

Extrait de : " Annales de l'université d'Abidjan"
1970 , série F,t. 2, fasc.2 Ethnosociologie

La notion de « déviant » dans les sociétés non industrielles, d'après Margaret Mead

Pierre Etienne

(O.R.S.T.O.M.)



Le texte qui suit a été écrit en 1958. Il s'agit d'un mémoire préparé sous la direction de Georges GURVITCH. Diverses circonstances nous ont empêché jusqu'à ce jour de nous préoccuper de lui donner de la publicité. L'Institut d'Ethno-Sociologie de l'Université d'Abidjan a bien voulu en assurer la publication. Qu'il en soit remercié.

Le chapitre d'introduction nous avait été demandé comme une sorte de *pensum* ou d'« exercice de style » par le Professeur Gurvitch. Il porte surtout sur une confrontation générale entre la psychanalyse et la sociologie d'inspiration marxiste. Il date d'une douzaine d'années, et à l'époque nous n'avions guère à notre disposition, comme terme de référence critique, que l'ouvrage de Roger BASTIDE, *Sociologie et psychanalyse*¹. Or, depuis, les anthropologues d'inspiration marxiste et les analystes ont fait considérablement progresser la recherche dans ces deux disciplines en ce qui concerne les sociétés non industrielles.

Nous nous bornerons à citer seulement quelques titres. Pour ce qui est des anthropologues d'inspiration marxiste il est indispensable de se référer à Cl. MEILLASSOUX², à L. SEBAG³, à M. GODELIER⁴, à E. TERRAY⁵, à G. DUPRÉ et P. Ph. REY⁶. Pour ce qui est des analystes, il est nécessaire de citer l'École de Dakar dirigée par le Professeur Colomb⁷,

1. *Sociologie et psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1950.
2. *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1965.
3. *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964.
4. *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, François Maspero, 1966.
5. *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, François Maspero, 1969.
6. « Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges ». *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, 1969, vol. XLVI, p. 133-162.
7. Cf. Les diverses livraisons de *Psychopathologie africaine. Bull. de la Société de psychopathologie et d'hygiène mentale de Dakar*.

l'ouvrage de M.C. et E. ORTIGUES¹ et celui de P. PARIN, F. MORGEN-
THALER et G. PARIN-MATTHEY².

Que le lecteur veuille bien nous excuser de ne point aborder ici la critique de ces nouvelles orientations ; celle-ci doit faire l'objet d'une publication ultérieure.

INTRODUCTION : SOCIOLOGIE ET PSYCHANALYSE

Pour situer dans leur contexte la notion de *déviant* et les problèmes qu'elle pose, nous voudrions montrer l'ambiguïté des perspectives fondamentales de l'anthropologie culturelle, et nous référer à quelques-unes des multiples disciplines qui, ayant collaboré à sa constitution, ont aussi jeté les bases de ces ambiguïtés. A quelles conditions peut-on dépasser ces ambiguïtés, c'est ce que nous voudrions chercher ensuite.

L'anthropologie culturelle s'efforce de dégager pour une société donnée ce qu'il est convenu d'appeler, depuis Ruth BENEDICT, son « pattern » culturel ; cette dernière le définit comme une « Gestalt », comme une configuration idiosyncratique et « intégrative » de « traits... sélectionnés sur l'arc des potentialités humaines »³. Une telle perspective tend à faire de la culture une réalité séparée, extérieure et comme superposée à la société ; Gregory Bateson le montre bien quand il définit la culture comme « l'ethos » de la société, comme un « système de valeurs »⁴, dont on peut dire qu'il se trouve exprimé à tous les paliers en profondeur de la réalité sociale. Il semble plutôt que culture et société s'interpénètrent constamment et se déterminent mutuellement.

Mais cette discipline n'est pas que *culturelle*, elle est aussi *anthropologie* ; aussi s'attache-t-elle à définir une nature humaine, certes relativisée, élargie et assouplie, mais qui, en tant que nature, se trouve opposée — artificiellement pensons-nous — à la culture et à la société. L'universalité d'une nature humaine que sociologues et ethnologues trouvaient incompatible avec la diversité des cultures, lorsqu'il s'agissait des instincts freudiens, reparaît ici de deux façons. Tantôt l'anthropologie culturelle définit la nature humaine comme la totalité virtuelle, mais donnée une fois pour toutes, de ces « traits » susceptibles d'une variété indéfinie de développements et de modifications, mais qui ne se réalisent jamais que partiellement dans les cultures concrètes, et

1. *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966.

2. *Les Blancs pensent trop*, Paris, Payot, 1966.

3. *Patterns of Culture*, New York, New American Library.

4. « Bali : The Value System of a Steady State », in : *Social Structure*, ed. by Meyer FORTES, New York, Russell and Russell, 1949.

qui jouent par rapport à ces dernières en quelque sorte le rôle d'Idées platoniciennes. Ce « naturalisme culturaliste »¹ se manifeste chez presque tous les représentants de l'anthropologie culturelle, depuis Ruth Benedict, avec la théorie qu'on a rappelée plus haut, jusqu'à, plus près de nous, Cl. Lévi-Strauss, avec sa conception de l'enfant comme « social polymorphe »². Tantôt on retrouve cette universalité sous la forme d'un minimum d'exigences biologiques³ irréductibles et sans la satisfaction desquelles ni l'individu ni la société ne pourraient survivre ou fonctionner. D'après L.K. Frank, des processus physiologiques élémentaires dotent le nouveau-né d'une « autonomie physiologique » qu'il troque peu à peu, au cours des processus d'acculturation, contre la « dépendance culturelle »⁴. L'anthropologie culturelle aboutit donc d'une part à un naturalisme culturaliste où les valeurs préexistent idéalement à la société, ou bien d'autre part à fonder l'existence humaine sur un naturalisme biologique dont elle a quelque difficulté à sortir pour passer à la culture.

C'est justement dans les processus d'acculturation qu'elle pense saisir en quelque sorte « in statu nascendi » la synthèse se réalisant entre la nature et la culture, dont elle a peut-être eu tort de faire des entités séparées. Mais elle y voit aussi une autre synthèse : celle qui s'opère entre le collectif et l'individuel ; et pour la saisir elle a élaboré des concepts, tels que le « caractère social » d'Éric Fromm⁵, le « caractère national » de Gorer⁶ ou la « personnalité de base » de Kardiner et Linton⁷, capables d'établir un rapport entre le caractère de la société et celui de la personnalité des individus. Comme le fait remarquer Cl. Lefort à propos de la personnalité de base⁸, le rapport qu'établit ce concept entre la société et l'individu est tantôt saisi comme un « rapport d'expression ou de symbolisation »⁹ mutuelles, tantôt « en termes de causalité »¹⁰. Et ce qu'il dit de la culture en tant qu'œuvre de la société opposée à un être individuel qu'elle socialise vaut aussi

1. Par opposition au naturalisme biologique de Freud ; nous avons emprunté cette expression à Will Herberg, « Freud, the Revisionists and Social Reality », in : *Freud and the 20th Century*, ed. by Benjamin Nelson, New York, Meridian Books, 1957, p. 155.

2. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949.

3. Quoique chez Fromm, par exemple, ces exigences ne soient pas biologiques, mais idéales.

4. « Cultural Control and Physiological Autonomy », in : Kluckhohn and Murray, *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, A. A. Knopf, 1953, p. 115-118.

5. *Escape from Freedom*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1941.

6. « The Concept of National Character », in : Kluckhohn and Murray, *op. cit.*, p. 246-259.

7. *The Individual and his Society*, et *The Psychological Frontiers of Society*.

8. « Notes critiques sur la méthode de Kardiner », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1951, n° X, p. 117-127.

9. *Id.*, p. 127.

10. *Id.*, p. 120.

pour la conception qui oppose la culture à l'individu en tant qu'il est un être naturel ; ici aussi « le milieu social qui est premier pour l'enfant n'est pas premier en soi, il est tout pénétré des valeurs du monde adulte et, pour être compris, nous y renvoie »¹.

D'une part l'anthropologie culturelle cherche à dévoiler des régularités de structure caractérielle entre les individus, régularités qui auraient un rapport avec les processus socio-culturels. D'autre part, désireuse de saisir dans leur déroulement concret ces phénomènes de convergence, elle s'est trouvée amenée à l'étude intensive et en profondeur des processus d'acculturation par lesquels le caractère de l'individu est informé conformément à ces structures collectives. En s'attachant ainsi à étudier les modalités personnelles des processus d'acculturation et des expériences les plus précoces, l'anthropologie culturelle a été conduite à insister non plus sur des phénomènes de convergence mais sur des phénomènes de divergence qui, au niveau de la personnalité individuelle caractérisent le déviant. L'étude des phénomènes de déviance souffre à son tour des ambiguïtés que nous avons relevées ; tantôt la déviance est présentée comme le résultat d'une contradiction entre les dons innés de l'individu et la culture de sa société ; tantôt elle est saisie comme la manifestation au sein de l'individu des contradictions de la société².

Le double malentendu, qui oppose artificiellement la culture et la société d'une part à l'individu et d'autre part à la nature, et qui nous semble être responsable des ambiguïtés sur lesquelles nous venons de nous arrêter, prend ses racines dans les origines mêmes de l'anthropologie culturelle.

L'anthropologie culturelle est née de la rencontre de diverses disciplines : sociologie et ethnologie d'une part, et d'autre part des branches de la psychologie, depuis la psychiatrie et la psychanalyse jusqu'au gestaltisme et au behaviorisme. Cette rencontre ne s'est pas faite au hasard ; il semble au contraire que cette rencontre est née, en ce qui concerne les sociologues, autant d'une nécessité de répondre aux attaques de la psychanalyse, que de résoudre un problème posé par le développement de la sociologie classique, problème que celle-ci était incapable de résoudre par elle-même ; Margaret Mead y fait allusion dans le seul endroit où elle se réfère à Marx et à ses disciples qui, écrit-elle, « ont insisté... sur le fait qu'il y a une convergence entre les institutions économiques et le caractère, de telle sorte que les capitalistes avaient des caractères « bourgeois » qui manifestaient de nombreux traits indésirables qui disparaîtraient quand les institutions bourgeoises seraient éliminées par la victoire du prolétariat. Mais comment les institutions bourgeoises produisaient-elles le caractère bourgeois, on

1. *Id.*, p. 122.

2. En particulier chez Margaret Mead.

ne l'avait pas encore dit »³. Elle fait la même remarque à propos des théories que Max Weber développe dans *L'ethnique protestante et l'esprit du capitalisme* : les mêmes considérations seraient valables aussi pour la sociologie d'inspiration durkheimienne.

Mais de toute façon les ambiguïtés et les fausses oppositions qui obscurcissent les tâches de l'anthropologie culturelle semblent bien être la conséquence d'une mauvaise synthèse entre les deux séries de disciplines qui ont contribué à sa constitution. On ne peut pas faire de différence fondamentale entre la sociologie et l'ethnologie ; comme, d'un autre côté, de toutes les branches de la psychologie c'est, semble-t-il, la psychanalyse qui a joué le plus grand rôle dans la rencontre, nous pensons qu'une confrontation entre ces deux disciplines montrera dans quel sens s'est opérée une mauvaise synthèse et, en même temps, à quelles conditions on peut la dépasser.

Pour simplifier la confrontation et lui donner un caractère fondamental, nous désirons la réaliser au niveau de la réflexion des fondateurs.

Mais si on peut attribuer à la psychanalyse un unique fondateur, il n'en va pas de même pour la sociologie. Toutefois de tous les « pères » de cette discipline c'est, pensons-nous, Marx qui offre le plus de chances d'être confronté avec Freud sans qu'on se trouve arrêté, en fin d'analyse, par des incompatibilités insurmontables.

De la difficulté de faire une confrontation positive entre la pensée de Freud et — pour prendre un des fondateurs les plus éminents de la sociologie — Durkheim, on ne veut pour preuve que la conclusion à laquelle aboutit R. Bastide dans sa tentative de conciliation⁴. Il montre bien que, au-delà d'une certaine similitude entre « l'idée de censure sociale » et « celle de contrainte collective », subsiste entre les deux pensées « une opposition fondamentale »³.

Pour Freud l'homme et ses réalisations doivent se comprendre en dernière analyse comme le résultat d'exigences biologiques inhérentes à l'individu. Pour Durkheim la réalité sociale, irréductible aux individus qui la composent, intègre sous l'instance supérieure de la conscience collective les psychismes individuels, et de la même façon le psychisme individuel intègre sous son unité les divers phénomènes de l'infrastructure biologique ou plus précisément cérébrale⁴.

Bien sûr, la vision du monde de Freud et celle de Durkheim s'inscrivent dans des registres incompatibles. Freud saisit partout des luttes, des oppositions et des conflits, à l'intérieur de l'individu, entre

1. *New Lives for old : a Cultural Transformation : Manus 1928-1953*, New York, W. Morrow, 1956, p. 106.

2. *Sociologie et Psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1950, p. 1-19.

3. *Id.*, p. 21-22.

4. Dans les articles groupés sous le titre de *Sociologie et Philosophie*, Paris, P.U.F., 1967.

l'individu et la société et entre les individus eux-mêmes : opposition entre le principe de plaisir et le principe de réalité, entre l'instinct de vie et l'instinct de mort, entre la libido et la censure sociale. La pensée de Durkheim, au contraire, conçoit la société comme une intégration harmonisatrice, et l'aspect coercitif des faits sociaux est toujours tempéré par l'affirmation que la société est intériorisée par l'individu à titre de valeur à réaliser¹.

Enfin, au strict matérialisme de Freud peut s'opposer un certain idéalisme durkheimien, dans la mesure où sur la fin de son œuvre, Durkheim accorde aux représentations collectives un rôle déterminant au détriment de la base morpho-écologique².

Il n'est peut-être pas étonnant, dans ces conditions, que la postérité durkheimienne n'ait point réalisé entre la sociologie et la psychanalyse, sinon une synthèse féconde, tout au moins quelque confrontation fructueuse, comme cela a finalement eu lieu entre la psychanalyse et le marxisme³.

Peut-être R. Bastide a-t-il été déçu par le résultat négatif de son essai de conciliation entre Durkheim et Freud, déçu aussi par la faillite des premières tentatives de synthèse auxquelles se sont livrés des psychanalystes marxisants ou des marxistes psychanalysants⁴, peut-être a-t-il jugé préférable de ne pas opérer une confrontation directe entre Marx et Freud. Or, même très sommaire, nous pensons qu'une telle confrontation a des chances d'être féconde.

Marx et Freud sont tous les deux résolument matérialistes et refusent de séparer l'homme du reste de la nature (pour le moment nous faisons volontairement abstraction du fondement biologique du matérialisme de Freud).

Le matérialisme de Freud est génétique et dynamique ; celui de Marx est historique et dialectique. Tous deux saisissent les phénomènes en termes de processus conflictuels et évolutifs où l'expérience du passé joue un rôle déterminant et où les événements sont intégrés en séries continues et significatives. De même que Marx conçoit la lutte des classes comme le moteur de l'histoire, de même Freud conçoit la lutte entre les différentes instances du psychisme — « ça », « moi » et « sur-moi » — comme le moteur de la vie psychique⁵.

1. *Id.*

2. *Id.* et aussi dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 4^e éd., Paris, P.U.F., 1960.

3. Ce n'est qu'en élargissant la psychanalyse jusqu'à y inclure Janet qu'on pourrait rappeler les remarquables essais de Marcel Mauss, et en particulier celui sur « L'effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité... » in : *Sociologie et Anthropologie*, p. 310-323.

4. Tels que Ferenczi, Seidel, Roheim, auxquels R. Bastide fait allusion dans son ouvrage déjà cité.

De la même façon que pour Freud il existe un déterminisme génétique, il existe pour Marx un déterminisme historique. Le développement de la libido obéit à des lois d'évolution, passe par des phases successives dont les plus anciennes déterminent les plus récentes, et sont en même temps intégrées par celles-ci ; ce qui détermine, dans le cas de conflits mal liquidés, des investissements régressifs de la libido. De même pour Marx, la société passe par des stades déterminés de développement des forces productives et des rapports de production ; c'est le décalage entre le niveau des forces productives et celui des rapports de production qui détermine les contradictions qui sont à l'origine du mouvement progressif de la société.

Un second point commun existe entre Freud et Marx : leur attitude à l'égard de la conscience. Par rapport à la pensée de leur époque tous les deux opèrent vis-à-vis de la conscience le même renversement, la considérant comme un phénomène secondaire non plus déterminant, mais déterminé par des réalités matérielles qui lui sont sous-jacentes. Pour Freud, « la conscience n'est qu'une qualité inconstante d'ailleurs du psychisme »¹, et les contenus manifestes des états de conscience ne sont que l'expression sous forme de travestissement des exigences d'ordre somatique qui agissent dans le psychisme inconscient : par-delà des contenus manifestes il s'agit de dévoiler les contenus latents. Quant à Marx, il affirme que « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est, au contraire, leur existence sociale qui détermine leur être »². Mais surtout c'est avec la même attitude de suspicion, le même désir de démystification qu'ils abordent les activités et les manifestations de la conscience. Les formations réactionnelles de la terminologie freudienne et les formations idéologiques de la terminologie de Marx désignent en fait la même espèce de phénomènes. Marx, dans la seconde partie de *La Sainte Famille*, se livre à une véritable psychanalyse des personnages du roman d'Eugène Sue ; il ne lui manque guère que la terminologie de Freud : intériorisation des sanctions, des idéaux, rationalisation, projection..., mais l'esprit y est. Quand, par exemple, il écrit à propos de Rodolphe : « il sait présenter à lui-même et à autrui les explosions de ses mauvaises passions comme les passions des méchants »³, il ne fait pas autre chose que de décrire un phénomène de projection.

Pourtant chez l'un comme chez l'autre la conscience n'est pas un simple épiphénomène ; elle joue au contraire un rôle essentiel, mais

mental à la synthèse, nous l'expliquons dynamiquement par le conflit de deux forces psychiques... » (*Cinq Leçons de Psychanalyse*, p. 138).

1. *Abrégé de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1950, p. 19.

2. Avant-propos à la *Critique de l'Économie politique*, édition de la Pléiade, Gallimard, 1965, p. 273.

ambigu. Car si d'une part la conscience est mystificatrice dans ses formations réactionnelles ou dans ses formations idéologiques, d'autre part la prise de conscience est pour Freud le seul moyen de sortir de la névrose¹, et joue pour Marx un rôle essentiel dans la constitution de la réalité sociale elle-même, dans le cas des classes sociales, et dans la transformation de la société.

Car Freud et Marx — et ce sera le troisième point de notre confrontation — sont tous les deux animés de la même volonté de libérer l'homme de ses aliénations, de l'arracher à ces processus par lesquels il devient étranger à lui-même et ne se reconnaît plus dans ses propres productions dont le contrôle et le sens lui échappent. Ainsi aux analyses de Marx sur l'argent, le fétichisme des marchandises, le développement de l'état, l'idéologie, le rôle mystificateur du passé, correspondent chez Freud des analyses du même style portant sur le développement hypertrophique du « surmoi », le principe de répétition et la sujétion au passé, la perte de soi dans les formations réactionnelles du « moi ». « Le rêveur, écrit Freud, ne déchiffre pas plus le sens de ses rêves que l'hystérique ne pénètre la signification de ses symptômes. »²

On ne veut pas dire qu'à chacune des conceptions de l'aliénation chez Marx correspond chez Freud une conception strictement équivalente, mais que les phénomènes sont saisis dans des termes comparables. D'autre part on peut se demander si, au-delà des divers usages que Marx fait du terme aliénation, il ne donne pas aussi les bases d'un sens unitaire et fondamental de ce concept. Il semble qu'on le trouve dans le caractère contradictoire d'un procès social qui désocialise l'individu en même temps qu'il le socialise³. Ce sens d'un procès contradictoire qui affirme et nie, édifie et détruit tout en même temps, se retrouve aussi chez Freud dans la conscience du névrosé, où se déroule une dialectique sans issue entre la suppression et la réalisation simultanée des pulsions refoulées. Œdipe ne peut supprimer les pulsions qui menacent son intégrité qu'en les réalisant ; tout à la fois il connaît et ignore son destin de parricide et d'inceste, et ce destin une fois accompli, il ne peut que le récuser et en même temps le reconnaître comme sien.

Mais c'est la conscience qui porte en elle-même la solution de ces aliénations. La cure psychanalytique consiste précisément à ramener à la conscience les traumatismes et les pulsions dont le refoulement dans l'inconscient assure la perpétuation. La simple connaissance théorique est impuissante à supprimer les conditions de formation

1. C'est précisément pour cela que Freud s'est opposé très tôt à la cure par hypnose qui se contente de faire disparaître les symptômes sans atteindre leur véritable cause.

2. *Cinq Leçons de Psychanalyse*, p. 150.

3. C'est ce que fait Cl. LEFORT dans son article « L'aliénation comme concept sociologique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1957, vol. XVIII, p. 35-54.

des symptômes névrotiques. De même pour Marx, « dans les conditions d'existence du prolétariat se trouvent condensées, sous leur forme la plus inhumaine, toutes les conditions d'existence de la société actuelle ; l'homme s'est perdu lui-même, mais il a en même temps, non seulement acquis la conscience théorique de cette perte, il a été contraint directement... par l'expression pratique de la nécessité à se révolter contre cette inhumanité »¹.

Par le même mouvement Marx et Freud vont de la critique de la conscience mystificatrice à l'aliénation, et de l'aliénation à la prise de conscience qui en libère.

