, dont l'activité est de « produire des relations sociales » (p. 138), dans un article visant à prouver la pertinence de l'analyse de classe en anthropologie n'est pas simplement une « analogie forcée », c'est une des pires formes

d'ethnocentrisme, attestant surtout la véritable immersion de son auteur dans l'idéologie productiviste. « Que nous parlions d'usines ou de formations sociales, le concept clef est celui de la production » (p. 139). Nous sommes ainsi fixés sur l'origine du concept de mode de production.

D'autres perles de même nature émaillent ce livre. Plusieurs expressions de l'anthropologie classique sont reprises sans aucune critique : société « simple » et société « complexe » (p. 229), « économie sans marché » (p. 242), formations sociales « pré-étatiques » (p. 144).

Mais au-delà de toutes ces considérations, la qualité de ce livre, la véritable leçon à en tirer, est que l'anthropologue doit certes se battre sans relâche contre l'attraction idéologique, mais sans jamais parvenir à sortir réellement d'une conception ethnocentrique.

Gérald Berthoud  
Université de Lausanne

R. BASHAM : *Urban Anthropology: The Cross-Cultural Study of Complex Societies*. Mayfield, 1978, xi, 353 pp., bibl., index. (\$14.95)

G. et L. SPINDLER (eds) : *Urban Anthropology in the United States: Four Cases*. Holt, Rinehart and Winston, « Case Studies in Cultural Anthropology », 1978, 504 pp., bibl., index. (\$8.95)

L'anthropologie a toujours conçu le monde sur le mode de l'agonie. À force de l'entendre répéter que l'objet de son discours est en train de disparaître, des esprits malveillants pourraient s'imaginer qu'il est (tendanciellement) inexistant et qu'en conséquence l'anthropologie le suivra à plus ou moins longue échéance au doux pays d'où on ne parle que par les tables à trois pieds. L'apparition récente (une quinzaine d'années) de l'anthropologie urbaine comme champ reconnu par la division académique des tâches porte à croire que le discours recrée continuellement son objet, fût-ce au prix de modifications rhétoriques délicates et pas toujours bienvenues.

Le livre de R. Basham en est une illustration frappante. Partant du constat que l'anthropologie s'est trop longtemps limitée à l'étude des primitifs, il considère qu'elle est porteuse d'une vision comparative de la réalité sociale qui la rend utile et nécessaire à la compréhension des sociétés dites « complexes ». Dans son premier chapitre (pp. 9-37), Basham s'applique donc à marquer la différence entre l'anthropologie urbaine et l'École de Chicago (Park, Wirth), les études de communautés (Warner) et l'interactionnisme (Goffmann). De ce contraste, il ressort que si l'anthropologie urbaine s'est intéressée quasi-exclusivement aux sociétés non-occidentales, elle a, par ailleurs, perfectionné des méthodes de recherche (observation participante) et des points de vue (« holisme ») qui garantissent la cohérence du discours scientifique anthropologique et, donc, son indépendance par rapport à son objet. L'anthropologie est une *façon de voir*.

Malgré cette belle marque de confiance dans la solidité de la méthode, Basham doit être un peu embarrassé, puisqu'il consacre son chapitre 2 (pp. 37-56) à définir les villes dans leur origine et leur évolution. À travers les oppositions entre ville et village, urbanisation « primaire » et urbanisation « secondaire », ville industrielle et ville pré-industrielle, le lecteur n'apprendra rien de bien neuf, ni dans la façon d'aborder l'objet (fondée sur l'approche structuro-fonctionnaliste de G. Sjöberg), ni dans la définition de la ville,