Jusqu'à présent cette confrontation s'est montrée positive, mais il faut bien reconnaître que par son biologisme la pensée de Freud est tout aussi incompatible avec la sociologie de Marx qu'avec celle de Durkheim, et le fondement biologique du matérialisme de Freud entraîne une série de conséquences qui peuvent s'opposer point par point aux conséquences du fondement pragmatique — ou pratique — du matérialisme de Marx. Restera alors à savoir si l'approche psychanalytique du phénomène humain est inséparable du fondement biologique que Freud lui a donné.

Freud ne pouvait guère faire autrement qu'asseoir son matérialisme sur les bases solides de la biologie ; mais du même coup, il est amené à opposer à la société d'une part la nature, d'autre part l'individu ; en second lieu il est amené, à cause de l'universalité des instincts, à soutenir l'universalité des formes de relations qu'ils déterminent entre les individus et des formations psychiques qu'ils suscitent à l'intérieur des individus ; en troisième lieu le fondement biologique du matérialisme freudien fait surgir une contradiction insurmontable : d'une part les formations réactionnelles de la conscience dénoncent, tout autant qu'elles les dissimulent, les pulsions d'ordre biologique du psychisme inconscient, et c'est sur elles que l'on s'appuie pour les amener à la conscience et les supprimer effectivement, — et non plus en les réalisant d'une façon déguisée ou en les laissant subsister dans l'inconscient ; d'autre part Freud établit un rapport de déterminisme rigide causaliste entre ces pulsions d'ordre biologique et les phénomènes de conscience ; ce qui justifie la critique de Sartre qui reproche à la psychanalyse « de présenter à la fois un lien de causalité et un lien de compréhension entre les phénomènes qu'elle étudie »². Cette contradiction justifie aussi la critique de Karen Horney : celle-ci reproche à Freud la rigidité de son « orientation mécaniciste-évolutionniste » qui, dans sa théorie de l'ontogénèse comme répétition de la phylogénèse, dans sa théorie de la fixation et dans celle de la régression — conséquence du postulat des cinq premières années —, vient contre-

1. *La Sainte Famille*, p. 61.

2. *Esquisse d'une théorie des émotions* 2^e éd Paris Hermann 1948 p. 28.

dire l'orientation dialectique de son génétisme et de son dynamisme¹. Enfin le biologisme pousse Freud à concevoir de plus en plus l'aliénation en termes de frustrations, ce qui présuppose une normalité absolue fondée sur des exigences d'ordre biologique, inscrite dans la nature de l'homme, dans la nature naturelle de l'homme opposée à une nature sociale ou culturelle saisie alors comme artificielle.

Or justement le matérialisme de Marx évite ces écueils. C'est qu'il ne se fonde pas sur la nature biologique de l'homme, mais sur son activité elle-même. « Toute la prétendue histoire du monde, écrit Marx, n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain. »² « Le travail... [est] l'acte par lequel l'homme se produit lui-même. »³ Aussi, « toute vie sociale est essentiellement pratique »⁴, parce que « dans la production les hommes n'agissent pas seulement sur la nature mais les uns sur les autres. Ils ne produisent qu'en collaborant d'une manière déterminée... Pour produire ils entrent en relation et rapports déterminés les uns avec les autres, et ce n'est que dans les limites de ces relations et de ces rapports sociaux que s'établit leur action sur la nature, que se fait la production »⁵.

De même que dans la psychanalyse, à cause du fondement biologique, l'opposition nature-société et individu-société se conditionnent réciproquement, — de même, dans une perspective marxiste, à cause du fondement pragmatique — ou pratique — du matérialisme de Marx, les dépassements des oppositions nature/société et individu/société se conditionnent mutuellement. Marx repousse avec la plus grande vigueur toute opposition entre la nature sociale de l'homme et sa nature naturelle ; « l'être *humain* de la nature n'existe que pour l'homme *social*... ce n'est que là que son existence *naturelle* est devenue pour lui son existence *humaine* »⁶, et « la nature qui naît dans l'histoire humaine... est la nature réelle de l'homme, donc la nature telle qu'elle devient — bien que sous forme aliénée —, par l'industrie, la vraie nature anthropologique »⁷.

C'est de la même façon qu'il dépasse l'opposition traditionnelle individu/société : « l'essence de l'homme, écrit-il, n'est pas une abstraction inhérente à l'individu pris isolément⁸. Dans sa réalité elle est

1. *Les voies nouvelles de la psychanalyse*, Paris, Éd. de l'Arche, 1951, p. 33-35.

2. *Économie politique et philosophique*, t. 6 des Œuvres philosophiques trad. par J. Molitor, Paris, A. Costes, 1937, p. 40.

3. *Op. cit.*, p. 87.

4. VIII^e Thèse sur Feuerbach, in : *L'idéologie allemande*, t. 6 des Œuvres philosophiques trad. par J. Molitor, Paris, A. Costes, 1938, p. 144.

5. *Salaires, Prix et Profits*, Paris, Éd. sociales, 1966, p. 30.

6. *Économie politique et philosophique*, p. 26.

7. *Op. cit.*, p. 36.

8. Comme le sont les instincts freudiens, les mécanismes biologiques élémentaires de L.K. Frank ou, dans un autre contexte, les « potentialités humaines » de Ruth Benedict et de Margaret Mead.

l'ensemble des rapports sociaux. »¹ Aussi l'être humain individuel, au lieu d'être saisi dans un système de déterminisme causaliste, est saisi dans une relation compréhensive qui le place en réciprocity de perspective avec la société et l'histoire. Car « de la même façon que la société produit elle-même l'homme comme homme, elle est produite par lui »² ; « les circonstances font les hommes tout autant que les hommes font les circonstances »³ ; c'est pourquoi il refuse aussi de voir dans l'histoire un principe de déterminisme univoque et transcendant : « l'histoire ne fait rien... c'est plutôt l'homme, l'homme réel et vivant qui fait et possède tout cela et livre des combats ; ce n'est pas l'histoire... qui se sert de l'homme comme d'un moyen pour réaliser — comme si elle était un personnage particulier — ses propres buts ; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses objectifs »⁴ ; alors que, quand il s'occupe d'histoire universelle, Freud saisit l'évolution de l'humanité comme la conséquence du jeu spontané des pulsions instinctuelles et de leur répression nécessitée par la vie commune.

Aussi n'est-il pas surprenant que Freud et ses disciples⁵ n'aient pas pu sortir du principe de l'universalité des instincts et que Jones soutienne l'universalité du complexe d'Œdipe et son existence dans toutes les formes de société et à quelque moment que ce soit du développement historique. Au contraire les perspectives ouvertes par Marx rendent possible le relativisme historique et social, qui bien qu'affirmé par l'anthropologie culturelle, n'en est pas moins, dans le contexte de ses ambiguïtés, la source de confusions et de malentendus théoriques.

Alors que le dynamisme de Freud est contredit par un causalisme mécaniste et que le caractère compréhensif de la pratique psychanalytique est démenti par les relations causalistes du déterminisme biologique auquel la théorie soumet la conscience, le fondement pratique du matérialisme de Marx fait tomber ces difficultés. Chez Marx le mouvement de l'histoire est réellement dialectique, et la transformation — de la société — n'est pas comme dans bien des cas chez Freud une simple transposition, mais crée une réalité véritablement nouvelle.

On a vu plus haut comment Marx refuse de faire de l'histoire une réalité extérieure aux hommes concrets et agissants ; de la même façon la « praxis » permet de placer en continuité les motivations inconscientes, les formations idéologiques par lesquelles elles se camouflent

1. VI^e Thèse sur Feuerbach, in : *L'idéologie allemande...*, t. 6 des Œuvres philosophiques, p. 143.

2. *Économie politique et philosophie*, p. 25-6.

3. *L'idéologie allemande*, t. 6 des Œuvres philosophiques, p. 185.

4. *La Sainte Famille*, p. 165.

5. Plus exactement ceux de ses disciples qui n'ont pas répudié le fondement biologique de sa pensée.

et s'expriment tout en même temps, et leur réalisation concrète dans le procès historique. Si d'un côté les formations idéologiques sont mystificatrices, d'un autre côté elles sont aussi libératrices, et cela simultanément. Marx le montre bien quand dans les premières pages du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, il analyse le rôle de l'idéologie dans la transformation de la société. Certes « la tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils sont occupés à se transformer eux et les choses... ils évoquent craintivement les esprits du passé »¹. Mais ce que les révolutionnaires de 1789 « accomplirent dans le costume romain et en se servant de la phraséologie romaine (ce fut bel et bien) la tâche de leur époque, à savoir l'instauration de la société bourgeoise moderne »². En effet ils avaient besoin de cette « résurrection des morts » pour « maintenir leur enthousiasme au niveau de la grande tragédie historique »³. « Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. »⁴ Cette dernière remarque montre bien que Marx concevait l'idéologie aussi comme intentionnelle, et que, création de l'homme, elle joue aussi dans le procès social et dans le procès historique à titre de force productive.

De même, si, chez Freud, l'aliénation névrotique ne trouve de solution qu'avec l'aide d'un technicien — dont le rôle est autoritaire⁵ —, chez Marx au contraire la mystification porte en elle-même sa propre dénonciation, et l'aliénation désigne une normalité par le fait même qu'elle en donne et en refuse tout en même temps les conditions d'existence⁶. Pour Freud la normalité est inscrite dans des exigences d'ordre biologique et se conçoit davantage en termes de frustration et de satisfaction ; ce qui change aussitôt le matérialisme freudien en son contraire, en idéalisme. Le fondement concret qu'il pense saisir dans la réalité biologique se transforme en normalité abstraite. L'aliénation ne présuppose pas — comme le fait le concept de frustration — une normalité inscrite dans la nature biologique de l'homme ; elle est le fruit d'un processus contradictoire qui socialise et désocialise en même temps, qui désigne, en même temps qu'il les nie, les normes d'une vie sociale.

On a pu relever de nombreuses incompatibilités entre la pensée de

1. *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1963, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 8-9.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. En dépit d'affirmations de principe le rôle de l'analyse tel que le conçoit Freud est en fait autoritaire ; David Riesman montre bien dans ses essais sur Freud rassemblés in *Individualism reconsidered* toute l'ambiguïté des attitudes de Freud à l'égard de l'autorité.

6. C'est ce que montre Cl. Lefort dans son article déjà cité sur l'aliénation comme concept social.

Marx et celle de Freud ; mais elles ne nous semblent pas sans issue. Alors qu'il semble impossible d'arriver à une conciliation entre Freud et Durkheim, nous pensons qu'on peut conclure à une compatibilité fondamentale entre les perspectives ouvertes par Freud et celles ouvertes par Marx, dans l'exacte mesure où le biologisme n'est pas essentiel à une approche psychanalytique du phénomène humain. En effet tous les points de la pensée de Freud que nous avons opposés à la sociologie de Marx ont en commun qu'ils peuvent tous être compris comme la conséquence du postulat biologique du matérialisme freudien. Nous ajouterons que cette conciliation ne se fait pas à égalité ; ce sont les perspectives ouvertes par Marx qui peuvent intégrer les aspects positifs de la pensée de Freud — et non pas le contraire : tout d'abord parce que Marx saisit l'individu dans une perspective plus large, dans une perspective totale, qui met en réciprocity de perspective l'homme concret et la société globale, alors que Freud n'ouvre guère que les perspectives d'une sociologie des rapports émotionnels interpersonnels dans le cadre assez limité de la famille ; en second lieu parce que Marx pour fonder son matérialisme ne se réfère à aucune réalité transcendante et extérieure à l'être humain mais seulement à l'activité pratique de l'homme, cependant que Freud fonde son matérialisme en échafaudant toute une métaphysique des instincts.

Or on a déjà tenté de débarrasser la pensée de Freud de ses implications biologiques, et c'est précisément ce qui se passe avec l'anthropologie culturelle, mais ces tentatives n'ont jamais été décisives. Même celle de Fromm, qui pourtant essaie de redresser Freud par Marx, retombe dans diverses formes d'idéalisme et de naturalisme.

Fromm se réclame de Freud en ce que ce dernier poursuit une psychologie des motivations inconscientes, de l'adaptation dynamique du psychisme et des relations interpersonnelles. Mais en même temps il fait une vigoureuse critique de certains autres aspects de la pensée de Freud. Il lui reproche notamment son biologisme et sa façon de poser les problèmes humains en termes de « facteurs biologiques contre facteurs culturels »¹ ; il lui reproche d'avoir considéré « l'homme comme... doté par la nature de certaines pulsions biologiquement conditionnées »², et d'interpréter le « développement du caractère comme une réaction aux manifestations et frustrations de ces pulsions »³. En outre il refuse d'opposer l'individu à la société, car, dit-il, « l'homme est d'abord un être social »⁴. Il récuse le pessimisme systématique de Freud qui ne voit dans les idéaux que des réalisations déguisées de pulsions inavouables. Pour Fromm, au contraire, certains

1. *The Fear of Freedom*, London, Kegan Paul, 1942.

2. *Id.*

3. *Id.*

4. *Id.*

idéaux sont authentiques. Dans le même ordre d'idées, il reproche à Freud d'avoir défini le plaisir comme une simple réduction, à leur niveau le plus bas, de tensions désagréables, et de ne pas prendre en considération des motivations qui soient en même temps des intentions positives. Il récuse le système causaliste que Freud édifie en fonction de la seule sexualité ; pour Fromm, au contraire, la sexualité n'est qu'une expression de la personnalité dans sa totalité. Enfin, reprenant une critique de Malinowski¹, il reproche à Freud de considérer l'histoire comme « le résultat de forces psychologiques qui ne sont pas en elles-mêmes socialement conditionnées »².

On le voit, Fromm fait à Freud des critiques parallèles à celles que nous avons nous-mêmes esquissées dans notre confrontation, entre Marx et Freud. C'est qu'il se réclame aussi de Marx ; et même plus fondamentalement que de Freud, tout en ayant d'abord été freudien. En effet, il affirme sa volonté de conserver la pensée authentique de Marx, qu'il oppose au « point de vue pseudo-marxiste » pour lequel « des intérêts économiques subjectifs seraient la cause des phénomènes culturels », et pour lequel « l'histoire serait déterminée par des motifs économiques en termes de luttes pour des gains matériels », alors que, si pour Marx l'histoire est bien déterminée par des conditions économiques, il faut comprendre ces facteurs économiques « en termes de conditions objectives qui peuvent aboutir à des attitudes économiques différentes ».

En second lieu, si d'une part Fromm saisit chez Marx ce qui s'accorde le mieux avec la pensée de Freud : tel que l'analyse des motivations inconscientes et l'idéologie, la critique des rapports interpersonnels dans la société capitaliste et le concept d'aliénation, d'autre part et surtout il y saisit ce qui lui permet de redresser la pensée de Freud, à savoir l'idée essentielle que c'est « le procès social qui crée l'homme ».

Aussi faut-il s'attendre à ce que l'œuvre de Fromm présente des aspects extrêmement positifs. Au nombre des apports positifs de Fromm nous compterons d'abord le concept de *caractère social*. Le caractère social est « le nucleus de la structure caractérielle de la plupart des membres d'un groupe qui s'est développé comme le résultat d'une expérience et d'un mode de vie commun à ce groupe » ; il nous permet de « comprendre comment l'énergie humaine est canalisée et opère à titre de force productive dans un ordre social donné », car « le caractère... est la forme spécifique dans laquelle l'énergie humaine est façonnée par l'adaptation dynamique des besoins humains au mode particulier d'existence d'une société donnée ». Les idées et les actions prennent corps dans « une matrice émotionnelle » qui est la structure caractérielle.

1. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1932.

2. *Id.*

C'est ainsi que « le caractère social interiorise les nécessités externes, et, de cette façon, harnache l'énergie humaine pour la tâche d'un système social et économique donné ». C'est ainsi que le caractère puritain interiorise sous forme d'obligation morale le travail et l'épargne nécessaires à une accumulation intensive du capital. « Aussi longtemps qu'une société offre à l'individu ces deux satisfactions (à une nécessité interne et à une nécessité externe) simultanément, nous avons une situation où les forces psychologiques *cimentent* la structure sociale ». Ce n'est que quand apparaît une discontinuité entre ces deux types de satisfaction que s'ouvrent les perspectives d'une transformation de la société.

Ce concept se place dans les perspectives de l'anthropologie culturelle, en ce sens qu'il pose aussi les premiers termes d'une définition du « processus d'acculturation » qui chez Fromm s'appelle « procès éducationnel ». Pour Fromm ce procès est « le moyen par lequel les exigences de la société sont transformées en qualités personnelles ».

En second lieu, notons chez Fromm l'idée qu'il faut « montrer non seulement comment les passions, les désirs et les anxiétés changent et se développent en tant que *produits* du procès social, mais aussi comment les énergies de l'homme ainsi façonnées en formes spécifiques deviennent à leur tour des forces productives qui modèlent le procès social ».

En dernier lieu nous voudrions signaler un fait qui au premier abord peut paraître secondaire mais qui, si on le met en rapport avec le *déviant* et le rôle que ce dernier peut jouer dans la transformation de la société, prend une certaine importance ; il s'agit de la critique vigoureuse de la notion de « pathologie », telle qu'on la rencontre dans la psychanalyse. Fromm attribue à la névrose un certain caractère « sain » : la personne névrotique est celle qui n'a pas abandonné la lutte contre la soumission complète : ce qui revient à dire que le déviant — dans la catégorie duquel on peut faire entrer le névrosé — peut être saisi, suivant les conjonctures, comme le porteur d'une normalité nouvelle par rapport à l'état social d'aliénation dont il est le produit.

Mais Fromm n'est pas à l'abri de toute critique. Pour éviter le biologisme de Freud il prend comme fondement de sa théorie une véritable métaphysique des rapports interpersonnels ; cette tendance esquissée chez Fromm trouve son plein développement chez sa disciple Karen Horney¹.

Pour éviter l'explication par l'économie et la réduction des forces productives aux seuls moyens matériels de production, réduction dont se rendent coupables certains marxistes, Fromm élabore toute une métaphysique de la liberté et de la création spontanée dont on ne

1. Cf. *Les voies nouvelles de la psychanalyse*, Paris, Éd. de l'Arche, 1951.

retrouve guère l'équivalent que chez Moreno. C'est d'ailleurs en partie pour cela que sa critique de la société actuelle débouche en fin de compte sur un individualisme utopique.

Enfin, en prétendant opérer une synthèse originale entre la pensée de Marx et celle de Weber à propos du capitalisme et du protestantisme, Fromm ne fait guère que juxtaposer l'interprétation d'Engels¹ et celle de Weber. Il ne suffit pas de dire que l'idéologie de la Réforme et la structure caractéristique du puritanisme « devinrent des forces productives dans la société capitaliste »², alors qu'elles n'étaient au début que des formations réactionnelles ; il faut montrer que, dès le commencement, l'idéologie protestante et les structures du caractère puritain étaient aussi bien des formations réactionnelles que déjà des forces productives par référence aux tâches à accomplir.

Ainsi Fromm, pour éviter le biologisme et la réduction de la réalité sociale à l'économique, laisse échapper le fondement pratique que Marx donne à son matérialisme, et finit par tomber dans le « naturalisme culturaliste »³ et l'idéalisme individualiste, qui sont précisément les tentations majeures de l'anthropologie culturelle.

Une troisième tentation — ou solution de facilité — de l'anthropologie culturelle est le gestaltisme. Il ne s'agit pas de rejeter purement et simplement le gestaltisme, mais de dénoncer les fausses solutions qu'il peut proposer.

Le gestaltisme, par sa conception des réalités comme totalités autonomes, idiosyncratiques et d'un type d'organisation structurale interne, intervient — nous l'avons vu au début de cette introduction pour la notion de culture chez Ruth Benedict — dans le mouvement qui fait de la culture une réalité douée d'un déterminisme autonome en état d'équilibre interne (ce qui est vrai en partie), mais aussi pour l'ériger, dans la mesure même de son autonomie, en entité séparée et transcendante à la société concrète.

En second lieu le gestaltisme se pose comme anti- ou, dans le meilleur des cas, a-historique : dans la psychologie de la perception, les gestaltistes récusent les maturations et le génétisme de la psychologie de l'enfant. Quand Lewin énonce sa théorie de l'interaction dans les petits groupes, il ne considère que la situation présente ; pour lui les interactions se structurent en fonction d'un déterminisme organisationnel interne indépendant et de l'extérieur et de l'antérieur. Il est vrai que l'anthropologie culturelle a été encouragée à s'engager dans cette voie par le fait que l'essentiel de ses études porte sur des sociétés non industrielles, qui, pour la plupart, se donnent pour des sociétés sans histoire, d'ailleurs à tort. Même si cette histoire n'est pas cumula-

1. In : *Le rôle de la violence dans l'histoire*, Paris, Éd. sociales, 1946.

2. *Op. cit.*, p. 87.

3. Selon l'expression de Will Herberg déjà citée.

tive, cela ne veut pas dire que ces sociétés dites primitives sont toutes nécessairement sans changements ou à changements lents¹. Toutefois, comme dans la plupart des cas on ignore effectivement l'histoire de ces sociétés, il est méthodologiquement valable de faire abstraction de leur histoire et de considérer la culture présente connue comme un point de départ absolu. Mais il ne faut pas oublier que si l'histoire est bien ce que réalise l'action concrète des hommes, on risque, en récusant le point de vue historique, de vider la culture de tout contenu concret, de faire du « pattern » culturel certes une « bonne forme » — ou tout aussi bien une « mauvaise » suivant les contextes —, mais aussi une abstraction finalement extérieure et à la société et aux individus concrets ; en un mot, de prendre la forme des rapports humains pour leur raison d'être.

Enfin l'anthropologie culturelle, tout en soutenant que chaque culture est incomparable dans son originalité, n'hésite guère à comparer des cultures de niveau socio-économique équivalent ; qui plus est, elle n'éprouve aucun scrupule à utiliser les mêmes concepts et les mêmes méthodes d'analyse, à se placer dans les mêmes perspectives, qu'il s'agisse de notre propre société ou des sociétés non industrielles. On ne veut pas dire qu'elle nie ou minimise les différences qui peuvent exister entre celles-ci et celle-là ; mais elle réduit ces différences à n'être que des cas particuliers de la même réalité fondamentale et de signification univoque : la culture sous forme de cette totalité des potentialités humaines dont nous avons déjà parlé². D'ailleurs un des buts avoués de l'anthropologie culturelle est de découvrir, dans les sociétés dites primitives, des mécanismes psycho-sociaux élémentaires qui ne seraient que la réplique simplifiée de ceux que l'on rencontre dans notre société ; il n'y aurait entre les uns et les autres que des différences de complexité toujours réductibles. On a l'impression, à lire certains exposés théoriques³, que chaque culture est incomparable dans son idiosyncrasie, et tout à fait équivalente quant à ses effets et ses fonctions.

La notion de déviant, telle qu'on la rencontre chez Margaret Mead, souffre considérablement de ces ambiguïtés, de ces fausses oppositions entre nature et société, entre individu et société, des solutions de facilité introduites par l'usage du concept de « Gestalt », et de nom-

1. Margaret Mead oppose les sociétés non industrielles à changements lents (« slow changing societies ») à la société industrielle qui seule serait une société à changements rapides (« Social Change and Cultural Surrogates », in : Kluchhohn and Murray, *Personality in Nature, Society and Culture*, p. 651-662).

2. C'est ce que montre Jack Lindzay dans *Marxism and Contemporary Science*, London, D. Dobsen, 1948. Il écrit : « La « culture » devient un terme magique pour expliquer la culture ; et il n'y a aucun moyen de trouver une série véritable ou de relier une culture au courant de l'histoire » (p. 127).

breuses incertitudes théoriques que Margaret Mead — comme beaucoup d'auteurs américains — tente de justifier au nom du bon sens, mais qui ne sont en fait que les conséquences d'un empirisme mal appliqué et mal conçu.

I. LE DÉVIANT, DÉFINITION ET PERSPECTIVES

Margaret Mead n'a jamais consacré d'étude particulière aux phénomènes de déviance ; elle les envisage en fonction d'autres préoccupations telles que « le sexe et le tempérament », ou les périodes de crise du cycle de vie (cf. son étude sur la culture samoane). Aussi devrions-nous chercher dans ses divers ouvrages la matière de notre exposé.

On prendra pour point de départ la définition suivante qui, sans être exhaustive, est une des plus complètes que Margaret Mead ait jamais donnée : « Dans le terme déviant, écrit-elle, j'inclus tout individu qui, à cause d'une disposition innée, ou d'un accident survenu dans l'apprentissage des premières années, ou à la faveur des influences contradictoires d'une situation culturelle hétérogène, a été culturellement mis en marge, l'individu auquel les accentuations majeures de sa société semblent privées de sens et de réalité, insoutenables ou tout à fait fausses. »¹ Pour Margaret Mead le déviant est donc un phénomène qui se comprend dans une perspective sociale ou culturelle ; plus loin, comme pour donner encore plus de force à une telle conception, elle établit une distinction très nette entre d'une part « le déviant culturel, l'individu qui est dans une position de variance par rapport aux valeurs de sa société »², et d'autre part ceux dont l'équipement physiologique présente de sérieuses anomalies, cérébrales, nerveuses ou glandulaires et qu'elle appelle les « physiologiquement inadéquats... les faibles et défectueux... anormaux en ce sens qu'ils forment un groupe qui dévie dans une trop grande mesure des normes culturelles humaines — et non pas de normes culturelles particulières — pour fonctionner avec efficacité »³. Une telle distinction marque ce qu'on pourrait appeler la limite inférieure de l'extension du concept de déviant : le point où l'on passe du déviant, phénomène social et culturel, à des phénomènes strictement physiologiques et où un déficit interdit toute adaptation à quelque milieu socio-culturel que ce soit.

Le déviant se caractérise par sa situation marginale (« culturellement mis en marge ») et simultanément par les attitudes qui accompagnent une telle situation : il est l'individu qui « vit en étranger... (à sa

1. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, New American Library, p. 197.

2. *Op. cit.*, p. 198.

3. *Op. cit.*, p. 197-198.

culture) dans un état de perplexité au mieux, et au pire dans un état de révolte qui peut tourner en folie »¹.

En second lieu le déviant peut se définir d'un point de vue étiologique, du point de vue de ses conditions de formation. C'est ainsi que Margaret Mead détermine trois catégories de déviants : d'abord ceux qui sont le produit d'une contradiction entre leur tempérament inné et le système de valeurs de leur société — c'est ce point de vue, très contestable, qu'elle développe dans *Sex and Temperament...*, après l'avoir esquissé dans *Coming of Age in Samoa* — ; ensuite ceux qui sont le produit d'un mauvais fonctionnement accidentel des processus d'acculturation — c'est cette perspective qu'elle adopte dans *Coming of Age in Samoa* — ; enfin ceux qui sont le produit « des influences contradictoires d'une situation culturelle hétérogène »². Pour ce dernier point nous avons cité Margaret Mead textuellement, parce que ce à quoi elle fait allusion par les termes de « situation culturelle hétérogène » n'apparaît pas clairement : nous hésitons à dire si elle veut désigner par là les contradictions profondes de la société tchambuli telles qu'elle les décrit dans ce même ouvrage, ou bien si elle fait allusion à l'hétérogénéité par laquelle elle caractérise la multiplicité des systèmes de valeurs issus du contact de cultures ou de la différence entre les générations des « sociétés à changement rapide »³ ?

Cette définition laisse en outre de côté des aspects du problème du déviant qui nous semblent essentiels et que d'ailleurs Margaret Mead aborde au cours de ses analyses de sociétés concrètes, mais jamais d'un point de vue systématique. Il s'agit du rôle du déviant dans sa société ; et à ce propos elle montre concrètement comment dans la société mundugumor⁴ les déviants sont un facteur essentiel de la cohésion sociale et de la survivance de cette société. Dans un ouvrage plus récent, elle montre le rôle important que les déviants Manus jouèrent dans la transformation de leur société⁵. Déjà dans *Coming of Age in Samoa* elle avait distingué à côté des déviantes qu'elle qualifie de « downward » (ce qu'on traduirait volontiers par « involutives ») des déviantes dites « upward » (ce qu'on traduira par « évolutives »). Alors que les premières — qu'elle appelle aussi « délinquantes » — « sont incapables de développer des normes nouvelles et incapables de s'adapter aux anciennes »⁶, entrent en conflit avec... les normes du groupe qui sont aussi les leurs »⁷, les secondes rejettent les normes de leur propre

1. *Op. cit.*, p. 197.

2. Déjà cité.

3. « Character Formation and Diachronic Theory », in : *Social Structure*, ed. by Fortes, p. 18-34.

4. In : *Sex and Temperament...*

5. In : *New Lives for Old : a cultural transformation : Manus 1928-1953*.

6. *Coming of Age in Samoa*, New York, New American Library, 1951, p. 117.

culture, et en adoptent d'autres ou en créent de nouvelles, sont porteuses d'une normalité nouvelle. En fait on verra qu'à Samoa cette distinction se justifie assez peu et qu'elle reste très superficielle, mais elle s'applique parfaitement aux Manus.

C'est à leur propos que Margaret Mead élabore une notion très intéressante : celle de « déviance latente » dont on peut se demander si elle n'est pas très proche du concept d'aliénation, dans l'acception que nous avons soulignée tout au début. Il est vrai que, si Margaret Mead se réfère à un procès contradictoire, elle ne le conçoit pas comme socialisant et désocialisant simultanément l'individu, mais successivement par la discontinuité qui existe entre la normalité inscrite dans les expériences de l'enfance et la normalité du monde des adultes¹.

On peut donc concevoir que l'étude des phénomènes de déviance se fasse à au moins deux — sinon trois — niveaux différents : d'abord d'un point de vue psycho-sociologique et génétique, qui consisterait surtout dans l'étude des modalités des processus d'acculturation ; ensuite, et parce que les processus d'acculturation nous y renvoient pour être compris, du point de vue de la structure sociale globale, en fonction justement de la notion de déviance latente ; enfin d'un point de vue fonctionnel et dynamique, parce que tout aussi important que leur situation de marginalité nous semble être le rôle qu'ils jouent dans le procès social tantôt comme facteur de cohésion, tantôt comme facteur de désorganisation et tantôt comme facteur, comme agents de la transformation sociale.

En fait ces trois aspects des phénomènes de déviance ne sont séparables qu'abstraitement ; dans la réalité ils sont liés, s'impliquant et se déterminant mutuellement.

C'est aussi pour cette raison qu'on reprochera à Margaret Mead de s'être préoccupée surtout de l'aspect génétique des phénomènes de déviance.

2. LE DÉVIANT ET LE TEMPÉRAMENT

On a pu remarquer que Margaret Mead faisait une distinction très nette entre d'une part « le déviant culturel... qui est dans une position de variance par rapport aux valeurs de sa société »², et d'autre part ces individus auxquels un équipement physiologique déficient interdit toute adaptation à quelque milieu social que ce soit ; autrement dit des faits non socialement déterminés ne peuvent pas être mis en rapport d'une façon significative avec des valeurs, des phénomènes socialement définis. On est alors d'autant plus surpris de la voir faire appel

1. *New Lives for Old*, p. 156.

2. *Sex and Temperament...*, p. 198. (C'est nous qui soulignons.)

à la notion de tempérament pour rendre compte de certains types de déviants, — et d'ailleurs sans qu'elle donne jamais quelque définition du tempérament. Le tempérament peut être défini dans une perspective organiciste en termes de morphologie et d'équilibre glandulaire ou nerveux — comme cela a déjà été fait par Kretschmer, Viola ou Pende —, ou bien dans une perspective idéaliste en termes d'attitudes idéalement prédéterminées à l'égard de valeurs — comme cela a été fait par Heymann et Wiersma — ; mais jamais le tempérament ne peut être socialement défini, et cela précisément dans la mesure où une telle notion est typiquement innéiste. Or si Margaret Mead rejette l'hypothèse du matérialisme organiciste, c'est pour adopter la perspective de l'innéisme idéaliste, expliquant le type de déviant dont elle s'occupe dans *Sex and Temperament...* par « une divergence fondamentale entre sa disposition innée et les normes de sa société »¹.

Cette interprétation du déviant, qu'on trouve très contestable, est déjà esquissée dans *Coming of Age in Samoa*², et trouve son plein développement dans *Sex and Temperament...* Partie sur le terrain en 1931 avec le programme bien précis d'étudier « le conditionnement des personnalités sociales de chaque sexe »³, elle tire de ses deux années d'enquête la conclusion que « les personnalités des deux sexes sont socialement produites »⁴ et que « les différentes personnalités assignées aux hommes et aux femmes ne résident pas dans la constitution physique de chaque sexe »⁵. Elle est aussi considérablement en progrès sur les positions des freudiens orthodoxes pour lesquels les différences sexuelles morpho-physiologiques jouent un rôle déterminant dans la formation de la personnalité (par exemple la configuration anatomique de la femme entraînant « l'envie du pénis » et sa séquelle de complexes d'infériorité et d'attitudes agressives).

Reprenons brièvement les caractères des faits que Margaret Mead a rencontrés en Nouvelle-Guinée dans la région du Sépik chez les Arapesh, les Mundugumor et les Tchambuli. Chez les Arapesh des montagnes « à la fois les hommes et les femmes agissent comme nous nous attendons à voir agir des femmes »⁶ ; ils présentent « une personnalité maternelle dans ses aspects parentaux, et féminine dans ses aspects sexuels »⁷. Chez les Mundugumor, « hommes et femmes se rapprochent d'un type de personnalité qu'on ne retrouverait dans notre culture que chez un individu masculin, très violent et indiscipliné »⁸.

1. *Op. cit.*, p. 198.

2. P. 108 par exemple.

3. *Sex and Temperament...*, préface de l'édition de 1950.

4. *Op. cit.*, p. 209.

5. *Op. cit.*, p. 192.

6. *Op. cit.*, préface de l'édition de 1950.

7. *Op. cit.*, p. 190.

8. *Op. cit.*, *ibid.*

Chez les Tchambuli on assiste à « un véritable renversement des attitudes liées aux différences sexuelles telles qu'on les rencontre dans notre propre société », et cela « en dépit de l'existence d'institutions formelles patrilineaires... Les hommes agissent en accord avec notre stéréotype pour les femmes ; ils sont « rosses », portent leurs cheveux bouclés et « font les commissions », tandis que les femmes sont des partenaires actives, dirigeantes et sans ornements »¹.

La nature même de ces phénomènes conduisit Margaret Mead à élaborer une théorie qui, si on la dégage de son contexte et de ses implications innéistes, reste indiscutablement valable.

« De telles attitudes, écrit-elle²..., peuvent par une sélection sociale être tantôt standardisées pour tout le monde, tantôt proscrites pour tout le monde, tantôt ignorées par la société, tantôt érigées en comportement agréé pour un seul sexe à l'exclusive de l'autre. »³ Il y aurait ainsi deux types de sociétés : d'une part celles où les traits de personnalité sélectionnés par la culture sont les mêmes pour les hommes et pour les femmes ; d'autre part les sociétés où les traits de personnalité sélectionnés par la culture sont dichotomisés en deux séries, chaque sexe étant plus ou moins rigoureusement spécialisé dans l'une d'elles. Au premier type appartiennent des sociétés comme les Arapesh ou les Mundugumor ; au second des sociétés comme les Tchambuli, les Indiens des Plaines ou les sociétés historiques d'Europe ou d'Amérique.

On pourrait même généraliser ce principe de sélection et de spécialisation culturelle des traits de personnalité ou de caractère à d'autres structures que la différenciation sexuelle. C'est d'ailleurs ce que signale Margaret Mead quand elle écrit que la culture « peut isoler chaque type (de tempérament)... en en faisant la base de la personnalité sociale agréée pour un groupe d'âge, pour un groupe sexuel, pour une caste ou pour un groupe professionnel »⁴.

On peut même procéder à une contre-épreuve de cette démonstration à partir des phénomènes de déviance. Dans les sociétés où il n'y a pas de spécialisation par sexe des traits de personnalité, l'individu dont les attitudes et les traits émotionnels sont en contradiction avec les valeurs de sa culture n'est pas interprété en termes des normes caractérielles du sexe opposé ni conduit à assumer le comportement sexuel, émotionnel ou professionnel de ce sexe opposé comme c'est le

1. *Op. cit.*, *ibid.*

2. En fait elle veut désigner par là « les variétés du tempérament humain » ; on voit ainsi tout de suite en quoi consiste à un premier niveau le contexte innéiste de cette théorie : le tempérament humain donne la matière première sur laquelle la culture est supposée travailler.

3. *Op. cit.*, p. 195.

4. *Op. cit.*, p. 194. On peut regretter que Margaret Mead ne développe pas plus avant cette perspective, mais ses préoccupations majeures tournent autour des phénomènes sexuels, et plus précisément saisis sous forme de masculinité et de féminité.

cas dans les sociétés à dichotomisation et spécialisation par sexe des traits de personnalité. Le comportement d'Amito'a, cette déviante dont Margaret Mead parle assez longuement, n'est pas interprété en termes de masculinité, mais est assimilé au comportement des femmes des Arapesh des Plaines ; enfin il n'y a d'homosexualité ou de transvesticisme ni chez les Mundugumor, ni chez les Arapesh.

Au contraire dans les sociétés à dichotomisation et spécialisation par sexe des traits de personnalité on rencontre diverses formes d'inversion, de transvesticisme et d'homosexualité. Au fait que le déviant est en contradiction avec les valeurs de sa société s'ajoute le fait que son comportement, ses attitudes, ses traits émotionnels sont interprétés par les autres et assumés par lui-même comme étant ceux de l'autre sexe.

Mais, si d'une part Margaret Mead conclut vigoureusement que « les différences de personnalités standardisées entre les sexes... sont des créations culturelles »¹, et que « beaucoup, sinon tous, des traits de personnalité que nous avons appelés masculins ou féminins ne sont pas plus liés au sexe que le vêtement, les manières ou les formes de coiffure qu'une société assigne à l'un ou à l'autre sexe à une période donnée »², d'autre part elle affirme : « Je trouvais, après deux ans de travail, que le matériel que j'avais recueilli jetait davantage de lumière sur les différences de tempérament, c'est-à-dire sur les différences entre les dons innés des individus indépendamment du sexe. »³ Pour comprendre une telle contradiction il faut considérer le contexte innéiste de cette théorie, et l'hypothèse culturaliste typique selon laquelle chaque culture travaille sur une matière première donnée dans les potentialités de la nature humaine, sélectionnant et combinant en configurations originales quelques-uns seulement des traits qui y sont inscrits.

L'hypothèse culturaliste, inaugurée par Ruth Benedict — à laquelle Margaret Mead se réfère explicitement⁴ — lui permet d'écrire : « Admettons qu'il y a entre les individus des différences de tempérament... Ces différences, finalement exprimées dans la structure caractérielle des adultes, deviennent alors les fils conducteurs sur lesquels la culture travaille sélectionnant un tempérament ou une combinaison de types liés entre eux d'une façon concordante comme désirable, et incorporant ce choix à chaque fil de la contexture sociale. »⁵ Si on admet l'hypothèse culturaliste, on peut — en ce qui concerne la question de la personnalité de l'individu — lui donner deux développements divergents.

1. *Op. cit.*, p. 191.

2. *Op. cit.*, p. 190.

3. *Op. cit.* Préface de l'édition de 1950.

4. *Op. cit.*, p. 193 : « Cette hypothèse est un prolongement de celle avancée par R. Benedict dans *Patterns of Culture*. »

5. *Op. cit.*, *ibid.*

D'une part — et c'est, semble-t-il, l'hypothèse la moins inconséquente — on peut considérer, ainsi que le fait Cl. Lévi-Strauss, l'enfant comme un « polymorphe »¹ portant en lui la totalité des virtualités qui sont partiellement actualisées dans chaque culture. D'autre part on peut — comme le font Margaret Mead et avant elle Ruth Benedict — considérer que chaque individu porte en lui, non pas la totalité virtuelle de ces traits, mais quelques-uns seulement, et fixés une fois pour toutes dès sa naissance. C'est à cette dernière hypothèse que s'arrête finalement Margaret Mead, contredisant ainsi le virtualisme de la théorie culturaliste par un innéisme individualiste radical où la Nature Humaine joue un rôle d'archétype idéal à un double titre : d'abord par rapport à la sélection culturelle, et en second lieu par rapport aux individus par la distribution au hasard, sous forme d'individualités, des divers traits qui composent la Nature Humaine.

L'hypothèse de Cl. Lévi-Strauss peut encore se discuter dans une perspective sociologique ; celle de Margaret Mead met en question les principes mêmes de la sociologie. En effet quand elle dit à propos des déviants arapesh ou mundugumor, des déviants zuñi ou de certaines déviantes samoanes que, pour comprendre l'échec à s'adapter d'un tel individu, il ne faut pas se référer à autre chose qu'à « une divergence fondamentale entre sa disposition innée et les normes de sa société »², cela ne revient-il pas à dire que chaque individu serait congénitalement équipé d'un système idiosyncratique d'attitudes à l'égard des valeurs que sa culture peut lui proposer ; ou encore que des données antérieures à toute détermination sociale ou culturelle seraient susceptibles de fournir des éléments d'appréciation de valeurs ; c'est-à-dire de réalités sociales ou culturelles ? On voit ainsi qu'une telle façon de poser les problèmes contredit le principe fondamental³ de toute sociologie qui se veut conséquente avec elle-même : à savoir qu'on ne peut comprendre et expliquer un fait social que par d'autres faits sociaux. Or elle montre assez par ailleurs que le déviant est avant tout un phénomène social.

Ainsi Margaret Mead, par son refus d'établir une relation de causalité entre d'une part les caractères sexuels et d'autre part les phénomènes de masculinité et de féminité, se trouve en progrès sur le biologie freudien, et se place dans une perspective sociologique ; en revanche, par son innéisme idéaliste, non seulement elle se situe hors d'une perspective sociologique, mais encore dans une position régressive par rapport au point de vue historique ou génétique auquel se

1. *Les structures élémentaires de la parenté.*

2. *Sex and Temperament...*, p. 198.

3. Tel que l'ont défini Durkheim ou, sous une autre forme, Marx ; c'est au nom de ce même principe que Malinowski récusait les thèses freudiennes de *Totem et Tabou*.

place toujours la psychanalyse, quand elle aborde les formes de déviance propre à notre société.

Cette perspective qui saisit le déviant comme le produit d'une contradiction entre le tempérament individuel et les valeurs socio-culturelles ne se justifie pas plus d'un point de vue théorique qu'au niveau de l'analyse concrète. Certes nous ne pouvons pas reprendre toutes les analyses concrètes de Margaret Mead, autant parce que cela dépasserait le cadre du présent travail que parce que, dans la plupart des cas, les données qui le permettraient font défaut¹. Mais nous voudrions montrer, pour un cas, comment la personnalité déviante devrait se comprendre par référence à l'histoire de vie de l'individu, aux modalités particulières de son acculturation et de ses expériences, et, en fin de compte, par référence à la société globale, à son déterminisme et, dans le cas présent, à ses contradictions.

Nous nous arrêterons au cas de la déviante Amitoa de la société arapesh. Extrêmement violente dans ses rapports avec autrui, non maternelle et hautement sexuée — et selon Margaret Mead elle était sans doute la seule femme du village d'Alitua à pouvoir interpréter les rapports sexuels en termes de satisfaction physique —, Amitoa se trouve affectée d'un complexe de traits caractériels en contradiction flagrante avec les valeurs de sa société, qui dans son système d'idéaux disqualifie la violence, réduit la sexualité à ses aspects parentaux et ces derniers à leur aspect nourricier.

On comprend mal que Margaret Mead explique la violence des réactions d'Amitoa et ses attitudes envers la sexualité par une « capacité de sentir fortement »², alors qu'elle donne par ailleurs les éléments d'une explication et d'une compréhension sociologique. Par exemple elle signale le caractère violent de la propre mère d'Amitoa, et elle montre bien que la structure de la famille — réduite aux dimensions de la famille élémentaire — et les modalités de l'acculturation (qui se fait directement des parents aux enfants sans l'intervention d'un ou plusieurs substituts, comme c'est le cas à Samoa) favorisent l'intériorisation d'une imago parentale précise (dans la mesure où l'autorité et l'affection sont spécialisées), une identification au père ou à la mère indistinctement chez les Arapesh, dans la mesure où il n'y a pas de dichotomisation et de spécialisation par sexe des traits de personnalité sociale, et où le père assume symboliquement et émotionnellement

1. Nous ne discuterons les analyses individuelles de *Sex and Temperament* qu'en ce qui concerne la société Arapesh, d'abord parce que leur étude occupe la plus grande partie de l'ouvrage, et en second lieu parce que Margaret Mead leur a consacré une volumineuse monographie dans le cadre des publications du Musée Américain d'Histoire Naturelle de New York. Voir dans Bibliographie : *The Mountain Arapesh*.

2. *Sex and Temperament...*, p. 198. La biographie d'Amitoa est exposée dans cet ouvrage p. 110-112 et dans *The Mountain Arapesh* (IV), p. 250-252.

dans ses rapports avec l'enfant un rôle maternel et nourricier. Et ceci détermine chez l'enfant la reproduction des traits de personnalité qu'il saisit dans ses rapports avec ses parents¹.

En second lieu Amitoa fut mariée dans des conditions atypiques : le garçon auquel elle avait été fiancée toute jeune, conformément au modèle du mariage arapesh, étant mort avant d'avoir atteint l'âge de la consommation, elle avait été mariée à un homme déjà âgé qui n'avait point tenu à son égard de rôle nourricier. Or les fiançailles prépubertaires et le rôle nourricier tenu par le jeune fiancé sont un facteur essentiel de l'information des rapports interpersonnels qui s'établissent entre les époux.

Il nous faut maintenant rappeler, même brièvement, le cadre de croyances — relatives à la conception, la maternité, la paternité et la fécondité — dans lequel s'inscrivent ces phénomènes. Le sang de la mère qui, à partir de la conception ne s'écoule plus en menstrues, est supposé constituer le corps de l'enfant. Pendant les six premières semaines de la gestation, les parents doivent multiplier les rapports sexuels parce que le sperme paternel, lui aussi, « fait le corps de l'enfant »², de telle sorte que cet enfant n'est pas seulement le bien des maternels, mais aussi celui du père ; la nourriture est assimilée au sperme et au sang ; le lait, puis plus tard le prémâché d'igname et de viande « font — littéralement — le corps »³ de l'enfant qui grandit. D'ailleurs, chez les Arapesh, la capacité de prendre du gibier et celle de faire croître les ignames sont liées en l'homme à la capacité d'engendrer et de faire grandir les enfants⁴ ; et assez paradoxalement ce sont les manifestations de la sexualité féminine qui constituent un danger pour la réussite de la culture des ignames, de la chasse et de la pérennité du clan. Ainsi d'une part la sexualité, l'engendrement et la parenté (la consanguinité) et, d'autre part, la production et l'ingestion de nourriture sont liées dans le même complexe d'attitudes émotionnelles et de croyances. Or quand la fille vient vivre chez ses beaux-parents, son corps n'est pas encore formé, ses seins n'ont pas atteint leur plein développement, et elle n'a pas encore eu ses premières menstrues : autant de signes de son inachèvement, de son inaptitude à porter et à nourrir des enfants. En la nourrissant, en lui faisant manger le gibier

1. Elle aborde ce point de vue dans « Social Change and Cultural Surrogates », in : Kluckhohn and Murray, *op. cit.* p. 000, — dans *Coming of Age in Samoa* (on aura l'occasion d'y revenir, — dans *Growing up in New Guinea* (même remarque), — et même dans *Sex and Temperament...*, p. 117.

2. *Sex and Temperament...*, p. 33 et *The Mountain Arapesh* (II), *The supernatural*.

3. La chasse et la culture des ignames sont des tâches exclusivement masculines.

4. Le même genre de tabous sexuels et alimentaires doivent être observés pour que soient menées à bien l'une et l'autre de ces deux activités.

qu'il a piégé, les ignames qu'il a cultivées « le jeune époux ' fait le corps de sa femme ' comme le père ' fait le corps de son enfant ' »¹. Il se crée alors entre les époux des liens personnels de même nature qu'entre le père et son enfant : des liens de tendresse, de coopération et de soumission. Au lieu d'une simple alliance les Arapesh tentent d'établir entre les conjoints un substitut, un équivalent de la consanguinité, qui seule, pensent-ils, est capable de créer de tels liens². Aussi quand une jeune fille est amenée à épouser un homme qui n'a pas joué pour elle ce rôle nourricier, elle lui est en général peu attachée, elle se montre insoumise et rétive³. En fait une telle femme est une étrangère, et son entrée dans un groupe familial assez restreint est bien propre à susciter de part et d'autre des réactions émotionnelles d'hostilité et d'agressivité telles qu'elles existent dans les rapports avec les étrangers. Les rapports avec autrui ne s'entretiennent avec aisance que dans les limites d'un tout petit groupe lié par la parenté, étroitement solidaire et hautement coopératif. Non seulement les rapports avec les « étrangers » — que ce soient les Arapesh des Plaines affectés d'un fort coefficient de répulsion parce que leur présence introduit dans la société des montagnes la magie maléfique, ou les Arapesh de la Côte qui sont pourtant affectés d'un fort coefficient d'attraction parce qu'ils introduisent dans la société des Montagnes les biens culturels les plus prisés (pas de danse, masques, cérémoniels...) — sont toujours empreints d'une certaine anxiété, mais encore, dans les grandes réunions d'alliés à l'occasion de fêtes de nourriture ou d'initiations collectives, les rapports sont tendus et l'atmosphère chargée d'anxiété. En second lieu, les attitudes d'hostilité et d'agressivité ne reçoivent aucune reconnaissance explicite, de telle sorte que, quand elles se produisent effectivement, elles ne trouvent dans l'arsenal culturel aucun *pattern* de résolution : au lieu de se liquider, quitte à reparaitre par la suite, elles se perpétuent indéfiniment. En général l'accumulation de ces tensions conduit à de brusques éclats de violence, qui deviennent — et précisément dans une culture où la violence est dévalorisée — le seul moyen de sortir de situations conjugales tendues dont la tension n'est jamais explicitement reconnue. L'agressivité qui se manifeste ainsi ouvertement sous forme de coups et blessures — pouvant aller jusqu'au meurtre — est saisie par les Arapesh comme une pulsion d'ordre obsessionnel, inexplicable, et qui

1. « *The Mountain Arapesh* » (III), p. 196 sq., non seulement il s'approprie ainsi sa femme mais aussi les enfants qu'elle portera, rétablissant de cette façon la continuité du clan avant même les rites d'initiation.

2. Les Arapesh ont tendance à définir leurs relations de parenté en termes de consanguinité plutôt qu'en termes d'alliance : *The Mountain Arapesh* (III), p. 187-188.

3. A ce propos Amitoa n'est pas un cas isolé ; dans la seule localité d'Alitua on peut citer Temos, femme de Wabe (*op. cit.*, p. 260) ; Lomai jo femme de La'abe (*op. cit.*, p. 253).

loin d'abaisser le niveau des tensions ne fait que renforcer l'anxiété du groupe¹.

Pourtant la violence de caractère est pour un cas de déviant (que Margaret Mead passe complètement sous silence dans *Sex and Temperament*) culturellement définie et socialement conditionnée ; il s'agit des individus dits « alapwen »². L'alapwen est le premier enfant mâle d'une veuve remariée ; il est donné, en quelque sorte en paiement de compensation, à la famille du mari défunt. « Un alapwen, écrit Margaret Mead, a de grandes chances de devenir, en grandissant, sauvage et incontrôlable ; il a deux groupes de pères ; si l'un le discipline, il s'en va dans l'autre groupe ; il a toujours deux foyers et on ne peut jamais le mater. »³

En second lieu la forte sexualité — interprétée chez les Arapesh en terme d'irresponsabilité sexuelle — est pour un autre cas tout aussi culturellement définie et socialement déterminée : il s'agit cette fois de déviants dits « alomato'in ». L'alomato'in est ce type de déviant qui mange son propre gibier, et le surplus de sa récolte d'ignames, qui mange sans retenue, d'une façon immodérée et en public. Sans mesure, exhibitionniste et irresponsable en ce qui concerne la nourriture, il est aussi considéré comme tel en ce qui concerne la sexualité. La cause d'une telle destinée est une maladie de peau (« tinnea ») qui, lorsqu'elle affecte un jeune homme, lui ôte toute chance de trouver une épouse, le disqualifie pour la vie sociale, et le prive d'une des motivations majeures de l'accumulation et de l'échange des nourritures. L'alomato'in n'a pas à nourrir, à « faire le corps » d'une jeune fiancée, ni plus tard celui d'un enfant. De ce fait la nourriture perd toute sa signification socio-culturelle ; elle ne peut plus être saisie qu'en termes de satisfaction immédiate d'un besoin organique. Il en est de même pour la sexualité des alomato'in : leur condition sociale de célibataires et d'hommes sans enfants les prive des critères qui permettent de saisir les rapports sexuels comme une activité qui fait d'abord le corps de l'enfant, et qu'on doit interrompre ensuite pour préserver la croissance de l'enfant et aussi celle des ignames. La sexualité n'est plus saisie comme une activité ayant tout sociale ou — définie fonctionnellement — comme un facteur essentiel de la cohésion et de la continuité du

1. Il semble que Margaret Mead donne une assez fautive image de la société arapesh dans la mesure où elle minimise considérablement les manifestations d'anxiété qu'on y rencontre. Kardiner a montré comment la religion, la magie, les accusations de magie (noire) et mêmes les mythes et les légendes peuvent être interprétés comme manifestations de l'anxiété. On peut aussi se reporter à l'article de A.I. Hallowell, « Aggression in Saultaux Society », in Kluckhohn and Murray, *op. cit.*, p. 260-275.

2. Les Arapesh eux-mêmes sont capables de les interpréter ainsi ; de même pour les « alomato'in » cf. plus loin.

3. *The Mountain Arapesh* (III), p. 189-190.

groupe, mais comme la satisfaction d'une exigence organique strictement individuelle.

On pourrait certes répondre qu'il s'agit ici d'attitudes, de conduites, strictement masculines et qu'il est peu probable que Amitoa ait pu y trouver les cadres et les critères des siennes propres. Or c'est que justement, en pidgin, les alomato'in sont appelés « maleswomen » (ce qu'on pourrait traduire par « femmes masculinisées »), tant est profondément ancrée l'idée que l'irresponsabilité sexuelle est féminine et non pas masculine. C'est donc une attitude émotionnelle rattachée au statut féminin qui sert de base à l'interprétation d'une conduite masculine déviante. La déviance des alomato'in, encore plus que celle des alapwen, est conditionnée par la situation atypique et marginale qu'ils occupent dans leur société. Mais ils ne dévient pas n'importe comment des valeurs de leur société ; les valeurs qu'ils assument sont tout autant déterminées que celles qui leur sont refusées parce que, justement, elles sont inscrites en négatif, désignées comme mal, dans le système de valeurs qui s'élabore à travers les rapports sociaux arapesh. Margaret Mead ne parvient pas à situer la déviance d'Amitoa dans la perspective où elle situe celle des alomato'in et des alapwen ; sans doute est-ce parce que, si ces derniers sont des déviants qu'on peut qualifier d'institutionnalisés, le comportement et les attitudes émotionnelles d'Amitoa sont doublement atypiques et marginaux. Mais ils n'en doivent pas moins être compris en fonction des processus d'acculturation et des expériences particulières d'une part, — de la structure sociale globale, de l'autre, et de ses contradictions.

D'un autre déviant, Ombomb, présenté aussi comme un déviant par tempérament, elle écrit qu'il « trouve la plus grande difficulté à réconcilier les occurrences réelles de la vie quotidienne avec son image formalisée de la vie comme elle devrait être vécue ».

La contradiction majeure de la société arapesh réside entre le système de valeurs qui est issu du procès social, et sa réalisation, sans cesse menacée, démentie, interdite par le déroulement réel du procès social lui-même.

On a déjà fait allusion aux manifestations d'hostilité et à l'agressivité, qui ne trouvent pas de solution dans des conduites préétablies et pas de définition cohérente dans la mentalité.

Une autre contradiction existe entre la diversité de fait des caractères individuels dont une grande partie se trouve dans un état de divergence considérable par rapport au seul type de structure caractérielle admis. Sur les 140 personnes recensées par Margaret Mead

1. C'est le terme consacré par l'usage.

2. *The Mountain Arapesh* (III), p. 260, et *Sex and Temperament...*, p. 94-97.

3. *The Mountain Arapesh* (III), p. 254.

dans et autour de la localité d'Alitua¹, il y en a plus d'une quarantaine qui se trouvent dans une position déviante, marginale, atypique et fortement divergente, tels les chasseurs ou ceux qui entretiennent un commerce actif avec les Arapesh des plaines, la spécialisation de l'activité professionnelle étant liée à une spécialisation des structures caractérielles. Cette diversité des structures caractérielles — dont on verra qu'on ne la rencontre pas à Samoa par exemple — est liée à la structure de la famille restreinte où la spécialisation de l'affection et de la discipline permet, par l'intériorisation d'une imago parentale précise, la transmission de traits caractériels des parents aux enfants et ainsi la perpétuation non seulement des formes de déviance, mais aussi de ces petites différences dont l'accumulation peut produire à la longue une déviance caractérisée. La contradiction réside entre l'idéal du « moi » et les structures réelles de la famille.

Un même type de contradiction se rencontre entre le modèle idéal arapesh et la réalité des formes du mariage. Sur 154 mariages arapesh analysés par Margaret Mead² il n'y a que 83 formes normales c'est-à-dire des fiançailles prépubertaires. Sur ces 83 fiançailles prépubertaires

- 17 sont interrompues par le décès du fiancé ou du mari ;
- 18 sont interrompues par le décès de la fiancée prépubertaire ou de la femme ;
- 16 sont interrompues par la fuite de la fiancée ou de la femme ;
 - 2 sont interrompues par le fait que la fiancée ou l'épouse a été séduite par un tiers ;
 - 1 est interrompue par l'enlèvement de l'épouse par des hommes du Sépik ;
 - 2 sont interrompues parce que le fiancé ne remplissait pas ses obligations financières ;
 - 1 est interrompue par le renvoi de la fiancée parce qu'elle avait une maladie de peau ;
 - 2 sont interrompues par le renvoi de la fiancée sous la pression de la première épouse ;
 - 2 sont interrompues parce que la croissance du fiancé est en retard ;
 - 2 sont interrompues par le séjour trop long du fiancé dans des plantations éloignées ;
 - 3 cas assez obscurs.

Il y a donc seulement 16 unions régulières (prépubertaires) sur 83 qui trouvent une conclusion normale. C'est surtout le nombre élevé des cas de fuite de la fiancée ou de l'épouse qui nous a semblé significatif d'une contradiction profonde dans le procès social. On s'étonne

1. *Op. cit.* (VI), p. 243-268, et les deux tableaux p. 388-395 et p. 399-404.

2. *Op. cit.*, p. 388-395.

que Margaret Mead ne l'ait point relevée, alors qu'elle en a montré une semblable dans la société tchambuli.

3. LE DÉVIANT, LES PROCESSUS D'ACCULTURATION ET LES CONTRADICTIONS DU PROCÈS SOCIAL.

On se sent d'autant plus autorisé à récuser la théorie de Margaret Mead sur le tempérament et le déviant qu'on peut trouver les fondements d'une telle critique dans ses autres analyses, par exemple dans *Coming of Age in Samoa* ou dans ses analyses de la société tchambuli.

Pour la société samoane il nous semble préférable de commencer par l'analyse des modalités des processus d'acculturation, et de n'envisager qu'ensuite les cas de déviance, parce que ces derniers sont rares et à ce titre méritent d'être considérés comme de véritables accidents culturels, — non pas comme les produits quasi normaux d'un procès social contradictoire, comme c'est le cas chez les Arapesh et encore davantage chez les Tchambuli.

Voyons quelles conditions déterminent « la production d'individus stables, bien ajustés et robustes »¹ qui sont la règle générale aux Samoa.

Ce sont les fillettes depuis l'âge de 6-7 ans jusqu'à la puberté qui sont chargées de la garde des jeunes enfants. Le groupe familial est de grande dimension : plusieurs familles élémentaires vivent sous le même toit sous l'autorité d'un « matai », homme titré et chef de maison. Il est alors bien rare qu'il n'y ait pas dans la maisonnée un groupe de fillettes capables de remplir ces fonctions de garde-bébés. Les fillettes d'une maisonnée et leurs jeunes charges forment, en se groupant avec les fillettes des foyers voisins, des bandes d'âge non formelles, stables et homogènes qui se désorganisent au moment de la puberté, et qui n'auront plus par la suite l'occasion de se réformer. La cohésion de ces groupements est encore renforcée par les tabous d'évitement que leurs membres ont à observer vis-à-vis de la parenté mâle de leur classe d'âge, et qui se transforment en réactions d'évitement à l'égard de tous les groupes de garçons. Elles se tiennent aussi à l'écart des groupes et des activités des adultes, dont la solennité et la haute formalisation ne doivent pas être troublées par les interventions inconvenantes

1. *Coming of Age in Samoa*. Toutefois cette analyse sera limitée par le programme même de l'enquête de Margaret Mead aux Samoa qui avait pour but de répondre à une question bien précise : « Est-ce que les troubles qui tourmentent nos adolescentes sont dus à la nature de l'adolescence elle-même ou à la civilisation ? » Elle est ainsi conduite à laisser à peu près complètement de côté les déviants adultes et à n'aborder qu'assez superficiellement les phénomènes de déviance propres aux adolescents et aux jeunes hommes.

des jeunes enfants non disciplinés dont elles ont la charge ; et en général ce n'est pas sur le petit fauteur de troubles que retombe la sanction mais sur sa jeune nurse. On comprend que dans de telles conditions « ces petites nurses prennent plus d'intérêt à avoir la paix qu'à former le caractère de leurs jeunes charges ». Par exemple elles ne les poussent pas à maîtriser de bonne heure les techniques de la locomotion, pour la bonne raison que la surveillance d'un enfant qui possède l'autonomie de ses déplacements exige beaucoup plus d'attention. Ces premières expériences sont d'ailleurs tout à fait conséquentes avec le schéma général de l'éducation postérieure, qui décourage toute espèce de précocité, tend à atténuer les différences individuelles, ne fait aucun usage de l'émulation comme moyen pédagogique, et tend à réduire la compétition à son plus bas niveau au profit de rapports de production coopératifs, — à l'exception de la danse non formelle, où ce sont justement les phénomènes inverses qui se manifestent. Si d'une part le développement de l'enfant est ainsi sensiblement ralenti, d'autre part les échecs dus à un apprentissage précoce et forcé, ainsi que leurs effets traumatisants, sont ici éliminés.

Pourtant les enfants ne sont pas maltraités ; au contraire les adultes s'occupent d'eux volontiers quand ils ne sont pas engagés dans quelque activité cérémonielle. Mais les grandes dimensions du groupe familial ne favorisent pas la spécialisation de l'affection et de l'autorité ; celles-ci se manifestent plutôt à l'état diffus dans toute la maisonnée, où l'enfant n'est pas amené à s'attacher davantage à ses propres parents qu'aux autres adultes de la famille. Dans ces conditions d'acculturation par délégation de l'autorité et par âges interposés, ainsi que d'extrême diffusion de l'affection et de l'autorité dans la famille, l'enfant n'a pas l'occasion de s'identifier à un adulte bien caractérisé, de former un « surmoi » par intériorisation d'une image parentale. Cette impossibilité empêche aussi l'intériorisation des sanctions, et que naissent de forts sentiments de culpabilité d'origine interne. Ainsi est éliminée une des sources de l'anxiété qu'on peut toujours ranger au nombre des conditions d'une mauvaise adaptation. Une dernière conséquence — d'ordre statistique, si l'on peut dire — reste à dégager : l'impossibilité d'intérioriser une image parentale précise élimine la transmission, dans le groupe familial, de traits légèrement déviants, comme il en existe dans toute société, mais dont les effets pourraient à la longue être cumulatifs et produire accidentellement une déviance caractérisée.

Mais quels phénomènes viennent remplacer dans la formation du « surmoi » l'intériorisation d'une image parentale précise ? Comment se fait-il que cette situation ne donne pas naissance, comme à Alor¹,

1. Comme le montre Kardiner dans l'analyse de la société Aloraise dans

par exemple, à des personnalités instables, anxieuses et mal intégrées ? Certes la grande sécurité dont l'enfant jouit dans ses premières années, le peu d'exigences des parents et de leurs substituts, le fait que l'acculturation ne repose pas sur la menace de perdre l'affection des parents, l'apprentissage lent et gradué des techniques du corps puis des techniques de production et du savoir-vivre, l'absence de situations de compétition et de rivalité, le bon équilibre qui existe entre les frustrations et les compensations rendent en partie raison de la stabilité, de la bonne adaptation et de la grande homogénéité de la personnalité samoane¹. Mais le fait essentiel, sur lequel Margaret Mead passe trop vite à notre gré, est que le « surmoi » semble se former en réponse aux exigences qui naissent de l'action collective et des rapports de production qui se développent dans ces petites bandes d'âge non formelles et autonomes, et par l'intégration dans ce contexte des responsabilités assumées pour de plus jeunes².

En second lieu il faut noter une remarquable absence de critères et de conditions pour la définition et la détermination du « moi » dans des cadres de référence et des structures rigides, et pour son implication dans des situations conflictuelles. Le caractère des formes de sociabilité samoane où l'on rencontre une très faible accentuation de la relation « moi »/« autrui » et une très forte accentuation du « nous », se manifeste très bien au niveau linguistique. La langue samoane manque de termes de comparaison — et corrélativement la mentalité collective manque de schèmes psychologiques — qui soient capables de définir et d'intégrer des situations et des conduites de compétition et de rivalité. Il n'y a pas non plus de formes linguistiques ni de schèmes psychologiques capables de rendre compte des conduites individuelles en termes de motivations personnelles clairement définies. « Il y a un mot « *musu* » qui exprime la mauvaise volonté et l'intransigeance, qu'il s'agisse d'une maîtresse qui refuse de recevoir un amant qui était autrefois le bienvenu, d'un chef qui refuse de prêter son bol à *kawa*, d'un bébé qui ne veut pas aller se coucher, ou d'un chef de parole qui ne veut pas continuer un *malaga* (voyage). »³ Cette expression coupe court à toute tentative d'explicitation des motivations et à toute tentative de leur mise en question par le ou les tiers intéressés⁴. « Ce manque de curiosité pour les motivations est prolongé par l'acceptation conventionnelle

The Psychological Frontiers of Society. Précisons toutefois que l'image de la mère n'est pas imprécise mais véritablement contradictoire.

1. Il faut y ajouter la continuité des processus d'acculturation et du cycle de vie, et l'homogénéité du système de valeurs.

2. Elle le signale très brièvement : « chaque enfant étant discipliné et socialisé à travers les responsabilités qu'il assume pour un plus jeune encore ».

3. *Op. cit.*, p. 86.

4. « Cette acceptation fataliste d'une attitude inexplicable crée une singulière absence de curiosité en ce qui concerne les motifs » (*op. cit.*, p. 86).

d'une réponse complètement ambiguë à toute question personnelle¹. Ceci est particulièrement vrai pour l'expression « ta ilo » que Margaret Mead traduit par l'expression argotique américaine « search me », laquelle « n'implique aucun manque de connaissance ou d'information réelles sur le sujet en question... mais un manque d'intérêt ou le désir de ne pas expliquer »². Le « moi » ne peut pas non plus s'appuyer, « se fixer » sur la propriété : « la propriété privée est virtuellement impossible. Le *tapa* à la confection duquel une femme a passé trois semaines sera donné à un visiteur pendant son absence momentanée »³. On retrouve cette souplesse du « moi » même dans les superstructures organisées. Au premier abord la structure très formalisée du palier organisé constitué par un ensemble de titres hiérarchiques fixes transmis héréditairement peut faire illusion ; mais à côté de « cette tendance à réinterpréter toute situation en termes de hiérarchie... », il faut relever « la séparation entre l'individu et son titre⁴... la redéfinition continuelle de la situation de coopération, de telle sorte qu'aucun individu ne joue continuellement un rôle fixé... la plupart des individus jouent une série de rôles d'importances différentes dans une série d'activités différemment organisées... Un tel homme ne peut pas développer des réponses rigides à autrui, qui pourraient être des réponses de dominance, de soumission, de direction ou de sujétion... la multiplicité ou le contraste entre ses rôles préviennent toute possibilité (pour l'individu) de développer un seul type de personnalité »⁵.

Un tel « moi » aussi souplement défini, fixé par aucune expérience situationnelle rigide, a corrélativement peu de chances d'être impliqué dans des situations conflictuelles et traumatisantes⁶ qui puissent le désigner comme déviant, ou le fixer dans des réactions mal adaptées⁷.

D'autre part il semble exister entre les « frustrations » et les compensations un équilibre bien dosé.

Le découragement de la précocité est lui-même compensation : au « *tautala laititi* », cette accusation de « présumer de son âge »,⁸ correspond le « *laititi a'u* » : une fin de non-recevoir — « je suis trop jeune, je ne suis qu'une enfant » —, qui permet aux jeunes filles d'esquiver

1. *Op. cit.*, p. 86.

2. *Op. cit.*, p. 165. D'ailleurs il existe l'expression « ua le iloa a'u » qui veut bien dire « je ne sais pas » et qui correspond à une ignorance réelle.

3. *Op. cit.*, p. 87.

4. *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, p. 286.

5. *Op. cit.*, p. 296.

6. Les situations conflictuelles ne sont pas nécessairement traumatisantes, leur effet sur la structure de la personnalité dépend du contexte social dans lequel elles ont lieu et des types de solutions qui leurs sont donnés.

7. Toutefois la probabilité de situations telles qu'elles désignent l'individu comme déviant et le fixant dans des rôles de déviants semble plus élevée pour les garçons, et correspondre à une forme de déviance masculine institutionnalisée : le « *moetotolo* ».

8. *Coming of Age in Samoa*.

les responsabilités trop asservissantes que veulent leur imposer les adultes. D'un autre côté une fille qui est battue chez elle, ou à qui les adultes de sa famille voudraient donner trop de travail à toujours la possibilité de s'enfuir et d'aller se réfugier dans la maison d'un oncle ou d'une tante. La structure de la famille, en même temps qu'elle donne les conditions d'une exploitation de la force de travail des adolescentes, leur offre la possibilité de se soustraire aux exigences des adultes, en leur désignant les maisons habitées par leur parenté comme autant de refuges accueillants¹. De même on peut dire que l'absence d'intimité, due en grande partie à la cohabitation de plusieurs familles sous le même toit, et l'absence de privauté dans la propriété suscitent leur propre mode de compensation : le « *musu* ». Quant au rôle de la danse non formelle, il semble plus ambigu. Cette dernière joue-t-elle vraiment et seulement à titre de « compensation pour la répression de la personnalité dans les autres sphères de la vie »² ? Certes la précocité et la compétition y sont encouragées, et les performances individuelles y font l'objet d'une reconnaissance explicite ; mais « corrélativement l'échec dans ce domaine semble être le plus puissant déterminant des sentiments d'infériorité de l'enfant »³. Ce n'est guère que pour « ceux qui sont affligés d'un défaut physique »⁴ que la danse joue clairement et sans ambiguïté un tel rôle de compensation : claudication, albinisme, mutisme, difformité corporelle « chaque défaut est capitalisé dans la forme de la danse ou compensé par sa perfection »⁵. Pour les autres individus, la danse — comme d'ailleurs les succès amoureux pour les garçons — peut être aussi bien la source d'un grand prestige, qui, tout en n'étant pas formellement reconnu, n'en implique pas moins le « moi » dans sa réalisation, que l'occasion d'une mauvaise adaptation.

On a tenu à développer tous ces points, parce que c'est à partir d'eux qu'on peut comprendre les phénomènes de déviance dans la société samoane. Nous voulons encore signaler, mais sans nous y arrêter — parce que précisément les phénomènes de déviance samoane nous y semblent peu liés —, la continuité des processus d'acculturation, sur laquelle Margaret Mead insiste beaucoup, et qui, sans périodes critiques, fait passer l'individu du statut infantile à un statut de majorité, parce que les expériences et les apprentissages de l'enfant sont concordants avec les rôles et les attitudes qu'il aura par la suite à assumer.

A propos de cinq cas de déviance analysés en détail, Margaret Mead

1. C'est aussi de cette façon que les conflits à l'intérieur de la famille trouvent leur solution ; et c'est pour cette raison qu'ils se résolvent tout de suite.

2. *Op. cit.*, p. 85.

3. *Op. cit.*, p. 84.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. Nous n'envisagerons pas le sixième cas, qu'elle considère elle-même comme « *moron* » (le plus faible degré de la déficience mentale). (*Op. cit.*, p. 179).

esquisse le genre d'interprétation que nous avons eu l'occasion de critiquer à propos de *Sex and Temperament* ; mais, mieux encore que dans ce dernier ouvrage, elle met en évidence les conditions sociales auxquelles il faudrait rattacher ces phénomènes. A côté des « particularités de tempérament », elle pose des « conditions familiales inhabituelles »¹. Qu'il s'agisse de ces déviantes qu'elle appelle évolutives (« upward ») ou des involutives (« downward »), deux séries de conditions, parfois combinées, semblent jouer un rôle essentiel dans la genèse de la personnalité déviante. Les premières sont liées à la structure de la famille et aux modalités de l'acculturation, et les secondes sont liées à la structure et à l'étendue du groupe de consanguins et d'alliés. L'acculturation de l'enfant dans un groupe familial restreint et/ou isolé autorise la spécialisation de l'affection et de l'autorité, l'intériorisation d'une image parentale précise, et l'établissement de schèmes de relations interpersonnelles rigides, de relations avec autrui à forte implication personnelle. En même temps, l'isolation du groupe familial prive l'enfant de la bande d'âge non formelle où se structure la personnalité samoane normale.

En second lieu, lorsque l'enfant ne possède pas de parenté à l'extérieur de la maisonnée où elle vit, toute possibilité de fugue lui est ôtée, et du même coup celle de résoudre ses conflits familiaux et de résister à l'exploitation à laquelle les adultes tendent toujours plus ou moins de la soumettre. Pour nous les personnalités déviantes rencontrées chez les adolescentes correspondraient plutôt à des conditions sociales anormales au niveau morpho-écologique qu'à une contradiction entre le tempérament inné et des conditions sociales peu normales. Et d'ailleurs on trouve chez Margaret Mead les bases d'une telle interprétation ; en effet « l'enfant qui est peu favorablement localisée dans le village est la seule réellement bannie »².

Voici ce qu'elle dit des deux déviantes involutives ou délinquantes : « Lola et Mala semblaient être toutes les deux victimes du manque d'affection. Elles avaient toutes les deux une capacité inhabituelle pour la dévotion, et étaient anormalement jalouses. Toutes deux répondaient avec une vivacité pathétique à toute manifestation d'affection. A un bout de l'échelle dans leur besoin d'affection, elles étaient malheureusement placées à l'autre bout dans leur chance d'en recevoir... leur délinquance fut produite par la combinaison de deux facteurs accidentels, des besoins émotionnels inhabituels et des conditions familiales inhabituelles. »³ Il semble qu'il faut rattacher un tel besoin d'affection non pas au tempérament, mais aux structures familiales et aux modalités des processus d'acculturation qu'elles favorisent.

1. *Op. cit.*, p. 115.
2. *Op. cit.*, p. 109.
3. *Op. cit.*, p. 121.

En outre Lola semble avoir grandi dans une famille isolée, ou tout au moins dont le voisinage était privé de fillettes de son âge. Quant à Mala, dans son jeune âge, elle avait dérobé le jouet d'un fils de *matai*, et la mère de la victime l'avait dénoncée publiquement comme voleuse, de telle sorte qu'elle avait été rejetée par les autres fillettes de son voisinage. A la mort de ses parents, elle vint vivre chez son oncle, dans une maison sans enfants, composée de trois adultes qui « ne lui manifestaient aucune affection et qui l'exploitaient impitoyablement »¹ ; la possibilité de s'enfuir lui était aussi refusée parce que cet oncle était le seul parent qu'elle eût².

Pour les autres déviantes, les « church members », ou déviantes évolutives, on peut tirer les mêmes conclusions. Elles se manifestent par un attachement atypique à la maison du pasteur, et par une ferveur religieuse qui est très rare chez les jeunes Samoanes. « Lita³, écrit Margaret Mead, présentait un enthousiasme très peu habituel pour un père très pieux »⁴ : on ne peut voir dans cet attachement au père autre chose que le produit d'une acculturation directe par intériorisation d'une image parentale précise. La déviance de Lita se comprend non pas par référence à des conditions morpho-écologiques, mais par référence à la personnalité de son père qui peut être considéré comme un déviant.

Sona (qui en fait n'a pas prononcé les vœux de « church member ») était orpheline et vivait dans « une très grande et hétérogène maisonnée aux ordres et commandes d'une foule de parents »⁵. Il ne lui restait plus d'autre issue, pour échapper à cette situation, que de rester le plus longtemps possible une écolière attachée à la maison du pasteur⁶.

Ana, élevée dans une famille qui « approchait les dimensions de la famille biologique »⁷, dans une maison isolée, « bâtie à l'écart du village »⁸ « devint une church member... le produit neurasthénique d'un défaut physique, d'un petit groupe familial isolé et de l'école du pasteur »⁹.

Certes les données manquent pour faire une analyse complète de ces déviances, mais nous trouvons très significatif que pour chacun de ces cas on rencontre soit le petit groupe familial, ou isolé, soit l'impossibilité de se réfugier dans une autre maisonnée, et parfois les deux comme pour Mala.

1. *Op. cit.*, p. 120.
2. Pour Lola et Mala : *op. cit.*, p. 115-121.
3. *Op. cit.*, p. 112.
4. *Ibid.*
5. *Op. cit.*, p. 112-114.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*

On voudrait maintenant discuter l'opportunité d'une distinction entre déviantes évolutives et déviantes involutives. Il est certes légitime de distinguer entre les premières, celles « qui réclamaient un entourage différent ou meilleur, qui rejetaient les choix traditionnels »¹, et les secondes, les délinquantes « qui étaient incapables de développer des normes nouvelles et incapables de s'adapter aux anciennes »². Par contre, ce qui semble contestable c'est la signification même de cette distinction. Pour Margaret Mead la déviance des délinquantes ne serait pas constructive, alors que les modes de désadaptation développés par les « church members » porteraient en eux le fondement d'une normalité nouvelle. En fait il semble plutôt que les déviantes qualifiées d'évolutives ne sont pas plus constructives que les autres. En effet, c'est moins à une normalité nouvelle qu'à une normalité étrangère que leur désadaptation semble se référer. Étrangères à leur propre culture, elles semblent l'être tout autant à celle dont elles visent une réalisation rendue impossible par leur situation objective. Tout d'abord la petite île de Taū fait partie de l'archipel de Manu'a qui est resté « la partie la plus primitive des Samoa »³, la moins touchée par le contact avec la civilisation occidentale ; c'est-à-dire que ces déviantes ont peu d'opportunité pour réaliser leur ambition de devenir infirmières, institutrices ou femmes de pasteurs. D'autre part deux d'entre elles sont sérieusement handicapées : Sona par des capacités intellectuelles peu brillantes et un début de cataracte, Ana par une faiblesse de constitution physique et un léger trouble cardiaque qui avait effectivement fait rejeter sa candidature à une école d'infirmières⁴.

Aussi leur déviance se présente-t-elle plutôt comme une fuite devant leur situation dans la société que comme une saisie contradictoire — et critique — de cette réalité. Leur situation marginale et atypique au lieu d'être vécue sous forme de conflits — parfois dramatiques comme pour Lola et Mala — est rejetée dans le domaine du rêve et de l'irréel. Cette fuite devant la réalité on la saisit dans les descriptions de Margaret Mead ; particulièrement pour Sona et Ana : de Sona elle dit : « cela faisait partie de son schème de vie de rester une écolière le plus longtemps possible et d'esquiver ainsi les responsabilités »⁵. Ana aussi se réfugie dans l'irréel ; ses projets s'expriment au conditionnel ou sont repoussés dans un futur abstrait : « Ana grandirait pour épouser un pasteur... (elle) était... convaincue qu'elle était trop frêle

1. *Ibid.*2. *Op. cit.*, p. 117.3. *Op. cit.*, p. 172.4. Pour ces trois cas : *op. cit.*, p. 111-116.

pour porter des enfants, ou tout au moins pas plus d'un seul à une date très éloignée »¹.

Ces adolescentes manifestent aussi une dépendance anormale vis-à-vis d'un ou plusieurs adultes qui représentent pour elles un modèle idéal, et sont l'objet d'une fixation dont on ne trouve pas l'équivalent dans l'acculturation samoane, même au cours des premières années. Non seulement Lita manifestait « un enthousiasme inhabituel pour un père pieux »², mais encore « son seul autre intérêt dans la vie était une amitié avec une cousine plus âgée qui parlait un peu d'anglais, et avait eu les avantages d'une éducation supérieure dans une autre île »³. Quand à Sona, elle « s'identifiait passionnément avec la famille du pasteur légèrement plus européanisée, soulignant toujours sa plus grande parenté avec la civilisation nouvelle, appelant la femme de Iones « Mrs Johns », édifiant une pitoyable plate-forme de maniérisme *papalagi* (étranger) comme un tremplin pour des activités futures »⁴. Ana, la troisième de ces déviantes, semble être, quoique moins vivement, attachée, fixée à sa tante. Loin d'être évolutives ces déviantes nous semblent plutôt manifester des tendances régressives, particulièrement nettes chez Ana, dont la fragilité physique paraît apporter un aliment à sa neurasthénie.

Les délinquantes, au lieu de projeter leur acculturation atypique et leur situation marginale dans une constellation qui ne résout les conflits qu'en les escamotant, vivent sur un mode conflictuel cette situation marginale et atypique dans laquelle elles se sont trouvées. Les « church members » projettent leurs conflits hors d'elles dans des formes abstraites ; les délinquantes éprouvent ce conflit en elles-mêmes parce qu'elles « violent les normes du groupe qui sont aussi les leurs »⁵. Alors que Lola et Mala sont plutôt des déviantes d'un type névrotique, Lita, Ana et Sona semblent appartenir à un type psychotique, à un type qui passe à côté du conflit en se réfugiant dans l'imaginaire. Aussi les « church members » nous semblent-elles beaucoup plus proches des « rêveurs éveillés » mundugumor que des déviants manus qui seuls nous semblent mériter le qualificatif d'évolutifs⁶.

Avant d'aborder la société tchambuli, mentionnons le cas du *moetotolo*, forme de déviance masculine qu'on peut qualifier d'institutionnalisée, et dont Margaret Mead donne une bonne description, mais sans en définir très clairement les conditions de formation. Le terme *moetotolo* définit à la fois la pratique et le pratiquant de cet abus de confiance qui consiste, pour le garçon, à se glisser subrepti-

1. *Op. cit.*, p. 114.2. *Op. cit.*, p. 112.3. *Ibid.*4. *Op. cit.*, p. 114.5. *Op. cit.*, p. 116.6. *Op. cit.*, p. 116.

cément pendant la nuit auprès d'une jeune fille, en comptant sur l'effet de surprise, la peur du scandale ou la méprise — si la fille a donné rendez-vous à un de ses amants — pour se faire accepter comme partenaire sexuel. Le *moetotolo* est un déviant sexuel non pas en ce sens qu'il serait inversé, hyper — ou hyposexué par rapport aux normes de sa société en ce domaine, mais en ce sens qu'il est incapable de maîtriser les techniques amoureuses admises dans sa société ; sa déviance se situe au niveau des rapports interpersonnels et des rôles psycho-sociaux.

Dans la société samoane où le succès amoureux est une des plus grandes sources de prestige pour les jeunes gens, et où le *moetotolo* est l'objet d'un mépris général, il est significatif de trouver au nombre de ces derniers quelques-uns des garçons les plus séduisants de la communauté. Voici la façon dont Margaret Mead en rend compte : « Ces jeunes gens découragés dans une ou deux tentatives de cour, enflammés par les succès de leurs camarades proclamés à grand bruit et les moqueries contre leur propre inexpérience, jettent aux horties les procédures traditionnelles, et tentent un *moetotolo*. »¹ Cette explication ne nous semble pas aller assez loin : certes on devient *moetotolo* parce qu'on ne réussit pas dans les procédures traditionnelles de cour ; mais pourquoi ne réussit-on pas dans ces conduites ? Telle est la question qu'aurait dû poser Margaret Mead ; elle nous donne d'ailleurs un élément de réponse quand elle écrit : « L'infériorité... semble provenir de deux sources : la maladresse dans les relations sexuelles qui... produit le *moetotolo*, et la maladresse sur le terrain de danse. »² L'auteur relie dans la même anxiété ces deux seules sources de prestige conçu sur un mode individualiste à forte implication personnelle et où la compétition est encouragée, ouvertement par les parents en ce qui concerne la danse, et d'une façon moins explicite par les aînés de l'*aumaga* en ce qui concerne les succès amoureux. On voudrait rapprocher cela de l'explication que Margaret Mead donne du « berdache »³, et se demander si l'on n'est pas en présence du même mécanisme psycho-social, de trop fortes exigences ou une trop grande valorisation d'un type de comportement suscitant de l'anxiété sous forme d'une crainte obsessionnelle de l'échec.

A propos des Tchambuli Margaret Mead opère explicitement une analyse des contradictions qui animent la structure sociale globale, et dont la résonance au sein de l'individu détermine la genèse de personnalités de type névrotique et socialement mal adaptées. Il est vrai qu'elle introduit dans cette analyse la notion de tempérament : « Les

1. *Op. cit.*, p. 68.

2. *Op. cit.*, p. 83.

3. *Sex and Temperament...*, introduction.

Tchambuli, écrit-elle, comme les Mundugumor et les Arapesh, ont sélectionné à titre de voie normale pour toute l'humanité une voie qui est trop spécialisée pour être appropriée à tous les tempéraments. »¹ Mais elle s'y attarde assez peu, et s'attache plutôt à dévoiler une contradiction fondamentale d'ordre structurel global : d'une part la structure formelle patrilinéaire de la société et les représentations qui l'accompagnent, fondées sur une prédominance masculine théorique, et d'autre part la réalité concrète des rapports de production où les femmes jouissent d'une prédominance socio-économique et socio-émotionnelle de fait.

La société tchambuli est composée de clans patrilinéaires à l'intérieur desquels se transmettent la propriété de la terre² et celle des biens socio-culturels, tels que cérémoniels, masques, instruments de musique sacrés. Mais le groupe masculin est, du point de vue économique, sous la dépendance quasi totale des femmes. Bien que le territoire clanique comprenne des terres à jardins, les hommes ne font pratiquement plus d'agriculture, de telle sorte que la quasi-totalité des hydrates de carbone d'origine végétale consiste en sagoutier et taro troqués avec les voisins contre le poisson exclusivement pêché par les femmes. C'est donc de la pêche des femmes que dépend l'équilibre alimentaire de la société. La principale manufacture, la confection des moustiquaires en filet (« plaited mosquito-bags ») est aussi une tâche féminine. En échange de ces moustiquaires les Tchambuli obtiennent des tribus du Sepik les canots qu'ils ne savent pas fabriquer, et les coquillages qui servent à faire les monnaies *kina* et *talibun*. Bien plus, si ce sont les hommes qui s'occupent de l'échange aussi bien vivrier que manufacturier et monétaire, ce sont les femmes qui en fait contrôlent la circulation et l'usage même de ces biens³. Margaret Mead conclut que « ce sont les femmes chez les Tchambuli qui occupent la véritable position de pouvoir dans la société »⁴, et cela en dépit de la polygamie et de l'achat de la femme, « deux institutions qui ont toujours été supposées... dégrader la femme »⁵. C'est que justement, en dépit de ces deux dernières institutions, ce sont les femmes qui dans ce domaine, prennent les initiatives et les décisions. Certes la fiancée du jeune homme est achetée par son père ou son oncle, mais on ne se passe pas de l'autorisation de la femme : « Les hommes ne sont pas

1. *Sex and Temperament...*, p. 183.

2. Les Tchambuli vivent sur les rives du lac ; la propriété territoriale du clan est constituée par des bandes de terrain comprenant des terres à jardins (très rarement utilisées), les sites de la maison des hommes, ceux de la maison des femmes, les sentiers et les portions du lac où les femmes vont pêcher.

3. *Op. cit.*, p. 175-176 et *passim*.

4. *Op. cit.*, p. 175.

5. *Ibid.*

assez fous pour payer pour une fille qui n'a pas indiqué clairement le choix de son époux en couchant avec lui »¹. La compétition pour les femmes est vive entre les jeunes et les vieux, mais ici encore les femmes ne sont pas l'enjeu passif de la rivalité des hommes. Les femmes non masquées se mêlent aux danseurs, les hommes mûrs portant des masques masculins et les jeunes hommes des masques féminins ; et font à ces derniers une cour très provocante. Ces provocations sexuelles se justifient dans le cadre des pratiques homosexuelles actives admises pour les femmes, qui sont considérées comme très activement sexuées. « Ce spectacle de femmes courtisant des hommes déguisés en femmes, écrit Margaret Mead, exprime beaucoup mieux qu'aucun autre rituel... la complexité de la situation des sexes chez les Tchambuli, où les hommes sont nominalement les possesseurs de leurs maisons, les têtes de leurs familles, et même les possesseurs de leurs femmes, mais où l'initiative et la puissance réelles sont aux mains des femmes. »²

Cette situation contradictoire s'exprime aussi dans « l'attitude de tolérance et d'appréciation bienveillante »³ des femmes à l'égard des hommes. Elles n'ignorent pas que ce sont les hommes, et non pas quelque être surnaturel, qui produisent la musique des instruments sacrés du *tamberan* ; elles savent très bien que tel son est celui du tambour d'eau, « mais, ajoutent-elles, nous ne le disons pas de peur que les hommes ne soient remplis de honte »⁴ ; et les hommes savent que les femmes savent, « mais, disent-ils, elles sont bonnes et prétendent l'ignorer de peur que nous ayons honte. Et aussi nous pourrions avoir tellement honte que nous pourrions les battre. »⁵ Margaret Mead conclut : « dans cette dernière phrase réside la contradiction radicale (« at the root ») de la société tchambuli, dans laquelle les hommes sont théoriquement, légalement dominants, mais dans laquelle ils jouent un rôle émotionnellement subordonné, dépendant de la sécurité donnée par les femmes, et même dans l'activité sexuelle veillant à ce que les femmes prennent l'initiative. »⁶

Alors que le groupement masculin est instable, hétérogène, déchiré par des intrigues, une agressivité non explicite se manifestant par sous-entendus et à mots couverts entre des individus hypersensibles et extrêmement vulnérables, le groupe féminin se caractérise par sa stabilité, sa grande homogénéité⁷, par des rapports de coopération, si bien

1. *Op. cit.*, p. 179.

2. *Op. cit.*, p. 177.

3. *Op. cit.*, p. 176.

4. *Op. cit.*, p. 182.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. Du fait que les nouvelles venues sont déjà dans un rapport de consanguinité avec les femmes avec lesquelles elles entrent dans un rapport d'alliance.

que l'agressivité — quand elle existe¹ — prend toujours une forme explicite et une expression ouverte.

Alors que l'acculturation du garçon est extrêmement discontinue et accentue les périodes critiques, l'arrachant du groupe des femmes sans l'intégrer au groupement masculin, l'acculturation des filles est continue, élimine les périodes critiques, et assure dans la maison familiale une grande homogénéité et une grande stabilité, écarte les conflits entre les co-épouses et les belles-filles et les belles-mères, toutes ces femmes étant déjà unies par des liens de consanguinité, puisque le jeune homme ne prend d'épouses que dans sa parenté maternelle.

Jusqu'à l'âge de 6-8 ans le petit garçon vit dans le groupe féminin, jouissant de la plus grande sécurité. C'est à cet âge qu'il essaie de se rapprocher du groupement masculin ; mais il n'y est pas admis, et se trouve en butte aux brimades de ses frères et de ses cousins aînés, contre lesquelles son seul refuge est encore la maison de sa mère : en fait « il est abandonné en bordure de sa société, un peu trop âgé pour les femmes et un peu trop jeune pour les hommes... Seuls, les petits garçons sont des exclus. Ils n'ont de place nulle part, ils encombrant les pas de tout le monde... Un sentiment d'être négligé, d'être exclu s'empare d'eux. Cette période de trois, parfois quatre années dans la vie des garçons monte des habitudes qui prévaudront toute leur vie »².

Et effectivement, anxieux, mal à son aise dans son propre groupe de consanguins masculins où il se sent comme étranger, tel grandit l'adolescent tchambuli qui ne se sent d'ailleurs pas plus chez lui dans la maison des femmes, bien que « les relations qu'il entretient avec les femmes soient le seul aspect stable et solide de sa vie »³, bien que « les femmes restent le groupe solide dont il dépend pour la nourriture et l'affection et sur lequel il peut s'appuyer »⁴ ; et cela précisément dans la mesure où il est un homme et appartient de ce fait à un autre groupe.

Certes « la domination effective des femmes est bien plus réelle que la position structurelle des hommes »⁵, et il y a contradiction entre ces deux faits, mais cette contradiction pour s'exprimer en symptômes névrotiques doit être intériorisée, saisie à l'intérieur même du moi. C'est bien ce qui semble se passer pour l'individu tchambuli. Par exemple, si les jeunes hommes prennent du plaisir à danser sous des masques féminins, ce n'est pas seulement parce que c'est pour eux l'occasion de susciter les avances de leurs partenaires sexuelles, mais surtout, nous semble-t-il, parce qu'ils assument ainsi ludiquement les rôles d'une existence sociale stable dont les conditions leur sont refusées

1. En général sous forme de pratiques homosexuelles.

2. *Op. cit.*, p. 184.

3. *Op. cit.*, p. 172.

4. *Op. cit.*, p. 173.

5. *Op. cit.*, p. 182.

dans la vie réelle. Vis-à-vis des hommes, le groupe des femmes constitue tout autant une menace pour leur existence sociale¹ et un empiètement sur leurs privilèges théoriques que le soutien pratique, le sol stable et ferme où s'enracinent leur existence et leurs activités.

Ainsi le type de déviant le plus courant² est-il une manifestation de type névrotique s'exprimant en « actes de colère et de violences irresponsables »³. Margaret Mead raconte comment « Kaviwon, assis sur le plancher de sa maison, fut saisi du désir insurmontable de jeter une lance dans le groupe de femmes, ses deux femmes et ses sœurs, qui bavardaient en dessous de la maison. Il dit simplement qu'il ne pouvait plus supporter leurs rires. La lance impulsivement jetée... perça la joue de sa femme »⁴.

Margaret Mead conclut en ces termes : « Des symptômes névrotiques, des actes de rage et de violence irresponsables caractérisaient ces jeunes gens auxquels leur société avait enseigné qu'ils étaient les maîtres chez eux, même après qu'un tel comportement fût devenu tout à fait hors d'usage ».

On peut saisir entre les déviants tchambuli et les exemples samoans une différence significative : dans le premier cas les déviants ne semblent être que le grossissement, en quelque sorte, des contradictions de la personnalité « normale », ou, si l'on préfère, l'explicitation manifeste de ce que Margaret Mead appellera par la suite la déviance latente ; dans le second cas, la personnalité n'est certes pas sans rapport avec le procès social et les processus d'acculturation, mais en discontinuité complète avec le normal.

On peut alors se demander comment des sociétés aussi contradictoires que la société tchambuli se perpétuent, comment survivent des sociétés invivables. Dans le cas précis de la société tchambuli, il semble qu'on ait affaire à une société en pleine é- ou plutôt in-volution, non pas à une société à changements lents, mais à une société à changements rapides où les déviants, leurs conditions de formation et leur rôle dans le procès social devraient se comprendre dans une perspective « diachronique »⁵. Précisément la société tchambuli semble être susceptible d'une telle analyse, et Margaret Mead nous en donne les éléments.

1. Par exemple, que se passerait-il si sous le coup de la colère une femme disait publiquement qu'elle sait que ce sont les hommes qui produisent la musique sacrée du *tambévan* ?

2. Un autre type est constitué par des hommes qui sont tellement étrangers aux préoccupations esthétiques de leur groupe qu'ils se consacrent à l'agriculture.

3. *Op. cit.*, p. 187.

4. *Ibid.*

5. Cette perspective diachronique, on a l'impression que Margaret Mead la considère comme négligeable dans l'étude des sociétés non industrielles. Cf. son article déjà cité dans *Social Structure*, ed. by Fortes.

Le fait que le territoire clanique comprenne des parcelles nommément désignées comme terres à jardins, et le fait qu'un certain nombre de déviants continuent à s'adonner à l'agriculture indique bien que la société tchambuli actuelle est le produit de l'évolution d'une société d'agriculteurs élémentaires qui se sont transformés en « esthéticiens », en artistes dont l'activité est centrée sur la confection de masques, de tatouages, et l'invention de pas de danse, de cérémoniels et d'airs musicaux. Ayant abandonné aux femmes les tâches de production alimentaire et la fabrication des biens d'échange¹, les Tchambuli ont aussi réduit à leur seul aspect esthétique les activités masculines guerrières : la chasse aux têtes s'est transformée en l'achat aux tribus voisines de prisonniers ou de délinquants dont la tête sera tranchée au cours des cérémonies d'initiation. Incapables de résister aux attaques des tribus guerrières du Moyen-Sepik, ils avaient finalement quitté leur territoire et, scindés en deux ou trois groupes, ils s'étaient réfugiés chez des voisins, moins belliqueux ; ils avaient même commencé à abandonner leur propre langage pour adopter celui des tribus qui les avaient hébergés. C'est la Pax Britannica qui leur permit de réintégrer leurs anciens sites d'habitat et de reformer une ethnie relativement homogène. Cet exode doublé d'une scission fut de courte durée et ne fit pas éclater complètement la société, mais fut assez long toutefois pour que se manifestât une modification sensible de leur langage dans lequel ils avaient intégré des formes linguistiques étrangères. Une telle tendance se manifeste amplifiée chez les déviants, qui dans ce cas nous apparaissent comme les facteurs d'une dissolution de la société. Voici, par exemple le cas de Tåkumbank : « éloigné de son village pendant une brève période, il oublia sa propre langue et devait parler à son père dans le jargon de commerce du Moyen-Sepik »².

Le déviant est-il ainsi toujours un facteur de dissolution sociale ? C'est ce qu'on voudrait examiner dans le chapitre suivant.

4. RÔLES DU DÉVIANT DANS LE PROCÈS SOCIAL

Dans son analyse de la société mundugumor, Margaret Mead montre bien quel rôle ambigu les déviants jouent dans le procès social. Résumons brièvement ses analyses. Les contradictions apparaissent surtout entre le niveau des idéaux et des croyances d'une part, et celui des pratiques réelles et de certaines structures d'autre part. La

1. Certes ces produits artistiques font l'objet d'un commerce assez intense et se répandent dans toute la région du Sepik, mais ils ne peuvent pas contrebalancer l'importance économique des femmes.

2. *Op. cit.*, p. 187.

parenté est structurée en « cordes », le fils appartenant à la même lignée ou « corde » que sa mère, et la fille à celle de son père, et c'est dans ces lignées que se transmettent les noms, les biens et les connaissances. C'est aussi en fonction de cette structure que se fait la socialisation de l'enfant : le fils est socialisé par sa mère, et la fille par son père. La forme normale, légale du mariage est l'échange des sœurs, et il est interdit de se marier hors de sa propre génération, mais la compétition pour les femmes est si violente que le père ou le frère aîné échange souvent sa fille ou sa sœur pour son propre compte au détriment du fils ou du frère cadet. Bien souvent aussi le rapt et l'enlèvement se substituent à l'échange des sœurs. Ainsi d'une part le frère est autorisé à disposer de sa sœur, mais, d'autre part, il ne possède aucun moyen d'exercer sur elle quelque contrôle : ni formellement puisqu'il n'appartient pas à la même « corde » qu'elle, ni informellement puisqu'elle-même vit sous le contrôle et dans la dépendance immédiate du père.

Autrefois il existait même « des obligations mutuelles entre les descendants d'une paire de frères et de sœurs qui s'étaient mariés entre eux. Le fils de la sœur scarifiait le petit-fils du frère, qui en retour scarifiait le petit-fils de son scarificateur, et à la quatrième génération les enfants des deux lignées étaient supposés se marier »¹; et Margaret Mead souligne bien comment « ce système compliqué et peu pratique... n'est jamais respecté dans la pratique »², de telle sorte que « cette extraordinaire stipulation d'une coopération sociale entre des apparentés pendant plusieurs générations non seulement ne joue pas pour intégrer la société, mais en fait contribue à sa désintégration »³.

De même en ce qui concerne les initiations et le culte « tamberan », elle écrit : « les cultes religieux sont tout aussi impuissants à intégrer le groupe d'une façon permanente que le sont les lignées selon lesquelles la descendance est organisée »⁴. Margaret Mead conclut : « les Mundugumor ne respectent aucune de leurs propres règles »⁵.

Le second caractère important de la société mundugumor est que « c'est un système social sur lequel aucune société ordonnée ne peut se baser... Il n'y a pas de véritable communauté, pas de noyau d'hommes apparentés autour duquel la société puisse cristalliser d'une façon permanente »⁶. « Les Mundugumor vivent entre eux dans un état de méfiance et d'inquiétude mutuelles⁷. » Il n'y a pas de structures politiques organisées capables d'assurer le minimum de coopération nécessaire à l'intégration sociale ; il n'y a jamais d'alliance durable, et

1. *Sex and Temperament...*, p. 131.

2. *Op. cit.*, p. 131.

3. *Op. cit.*, p. 132.

4. *Op. cit.*, p. 131.

5. *Op. cit.*, p. 128.

6. *Op. cit.*, p. 130.

7. *Op. cit.*, p. 125.

l'agressivité qui sévit dans toute la société n'est suspendue que pendant de rares et courtes trêves au cours de fêtes qui sanctionnent en général les succès d'un parti de chasse aux têtes. Enfin ni le groupe familial ni la parenté des hommes ne sont capables de fournir les bases d'une coopération sociale et économique¹. Les relations entre époux sont toujours très tendues, en particulier lors de la première grossesse. La même agressivité sévit entre les co-épouses, entre les fils et leurs pères (entretenue par la mère), entre les filles et leurs frères et aussi leurs pères, enfin entre la belle-fille et la belle-mère. Pourtant le « compound » familial est le seul phénomène écologique qui puisse fournir une base à une unité de fonctionnement et de coopération socio-économique².

Mais cette violence et cette agressivité qui affectent les relations interindividuelles n'est pas simple ni sans mélange de sentiments de culpabilité : « La mémoire de ce qui est supposé être la voie régulière selon laquelle les ancêtres faisaient les choses sert à donner à chacun un sentiment de culpabilité, à colorer toutes les activités mundugumor de cette méfiance coléreuse qui est caractéristique au plus haut point de leurs relations sociales. »³ La même dangereuse ambiguïté se manifeste en ce qui concerne la sexualité : « Les oppositions entre un sentiment profond de l'inviolabilité et de la privauté personnelle, et les plus grossières et rabelaisiennes références à toutes les activités de l'individu sont continuellement taquinées sous le couvert de diverses relations de parenté à plaisanterie. Comme résultat, toutes les conversations, et particulièrement celles qui touchent à la sexualité ont le caractère d'un jeu de ballon avec des grenades à main. »⁴

Les seuls points stables de cette société sont les quelques « big men » qui capitalisent les femmes (certains en possèdent 8 ou 10) et par conséquent la production, accumulant les biens, le prestige, organisant les expéditions de chasse aux têtes et les initiations au cours desquelles les trêves sont observées, et introduisant ainsi une certaine cohésion dans leur communauté⁵.

Les processus d'acculturation et les structures caractérielles concordent avec cet état de choses. L'enfant se voit imposer des postures rigides et inhibitrices ; il est enfermé dans un panier qui le serre étroitement, et son allaitement se fait dans la même tonalité : « Les premières leçons qu'apprend un enfant mundugumor sont une série de

1. Le seul rapport de parenté qui ne s'accompagne pas de tensions et d'agressivité est le rapport oncle-neveu utérin, qui n'est pourtant pas sanctionné par des obligations formelles.

2. Il n'y a pas de villages ; chaque homme s'établit dans une enceinte fortifiée et défendue par des sentiers piégés. Il y construit une maison pour chacune de ses femmes, une autre pour lui-même et ses filles, parfois une maison à ignames et une maison *tamberan* pour l'initiation de ses fils.

3. *Op. cit.*, p. 132.

4. *Op. cit.*, p. 155.

5. *Op. cit.*, p. 133-134.

prohibitions. »¹ Très tôt, en réponse à ces frustrations et à ces inhibitions se développe chez l'enfant une agressivité exacerbée. L'enfant croît dans un climat d'hostilité et de violence ; la rivalité entre les parents se perpétue et se renforce dans la rivalité entre le fils et le père, et entre le fils et la sœur.

De tels processus d'acculturation et les conditions de vie suscitent « un idéal de caractère... violent, compétitif, agressivement sexué, jaloux, prompt à ressentir et venger les insultes, se plaisant à l'exhibition, l'action et la lutte. »²

Un tel type d'acculturation, qui se fait directement des parents aux enfants, détermine l'intériorisation d'une image parentale précise et des sanctions, et favorise ainsi la formation de forts sentiments de culpabilité. Une telle structure caractérielle est d'une part adaptée au procès social, en ce sens qu'elle arme l'individu de la violence nécessaire à sa survie, mais d'autre part, même si les conditions de l'existence ne déterminaient pas l'individu à transgresser les normes de sa société, la forte agressivité, suscitée par les frustrations qui s'imposent au cours du procès d'acculturation, serait capable à elle seule, par la violence qu'elle développe, de faire naître les sentiments de culpabilité qui empêchent une bonne intégration du « moi »³. Dans le déroulement quotidien du procès social surviennent des situations qui mettent cette structure dans une situation très critique ; c'est ainsi que, en plus du conflit constant entre les normes idéales et les pratiques réelles, la grande susceptibilité et les forts sentiments de possessivité des Mundugumor sont constamment heurtés par les événements de la vie réelle. En concordance avec les contradictions du procès social, l'équilibre instable de structures caractérielles mal intégrées est sans cesse menacé.

Cette analyse pose tout de suite la question de la survie de la société dans de telles conditions. Margaret Mead pose explicitement cette question, et elle y répond de deux façons. Tout d'abord : « pour comprendre comment la société peut exister avec tant d'hostilité et de méfiance mutuelle entre les hommes de la même parenté et si peu de structure sur lesquelles puisse s'appuyer la coopération, il est nécessaire de prendre en considération la vie économique et la vie cérémonielle »⁴. En ce qui concerne la vie cérémonielle, l'auteur fait surtout allusion à l'action stabilisatrice des « big men » qui, quoiqu'ils entretiennent la violence et la compétition en accaparant les femmes, constituent un des rares facteurs du minimum de cohésion de la société ; comme pour

1. *Op. cit.*, p. 142.

2. *Op. cit.*, p. 158.

3. Nous prenons pour principe qu'une des principales sources de l'anxiété est constituée par ces sentiments de culpabilité, et que toute agressivité est l'expression d'une frustration antécédente.

4. *Op. cit.*, p. 132.

beaucoup des processus de la société mundugumor, leur rôle est ambivalent : à la fois facteur de dissolution et de cohésion sociale. Le premier de ces deux facteurs, la vie économique, nous semble beaucoup moins convaincant. Certes la base de la subsistance alimentaire est riche et amplement suffisante, certes cette abondance et la facilité des processus d'acquisition n'imposent pas des rapports de production de large coopération, et permettent l'autarcie familiale de l'économie et l'individualisation extrême des tâches. Mais on comprend mal pourquoi Margaret Mead écrit que « la compétition économique ne joue pas un grand rôle »¹, alors que par ailleurs elle dit que cette compétition porte surtout sur les femmes, et que l'économie repose en fait sur le travail des femmes ; la compétition pour les femmes porte en fait tout autant sur les services économiques que sur les services sexuels.

Margaret Mead rend aussi compte de la survivance de la société mundugumor précisément par le type le plus courant de ses déviants : « ceux-ci, écrit-elle, sont les hommes qui rendent possible la continuation de la société »² ; elle les qualifie de « rêveurs éveillés », parce qu'ils justifient leur désadaptation à la violence et à l'agressivité par une référence aux anciennes normes ; « grâce à ces hommes, un certain nombre de règles sont respectées, et sont ainsi transmises à la génération suivante : dans quelques familles les sœurs sont divisées entre les frères avec égalité, les morts reçoivent des funérailles, les enfants sont nourris. »³ Aussi efficace est le rôle qu'ils jouent dans le maintien de la cohésion du groupe en se retirant de la compétition pour les femmes (ils acceptent d'épouser des veuves ou des filles qui, de notoriété publique, ne sont plus vierges), pour les honneurs et le prestige (ils acceptent des rôles de suiveurs), — et dans l'appui qu'ils donnent à leur jeune parenté, recueillant dans leur « compound » leurs neveux, nièces et cousins qui ont fui le toit paternel. Tel était Kalekumban, « qui avait recueilli une douzaine de ses jeunes parents masculins »⁴.

« Un homme non violent gardera ses fils avec lui et leur parlera de ces temps où les gens respectaient les règles, où les gens se mariaient correctement, et où il n'y avait pas d'irrégularités... où les pères aimaient leurs enfants, et où les fils prenaient soin de respecter les petits rituels qui préservaient la vie de leurs pères. » Margaret Mead pense qu'il y a de grandes présomptions pour qu'il en ait été ainsi autrefois, sans pouvoir préciser si cette période « où la société mundugumor était moins dévastée par la violence » est relativement récente ou éloignée.

Mais si d'une part les déviants permettent à la société de continuer à vivre, d'autre part ils jouent aussi dans le procès social un rôle de

1. *Op. cit.*, p. 133.

2. *Op. cit.*, p. 159.

3. *Ibid.*

4. *Op. cit.*, p. 159-160.

désorganisation : « ce rêve éveillé [qu'est la référence au passé] est probablement un véritable handicap pour la société. Il empêche les jeunes gens de s'adapter d'une façon réaliste aux conditions réelles, et de formuler de nouvelles normes qui conviendraient à ces conditions. Il paralyse par un élan stérile vers le passé l'attention de ceux qui sont les plus respectueux de la loi, et il donne à tout le monde un sentiment de culpabilité... Les vieilles règles de résidence, les anciens échanges de femmes étant définitivement morts, de nouveaux pourraient être élaborés. Tout cela les rêveurs éveillés mal adaptés l'empêchent : trop faibles, trop inefficaces, trop mal placés pour avoir beaucoup d'influence dans l'information de la société présente, ils ne servent qu'à en brouiller encore le procès. »

Ici encore il s'agit d'un procès profondément contradictoire ; ces déviants suscités par les contradictions insurmontables de leur société permettent à celle-ci de survivre, mais l'empêchent en même temps d'inaugurer une normalité nouvelle.

Parmi les autres types de déviants sont comptés « ceux qui sont tellement violents que même les standards mundugumor n'ont pas de place pour eux »¹. Impliqués dans des querelles interminables, ils sont finalement tués par la coalition de leurs ennemis, ou conduits à se suicider en réponse à l'échec ou à l'injure.

Margaret Mead décrit ensuite un type de déviant dont elle a rencontré un seul exemplaire dans le groupe où elle avait séjourné. Ombléan, tel est le nom du sujet, était comme les déviants du premier type, « sans violence, coopératif, et réceptif »². Comme ceux-ci, il donne refuge à une foule de parents qui sont venus vivre dans son « compound » fuyant qui un époux, qui un père. De même il travaillait, « cultivant des ignames et des sagoutiers, et chassant pour nourrir sa maison »³. Mais, ajoute l'auteur, « il était trop énergique et intelligent pour se réfugier dans le rêve éveillé. Au lieu de cela il étudiait sa société, apprenait chaque règle et chaque échappatoire par lesquelles l'intelligence pouvait avoir raison de la force brutale... Son éloignement de toutes les motivations courantes dans sa société avait aiguisé son intelligence, déjà supérieure, à un point rarement atteint dans une culture homogène⁴. Il devait dépenser ses splendides dons d'intelligence à circonvenir une société dans laquelle il ne se sentait spirituellement pas chez lui »⁵. En fait, il adopte vis-à-vis de sa société une attitude de critique déjà sociale (et aussi psychologique, en ce qui concerne les

1. *Op. cit.*, p. 163.

2. *Op. cit.*, p. 160.

3. *Op. cit.*, p. 161.

4. La distinction entre sociétés homogènes et sociétés hétérogènes ne semble pas, du moins ici, très significative.

5. *Op. cit.*, p. 161.

motivations de ses contemporains), à tel point que Margaret Mead écrit : « Il était l'informateur le plus intelligent que nous ayons jamais eu, si capable d'analyse et de réflexion que, pour éviter la monotonie et les répétitions, il discutait avec M. Fortune du fonctionnement réel de la société, et, avec moi, de son fonctionnement théorique. »¹ Certes cette attitude critique s'arrête à un effort raisonné pour acquérir le contrôle du procès social en dehors des moyens habituels, et ne va pas jusqu'à la mise en question radicale des fondements de l'état social présent ; mais les distances, le recul qu'il prend à l'égard de sa société lui en font prendre le chemin. Il ne faut pas oublier non plus que ce n'est que depuis très peu de temps que cette société est entrée en contact avec les œuvres coloniales de la société industrielle : l'occupation militaire, l'interdiction de la guerre, de la chasse aux têtes, de l'anthropophagie et de certains rites de funérailles comme les exhumations, les tribunaux civils, les amendes, les peines d'emprisonnement, les réquisitions et les impôts ; bien plus, à l'époque où Margaret Mead enquêtait, les Mundugumor n'étaient encore entrés en contact ni avec les missionnaires ni avec les plantations, l'économie marchande et le salariat. La pacification de la région ne datait pas de plus de trois ans, et nous trouvons très significatif que ce soit précisément Ombléan qui soit le *luluai* de sa communauté (c'est-à-dire le représentant de sa communauté auprès de l'administration, appointé par celle-ci).

Ainsi le déviant pour être compris nécessite non seulement l'analyse de type synchronique qui met en évidence les configurations, les structures caractérielles, les systèmes de valeurs par rapport auxquels il occupe une situation oppositionnelle, marginale ou atypique, mais aussi l'analyse de type diachronique — que Margaret Mead voudrait réserver aux sociétés hétérogènes, aux cultures de la civilisation industrielle — non seulement au niveau du contact de culture, mais dans le cadre de l'évolution autonome de la société indigène avant même le contact avec la colonisation. C'est vrai pour les Tchambuli, ces agriculteurs élémentaires dont on peut dire qu'ils ont mal tourné. C'est vrai aussi pour les Mundugumor : ils sont manifestement très mal adaptés à leur environnement géographique ; leur territoire est coupé en deux par la rivière Yuat, et ils atteignent un niveau très bas dans la maîtrise des techniques qu'on rencontre chez les autres populations riveraines de fleuves ou de lacs. Ils avaient le plus grand mal à traverser le Yuat. La tribu primitive s'était trouvée coupée en deux groupes entre lesquels l'échange des femmes s'était considérablement ralenti, et qui se considéraient de plus en plus comme des étrangers, ou des ennemis. Une simple modification de l'environnement géographique suffit donc à scinder en deux parties hostiles une société dont le niveau

1. *Op. cit.*, p. 161.

de cohésion était extrêmement bas. C'est dans cette perspective qu'il faudrait comprendre les déviants, tout autant que dans les conditions psychologiques — ou psycho-sociologiques — de leur genèse.

La société manus offre justement l'exemple d'une société où une forte discontinuité de l'acculturation produit chez ses membres une « déviance latente », où le contact avec la colonisation a fait disparaître certaines des conditions nécessaires à l'intégration des jeunes hommes dans la société, et leur a donné en même temps les éléments, en concordance avec leurs expériences infantiles, qui leur permettront de promouvoir une normalité nouvelle.

Margaret Mead nous décrit la société manus comme « un bague économique »¹ où hommes et femmes s'épuisent dans l'acquisition, la fabrication et l'accumulation de quantités énormes de valeurs et de marchandises qui sont investies dans des échanges de caractère hautement compétitif, dont l'importance quantitative est le seul critère du statut social et constitue la seule forme de contrôle du procès social. Du point de vue qui nous intéresse, une telle accumulation ne se distingue des formes du capitalisme financier, tel qu'il a pu exister en Europe aux débuts de la Réforme, que par le fait qu'elle n'est pas cumulative, mais consomptive². Elle met en jeu les mêmes structures caractérielles : la personnalité manus est largement comparable au « caractère puritain » : même intériorisation des sanctions, même attitude inhibée à l'égard de la sexualité (les relations sexuelles sont dans la plupart des cas considérées comme un péché), même dévalorisation de la sexualité qui est considérée « comme une excréation partagée »³, même « compulsion interne » au travail, même sentiment du péché sexuel et du péché économique. Ces péchés sont sanctionnés par le « Sir-Ghost » familial qui les punit, le péché sexuel par la maladie et la paresse, le péché économique, par l'échec des entreprises et des investissements. La seule différence importante réside dans les réactions à l'incertitude du marché, le caractère puritain y réagissant par la théorie de la prédestination, et les Manus par la défenestration du crâne du « Sir-Ghost » ; cette différence tient peut-être au fait que le caractère manus, tout en étant puritain, est peu « autoritaire » au sens que donne Fromm à ce terme⁴.

Or l'acculturation présente de nombreux aspects qui sont en contradiction avec les exigences de ce procès d'accumulation compétitive, compulsive et sanctionnée par le surnaturel. Les enfants, acquérant

1. « An economic Treadmill », tel est le titre du troisième chapitre de *New Lives for Old*.

2. Autres différences : la technologie manus est au niveau du néolithique ; il n'y a aucune organisation politique unificatrice ; la densité démographique est incomparable.

3. *Male and Female*, New York, New American Library.

4. *Fear of Freedom*.

très tôt la maîtrise des techniques de locomotion, forment des bandes d'âge non formelles, où règnent des rapports de coopération, qui sont tout à fait étrangères aux préoccupations économiques et religieuses des adultes, et sur lesquelles ces derniers sont incapables d'exercer quelque contrôle disciplinaire.

Se pose alors « une question centrale » : comment « des enfants insubordonnés sont-ils transformés en adultes qui... poursuivront des buts semblant n'avoir eu aucune préfiguration dans leur expérience infantile ? »¹

La seule forme de discipline sociale qui soit imposée aux enfants est un respect inconditionnel de la propriété privée, mais, assez paradoxalement, sans qu'il soit fait appel à l'intériorisation des sanctions et aux sentiments de culpabilité. Par contre les attitudes inhibées envers la sexualité sont imposées de très bonne heure par les réactions de gêne et de honte que suscitent les premières manifestations d'exhibitionnisme sexuel de l'enfant ; bien que cela se fasse d'une manière non formelle, ces modes de réaction à tout ce qui touche la sexualité s'appuient sur l'intériorisation des sanctions.

C'est que paradoxalement, en contradiction avec l'autonomie et l'indépendance disciplinaire de ces bandes d'âge non formelles, l'acculturation se fait directement des parents aux enfants, et aboutit ainsi à l'intériorisation d'une image parentale précise, à l'intériorisation des sanctions donnant les conditions d'émergence d'une anxiété qui n'apparaît pas du tout au niveau des enfants, mais sur laquelle s'appuiera, sous forme de sentiments d'obligation morale, l'intégration de l'adolescent à sa société.

Signalons enfin que cette identification est extrêmement spécialisée, et porte à peu près exclusivement sur la personne du père², qu'il s'agisse de la fille ou du garçon.

Voyons maintenant comment se fait l'intégration de l'individu à sa société ; le processus s'opère très différemment dans le cas des filles et dans celui des garçons.

Les filles, dès qu'elles sont fiancées (vers l'âge de 6-7 ans), se voient forcées de respecter rigoureusement le tabou d'évitement vis-à-vis de la parenté masculine de leur jeune fiancé. Elles cessent de ce fait de se joindre à leur groupement d'âge et d'accompagner leur père, de peur de rencontrer quelque parent de leur fiancé ; de plus en plus elles sont recluses dans la maison familiale, astreintes à des besognes domestiques et à la confection des nattes, *tapa*, colliers de dents de chien qui constitueront la dot.

Très tôt elles s'aperçoivent qu'elles ont « fait la mauvaise identi-

1. *New Lives for Old*, p. 138.

2. *Growing up in New Guinea*, New York, New American Library, 1951.

fication »¹ ; mais il est trop tard pour s'identifier à la mère. Donc une première et précoce discontinuité apparaît déjà dans l'acculturation de la fille ; cela veut dire aussi que l'intégration de celle-ci au monde des adultes commence plus tôt que pour les garçons, mais pas nécessairement que cette intégration s'opère dans des conditions meilleures que pour les garçons. L'observance de tabous d'évitement oblige la fille à connaître plus tôt la structure de la parenté de sa communauté ; sa réclusion la met au contact des préoccupations religieuses et économiques des adultes, et elle accède aux dernières d'une façon tout à fait pratique dans la mesure où elle est effectivement intégrée au procès de la production des biens-monnaies. Elle est aussi intégrée très tôt au système de valeurs puritaines, en ce qui concerne la sexualité, par l'attitude que suscitent ses premières menstrues interprétées comme un signe d'impureté qui devra être soigneusement caché par la suite². Mais on doit remarquer que si l'intégration est plus précoce, les frustrations qu'elle entraîne sont rarement compensées par des satisfactions, même symboliques. Et on doit ajouter que l'épreuve du mariage est aussi pénible pour les filles que pour les jeunes hommes, dans la mesure où elles entrent dans une famille qui leur est totalement étrangère, où tout le monde leur est hostile, à commencer par leur jeune époux, et où elles seront accablées par des tâches domestiques et économiques.

Pour les garçons, le moment de discontinuité critique n'intervient que beaucoup plus tard, au moment de leur mariage ; à ce propos on peut constater qu'il y a moins de différences entre des garçons de 6-7 ans et des jeunes hommes non mariés de 20 ans, qu'entre ces derniers et un homme de 20-22 ans nouvellement marié ou n'importe quel autre adulte. En effet les jeunes gens sont tout aussi étrangers, au procès de la production et aux préoccupations de leurs aînés que les tout jeunes garçons ; la seule différence est que les jeunes gens éprouvent une forte anxiété suscitée par le sort qui les attend : la perte de leur liberté et l'enchaînement au « baigne économique ». Leur mode organisationnel est tout aussi informel, coopératif et autonome que celui des jeunes garçons. Leur non-participation aux activités conférant du prestige, et la menace d'être réduit dans un proche avenir à un état de dépendance économique sont compensées par des manifestations organisées d'agressivité et leur grande liberté sexuelle : ils organisent des expéditions guerrières contre les Usiaï, leurs voisins

1. A l'exception des cas où le père est un individu effacé ou faible d'esprit, et où c'est la mère qui contrôle effectivement le ménage.

2. Récemment encore, même les hommes qui avaient voyagé, servi sur les bateaux, dans les plantations, dans la police, et savaient qu'en général les menstrues obéissent à une périodicité mensuelle, affirmaient que les femmes manus n'en étaient affectées qu'une seule fois dans leur vie, au moment de la puberté (où précisément elles sont l'objet d'une reconnaissance formelle).

habitant la brousse, de chez lesquels ils ramènent des trophées de têtes, et des femmes qu'ils réduisent à la prostitution dans leur maison des célibataires.

Quelles voies sont empruntées pour intégrer ces jeunes gens au « baigne économique » ? Tout d'abord, si la perspective de leur mariage les effraie, ils savent aussi que l'existence de célibataire est encore plus misérable. « Les hommes sans femmes sont des hommes sans statut »¹. En outre cette intégration s'appuie sur les sentiments de culpabilité : quand le jeune homme se marie, le plus souvent son père est mort et c'est un de ses oncles qui finance son mariage² ; la nécessité de le rembourser joue un grand rôle dans cet enchaînement au travail. Quant à son arrogance de jeune homme, elle disparaît complètement et est remplacée par la honte d'avoir des dettes³. Enfin, même s'il use sans scrupule des femmes usiaï forcées à la prostitution, son attitude envers la sexualité en ce qui concerne les femmes de son groupe est radicalement différente, empreinte de gêne et d'embarras, de telle sorte qu'un jeune homme n'osera plus dire un mot dans une discussion où le nom de sa fiancée — qu'il n'a d'ailleurs jamais vue — est prononcé. Ainsi, lorsqu'il s'agit de son avenir d'homme marié (par exemple de savoir où il habitera), il accepte toutes les solutions sans aucune objection.

C'est donc par une véritable crise de la personnalité que passent les jeunes Manus nouvellement mariés, et l'on comprend qu'une telle société « puisse produire dans ses membres une 'déviance latente' qui ne soit pas le produit d'une déviance innée du tempérament, mais qui est le sous-produit de la totalité du système de formation du caractère... »

Effectivement chacune des catégories sociales, sexuelles, ou d'âge — en dehors des quelques entrepreneurs qui ont réussi à prendre le contrôle des financements — semble être désadaptée par rapport au système de valeurs contradictoires de la société manus. Le contact de cette société aliénée avec les œuvres coloniales des sociétés industrielles a transformé ces déviants latents en déviants de fait, qui ont actualisé la normalité nouvelle dont ils étaient les porteurs en transformant leur société.

Comment cette transformation s'est-elle produite ? C'est ce qu'on

1. *New Lives for Old*, p. 145.

2. Même si le père est encore vivant il n'est pas capable de financer le mariage à lui tout seul, et il doit faire appel à sa parenté.

3. Cette situation lui est d'autant plus insupportable qu'il vit en général dans le fond de la maison de son créancier (puisque lui-même ne possède pas de maison) qu'il pêche pour ce créancier avec des instruments qui ne sont pas les siens. En un mot il doit se marier, mais ni psychologiquement ni matériellement il n'est prêt pour ce nouveau mode d'existence.

4. *Op. cit.*, p. 156.

voudrait examiner brièvement maintenant. Il est certain que la sécurité apportée par l'interdiction de la guerre a élargi les possibilités d'échanges commerciaux des « entrepreneurs ». Au contact des Blancs, et dans le brassage de tribus dont leur demande de main-d'œuvre a été l'occasion, la création d'une lingua franca, le pidgin, a joué un rôle semblable. En même temps l'interdiction de la guerre et de la prostitution privait les jeunes hommes de compensations et accentuait ainsi leur désadaptation, rendant encore plus difficile leur intégration dans la société. Mais, tout en les privant de ces activités compensatrices traditionnelles, la colonisation leur offrait des conditions d'existence qui se trouvaient en continuité avec l'apprentissage, les expériences et les formes d'organisation des groupes d'enfants.

C'est ainsi que les jeunes Manus acquièrent très vite la réputation d'être d'excellents marins et mécaniciens. Leur aptitude à saisir des processus mécaniques devrait être mise en rapport avec une maîtrise très précoce des techniques de locomotion, avec le réalisme de la pensée infantile¹, et enfin avec certaines modalités des formes de l'apprentissage : le langage, par exemple, s'apprend moins à titre de signifiant qu'à titre de simples mécanismes vocaux ; le pidgin s'apprenait aussi de cette façon de telle sorte que lorsque le jeune Manus s'en allait avec le recruteur, il savait parler le pidgin mais n'était pas capable de le comprendre.

Les Manus firent aussi d'excellents miliciens (« police boys ») ; le même type de compréhension pragmatique semble exister en ce qui concerne la réalité sociale. Les aptitudes à s'organiser d'une façon autonome qui prévalent dans les bandes d'enfants se développent en véritable habileté à manœuvrer les formes sociales. « Apprendre à devenir un agent de police signifiait en 1928 apprendre à manipuler un système et à juger rapidement quand on pouvait abuser du pouvoir et quand on devait lui obéir. »² Dans la même perspective, l'administration et les colons appelaient les Manus des « avocats de brousse » (bush lawyer). En un mot on pourrait parler d'une mentalité procédurière, et dans un sens non péjoratif. C'est ainsi que la grève indigène de Rabaul, en 1929, organisée précisément par les miliciens manus, fut un échec surtout parce que les Manus avaient saisi la grève uniquement comme procédure (qu'ils avaient d'ailleurs remarquablement organisée) sans saisir sa signification d'épreuve de force.

D'autre part le pidgin n'est pas seulement l'instrument de l'extension des échanges et des entreprises financières de la vieille société,

1. La première enquête de Margaret Mead chez les Manus avait pour programme la vérification du postulat psychologique admettant que la pensée de l'enfant se déroule naturellement sur un mode imaginaire. Au contraire les jeunes Manus montraient une pensée extrêmement réaliste dans leurs dessins, dans les histoires qu'ils inventaient, etc.

2. *Op. cit.*, p. 81.

il constitue aussi l'introduction du premier élément d'universalité, sous forme d'unification linguistique, dans la poussière des particularismes tribaux. L'attitude des colons, des missionnaires et de l'administration joue aussi un rôle unificateur ; ainsi pour eux le terme Manus englobe toutes les populations des îles de l'Amirauté ; en confondant ainsi des ethnies aussi différentes que les Manus proprement dits, les Usiai et les Mantankor, ils créent entre ces jeunes déracinés des liens de solidarité qui prennent la place des vieux antagonismes.

Pourtant en 1929 la vieille société n'était pas sérieusement menacée, un cérémonial nourricier réintégrait le jeune homme à son retour dans sa société. Bien plus les « big men » tentèrent de faire à leur profit quelques changements culturels tels que la conversion au catholicisme ; ils y étaient surtout intéressés parce que les missionnaires apprenaient à lire, à écrire et bien plus à compter, car « les Manus combinaient une aptitude à manier de très grands nombres avec une absence totale de méthode pour tenir des comptes »¹.

Pour Margaret Mead l'histoire manus ne commence qu'à la fin de la guerre, dans le contact avec un million d'hommes de l'armée américaine en stationnement dans les îles de l'Amirauté. Que ce contact ait été décisif dans la transformation de la société manus, cela est certain dans la mesure où ce contact apporta des conditions qui étaient très différentes de celles données dans le contact avec les œuvres coloniales des sociétés industrielles. Il semble que Margaret Mead considère ce contact avec l'armée américaine comme équivalant à un contact avec la totalité de la société industrielle. Certes l'armée américaine, par son volume, par son équipement matériel ultra-moderne, par son confort, est à certains égards bien plus représentative de notre société qu'une société coloniale. Mais à un autre point de vue elle est beaucoup moins représentative ; en effet elle dissimule un aspect essentiel du procès social, les rapports de production eux-mêmes, alors que les œuvres coloniales de notre société les représentent clairement, en instaurant le système du salariat et une économie marchande sur une base fiduciaire dans une société où ces phénomènes n'existaient pas. À cet égard les rapports qui s'établirent entre indigènes et soldats reposaient plutôt sur un échange de services (exemple : travaux ménagers d'entretien contre des conserves, des couvertures, du matériel), au lieu de reposer sur un travail payé par un salaire. Mais surtout les biens reçus en échange de ces services étaient disproportionnés par rapport aux salaires que les colons et l'administration étaient disposés à payer.

Aussi, après le départ de l'armée américaine, naquirent divers mouvements messianiques qui se traduisaient par la destruction massive des biens, et l'attente de cargos chargés des instruments de la

1. *Op. cit.*, p. 93.

puissance des sociétés industrielles : les machines. Ces cultes du Cargo affectèrent toute la Mélanésie et en général aboutirent à une désorganisation plus profonde des sociétés indigènes. Chez les Manus, le culte du Cargo, contemporain de quelques mouvements dissidents, de la part des jeunes gens¹, porta un dernier coup à la vieille société, et permit à ces jeunes gens de réaliser un procès social dont ils portaient en eux-mêmes la normalité.

Groupés autour d'un leader — qui n'était pas lui-même Manus mais Mantankor — ils transformèrent leur société depuis ses manifestations écologiques jusqu'aux modalités des rapports interpersonnels. Alors qu'autrefois ils vivaient dans des maisons peu ouvertes sur l'extérieur, construites sur pilotis dans les lagunes, ils s'établirent sur la terre ferme, dans des maisons largement ouvertes sur l'extérieur, construites sur le sol ou légèrement surélevées, pourvues de véranda de style colonial et disposées selon un plan géométrique. Autrefois ils défendaient jalousement leurs privilèges de pêcheurs contre les Usiaï avec lesquels ils entretenaient des relations ambiguës de commerce et de guerre ; aujourd'hui non seulement les nouveaux villages comprennent et des Manus proprement dits et des Usiaï, mais encore les Manus se sont mis à pratiquer l'agriculture sous la direction des Usiaï, et ils leur ont offert de participer à leurs activités de pêche. Autrefois la production était individualiste et compétitive² ; maintenant au contraire les rapports de production s'orientent dans un sens coopératif et collectif. Les rapports interindividuels ont considérablement évolué : les attitudes puritaines vis-à-vis de la sexualité ont disparu, les femmes ont été émancipées et ne sont plus considérées comme impures³ ; les relations sexuelles sont considérées comme un plaisir, non plus comme une nécessité honteuse. Enfin à la structure politique non formelle de la vieille société et à la modalité du contrôle social par le contrôle des investissements financiers, les Manus ont tenté de substituer des institutions, des organisations politiques formelles inspirées des institutions des démocraties bourgeoises⁴.

Dans cette transformation radicale de la société les déviants ont joué un rôle de tout premier plan et ce fait justifie déjà l'analyse des

1. Beaucoup de jeunes gens ne voulaient plus payer pour se marier ; certains même, avant l'explosion du culte du Cargo, tentèrent de former une communauté en dehors des villages traditionnels.

2. Par exemple la pêche autrefois était solitaire.

3. Ce sont justement les femmes qui constituent l'élément désadapté dans les pratiques de la « voie nouvelle » ; on leur a bien dit qu'elles étaient émancipées, mais elles n'en ont jamais fait l'expérience pratique : ce ne sont pas elles qui sont allées travailler dans les plantations, dans les villes et sur les navires des Blancs, livrées à elles-mêmes ; ce ne sont pas elles non plus qui ont vu au cinéma la valorisation sentimentale des rapports sexuels.

4. D'ailleurs la situation de division de la société en classe n'existant pas, ces institutions ne trouvaient pas la base de leur fonctionnement normal ou habituel dans notre société.

phénomènes de déviance dans une perspective historique, — ou diachronique, pour utiliser le vocabulaire de Margaret Mead. Mais même dans les cas où le déviant ne semble pas jouer de rôle décisif dans le procès social, qu'il s'agisse du maintien de sa cohésion¹, de sa désorganisation² ou de sa transformation³, une analyse historique des phénomènes de déviance semble opportune ; et particulièrement dans des sociétés primitives qui sont entrées en contact avec la civilisation occidentale. C'est ainsi que les types de déviantes samoanes dont on s'est occupé au chapitre précédent se comprennent beaucoup mieux si on les replace dans la perspective historique du contact de la culture samoane traditionnelle avec la société industrielle.

Ce contact de culture a été particulièrement heureux, en éliminant de la société samoane diverses conditions qui peuvent être considérées comme favorables à l'émergence de personnalités déviantes, et en ne retenant des œuvres coloniales de la société industrielle que les éléments qui s'adaptaient à cette évolution. En effet « la culture samoane, avant l'influence des Blancs, était moins souple et traitait avec moins de douceur l'individu aberrant »⁴.

De notre culture matérielle les Samoan ont adopté quelques instruments et quelques techniques : la machine à coudre, les ustensiles de cuisine en fer, les outils de métal, les allumettes et les lampes à pétrole. Ils se procurent ces biens et paient leurs impôts avec l'argent qu'ils gagnent en vendant leur copra à l'administration. En même temps ils n'ont pas abandonné leurs techniques primitives : n'importe quelle femme sait encore faire le *tapa* et tresser des nattes ; n'importe quel homme sait encore faire du feu avec le bâton et la planchette traditionnels.

« Ces influences nouvelles ont émoussé les dents de la vieille culture. Le cannibalisme, la guerre, la vendetta, le pouvoir de vie et de mort du *Matai*... ont disparu »⁵ ; l'administration et les Missions ont fait disparaître les vieilles pratiques de la cérémonie de défloration publique de la mariée, et l'ancien système des sanctions : destruction de la propriété pour les chefs de maison délinquants ; pour les filles délinquantes (délinquance sexuelle) et pour les femmes adultères, le rasage de la tête et une bastonnade pouvant aller jusqu'à la mort. Enfin l'hygiène et un service médical bien développé ont fait disparaître les épidémies et les maladies endémiques.

D'autre part « l'instabilité économique, la pauvreté, le salariat, la séparation du travailleur de sa terre et de ses outils, ... l'abolition

1. Comme chez les Mundugumor.

2. Comme chez les Tchambuli et aussi, pensons-nous, chez les Arapesh.

3. Comme chez les Manus.

4. *Coming of Age in Samoa*, p. 176.

5. *Op. cit.*, p. 178.

des loisirs, la tyrannie d'une administration bureaucratique... n'ont pas encore envahi une île qui ne possède pas de ressources dignes d'être exploitées »¹.

Non seulement le contact entre la culture samoane et celle de notre société a été sélectif, mais encore la culture samoane a complètement transformé certains secteurs de la pensée religieuse occidentale². C'est ainsi que, par la formation de missionnaires indigènes, « la doctrine et les principes moraux austères d'une secte religieuse britannique » ont été transformés en une sorte de fidéisme naturaliste, et que l'expérience religieuse, sous la forme — pour les filles — de la scolarité et de la vie dans la maison du pasteur, a perdu tous les caractères d'une expérience mystique pour prendre ceux d'une simple expérience sociale.

C'est dans cette perspective, d'autant plus que la petite île de Taū est un des secteurs des Samoa les moins touchés par la culture occidentale, qu'il faut comprendre les déviantes samoanes. Les délinquantes sont certes le produit de leur société, mais pas au même titre que les déviants tchambuli, mundugumor ou manus, ou même arapesh. La déviance dans la société arapesh constitue une menace constante de l'équilibre et de la cohésion du groupe déjà précaires ; dans la société samoane les délinquantes sont absorbées par la stabilité et l'homogénéité du groupe. D'ailleurs ces deux facteurs ne se déterminent-ils pas mutuellement ? De même, alors que les rêveurs éveillés, mundugumor assurent un minimum de stabilité à leur société et lui permettent de subsister sous ses formes incohérentes, les « church members » samoanes n'ont pas de rôle équivalent dans leur société. Elles ne jouent pas non plus un rôle révolutionnaire, comme les jeunes Manus, parce que leur société ne porte pas en elle de contradictions majeures, et parce qu'elle a déjà fait depuis longtemps les adaptations nécessaires à la culture coloniale.

Alors que, dans les autres sociétés, l'analyse de la personnalité déviante ouvre des perspectives qui nous font sortir du simple conflit de l'individu avec sa société, il ne semble pas que ce soit le cas pour les déviantes samoanes, en particulier dans la petite île de Taū.

CONCLUSION

Nous ne pensons pas pouvoir conclure cet exposé autrement qu'en posant une série de questions auxquelles nous ne sommes pas en mesure

1. *Ibid.*

2. *Op. cit.*, p. 174.

d'apporter une réponse définitive. Cette incertitude se justifie dans la mesure où les phénomènes de déviance dans les sociétés non industrielles n'ont jamais fait l'objet d'études systématiques. Margaret Mead, qui, dans *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, consacre un chapitre théorique au déviant, aborde ces phénomènes d'un point de vue partiel à trop d'égards.

Une première limitation vient du fait que Margaret Mead situe le déviant dans la perspective de ses préoccupations majeures : les phénomènes de masculinité et de féminité, et leurs interprétations divergentes selon les cultures en ce qui concerne les rôles parentaux et les rôles sexuels¹. Certes les rapports qui s'établissent entre hommes et femmes peuvent être considérés comme la reproduction des rapports de production — ou d'exploitation — qui sont propres à une société donnée ; mais encore faudrait-il se référer à ces rapports².

Une seconde limitation vient de ce que Margaret Mead s'attache à saisir la personnalité déviante surtout en ce qui concerne l'analyse de ses conditions de formation. On a déjà fait la critique de la tentative d'expliquer le déviant par le tempérament³ ; même si l'on fait abstraction de ce qui nous semble être un non-sens, un tel point de vue reste limité par la perspective trop étroite de l'acculturation. D'ailleurs lorsqu'elle, quittant cette perspective, Margaret Mead entend relier le déviant au procès total de la société à laquelle il appartient, ou bien elle tombe dans une ambiguïté : elle le définit comme le produit « de l'influence contradictoire d'une situation culturelle hétérogène »⁴, mais d'une part dans son analyse concrète de la société tchambuli elle montre bien que le déviant est le produit des contradictions du procès social, et d'autre part elle considère par ailleurs⁵ que seule la société industrielle — et particulièrement la société américaine — est une société hétérogène (les sociétés non industrielles correspondant à des sociétés homogènes où il n'existe pas de conflits entre les systèmes de valeurs). Ou bien elle réintroduit le point de vue partiel (et donc abstrait) du processus d'acculturation, lorsque, introduisant la notion de déviance latente, elle la considère comme le produit d'une contradiction successive entre les processus d'acculturation et le procès social, et non pas comme une contradiction simultanée dans la totalité du procès social lui-même où il faut bien inclure les processus d'accultu-

1. Cf. *Male and Female*, *op. cit.*

2. C'est ce qui pourrait être fait dans une perspective marxiste.

3. On peut d'ailleurs trouver dans d'autres textes de Margaret Mead le fondement de cette critique : par exemple dans « The Concept of Culture and the Psychosomatic Approach », in : *Personal Character and Cultural Milieu*, ed. by Douglas-G. HARING, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1949.

4. *Sex and Temperament*..., p. 197.

5. Dans ses deux articles déjà cités : « Character Formation and Diachronic Theory » et « Social change and Cultural Surrogates ».

ration si on veut les comprendre. Toutefois cette notion de déviance latente est du plus grand intérêt, car elle désigne les mêmes phénomènes que le concept d'aliénation, dans le sens d'un procès qui socialise et désocialise simultanément. Il est vrai aussi que l'expression « latente » tend à déréaliser le conflit, que le terme d'aliénation explicite. Le principal mérite de cette notion même si elle n'est pas entièrement satisfaisante réside dans l'usage que Margaret Mead en a fait, montrant dans *New Lives for Old* que les sociétés non industrielles étaient susceptibles d'une analyse en terme d'aliénation.

Enfin ce n'est qu'indirectement que Margaret Mead saisit le déviant dans une perspective dynamique, comme un agent, une force sociale de désorganisation, de cohésion ou de transformation de sa société.

Ceci nous conduit à envisager une troisième limitation. L'hypothèse culturaliste amène Margaret Mead à concevoir les sociétés non industrielles comme susceptibles uniquement d'une analyse synchronique ; elle se prive ainsi de la possibilité de comprendre le déviant dans une perspective historique.

Certes d'un point de vue on peut bien dire qu'il faut concevoir la personnalité comme une totalité, et y inclure la culture, que la culture ne doit pas être comprise « comme extérieure à l'individu »¹ ; ce qui revient à dire que l'individu communique avec sa culture comme une totalité, communique avec la totalité de sa culture², que la personnalité déviante a été établie avec la totalité de sa culture non pas un rapport partiel, mais un rapport différent de celui de la personnalité dite normale. Mais alors comment saisir la différence fondamentale qui nous semble exister entre les déviantes samoanes et les *moetotolo*, entre *Amitoa* et les *alapwen* ou les *alomato'in*, entre la déviance latente de la personnalité *manus* et celle ouverte de ces vagabonds *manus* dont elle dit un mot dans *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*³ ? N'est-il pas possible d'établir une typologie des formes de déviance ? Ne peut-on pas concevoir des formes de déviance institutionnalisées à travers lesquelles la société reconnaît et définit la déviance, et au besoin la réintègre dans le procès social ? Mais ne s'agit-il pas plutôt des attitudes du groupe vis-à-vis des déviants ? C'est que justement ces attitudes semblent jouer parfois un rôle déterminant dans la formation des personnalités déviantes, ou plutôt dans l'assomption de rôles qui désignent l'individu comme un déviant. C'est le cas pour les *alapwen* avec leur double appartenance familiale et, pour les *alomato'in*

1. Art. cit., « The Concept of Culture and the Psychosomatic Approach », p. 594.

2. C'est ainsi que le présente Kardiner.

3. Elle ne les mentionne ni dans *Growing up in New Guinea*, ni dans *New Lives for Old* : ce sont des hommes qui refusent de remplir les obligations économiques, ils sont en général célibataires, et s'ils ont été mariés et ont eu des enfants, ces derniers sont adoptés par d'autres familles.

avec leur maladie de peau ; c'est aussi le cas, quoique d'une façon un peu différente, pour les *moetotolo* dont on a pu rapprocher les conditions de formation de celles des berdaches des Indiens des plaines.

Pour préciser ce dernier point nous voudrions emprunter deux faits ailleurs que chez Margaret Mead : le premier à Eric H. Erikson¹, et l'autre à Claude Lévi-Strauss². Le premier de ces faits se rencontre chez les Yurok. Ce sont des Amérindiens du groupe du Pacifique, cueilleurs, chasseurs de daims et surtout pêcheurs de saumons. Leur univers est dichotomisé, d'une part en structures de configuration tubulaire « à simple vecteur », et d'autre part en structures de configurations en sac « à double vecteur » ; les premières où entrée et sortie se font par des orifices différents sont les structures des choses bénéfiques, telles que la remontée de la Klamath par les saumons, la maison des hommes ou l'ingestion de la nourriture ; les secondes, où entrée et sortie se font par le même orifice, sont les structures des choses maléfiques et impures, telles que la maison des femmes et les rapports sexuels. A cela il faut ajouter une hypervalorisation de la nourriture et des repas. On conçoit que dans ces conditions le vomissement constitue un comportement scandaleux autant parce qu'il est le rejet de la nourriture, si hautement valorisée, que parce qu'il transforme la configuration tubulaire des processus digestifs en configuration en sac ; ce comportement peut aussi être considéré comme une réaction violente contre les processus fortement restrictifs et inhibitifs de l'acculturation yurok : dans tous les cas c'est un comportement déviant. Et précisément ce trait déviant se trouve être en même temps — avec le rêve animalier et l'évanouissement — un critère de sélection des futures shamanes. Ainsi un trait typiquement déviant est réintégré dans le procès social comme facteur de cohésion ; bien plus, l'adolescente sujette à des vomissements accède ainsi à des privilèges exclusivement masculins, tels que résider dans la maison des hommes ou fumer la pipe.

Cl. Lévi-Strauss, à partir d'observations faites par M.-C. Stevenson chez les Zuñi, montre bien comment certains événements suscitent, dans le groupe, des tensions qui sont assez fortes pour déterminer un individu à assumer un comportement — ou plutôt il s'agit ici d'un rôle social — caractéristique du déviant zuñi³. Rappelons brièvement les faits sur lesquels il appuie sa démonstration : une fillette avait été

1. « Childhood and Tradition in Two American Indian Tribes... », in : *The Psychoanalytic Study of the Child*, Morrow, London, vol. I, pp. 315-350.

2. « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, Paris, 1949, n° 41, p. 385-406.

3. La démonstration de Cl. Lévi-Strauss a pour but de montrer comment le sorcier est un facteur de cohésion sociale ; il s'intéresse au sorcier en général, et assez peu à montrer que, dans le cas précis des Zuñi, le sorcier est aussi un déviant.

subitement prise d'une crise nerveuse après qu'un jeune garçon lui eût saisi les mains ; aussitôt l'adolescent est accusé de sorcellerie, et cédant à la pression de ses accusateurs, il finit par admettre qu'il est un sorcier, s'inventant ainsi de toute pièce un rôle qui n'a jamais été le sien. Cet événement s'inscrit dans l'ensemble de faits suivants : entrent en contradiction avec le système « apollinien »¹ et hautement coopératif² des Zuni 1) les attitudes et les comportements compétitifs, dominateurs ou qui tentent de s'exprimer en termes d'implications personnelles, 2) l'agressivité impliquée dans les pratiques de sorcellerie, 3) la crise nerveuse qui est assez courante dans toute l'aire américaine. On a assez fait ressortir par ailleurs³ que les déviants, ceux qui manifestent des attitudes compétitives et dominatrices, sont liés aux pratiques agressives, accusés de sorcellerie, torturés jusqu'à ce qu'ils avouent et finalement mis à mort. Il n'est pas étonnant non plus que la crise nerveuse soit intégrée à cet ensemble pour être surmontée ; et ainsi Cl. Lévi-Strauss peut écrire : « Grâce à lui [l'adolescent en question] la sorcellerie et les idées qui s'y rattachent, échappent à leur mode pénible d'existence dans la conscience, comme ensemble diffus de sentiments et de représentations mal formulés, pour s'incarner en être d'expérience... l'adolescent est parvenu à se transformer de menace pour la sécurité physique du groupe en garant de sa cohérence mentale. »⁴

On se trouve ici en présence de tout un ensemble complexe de faits s'entretenant les uns les autres par réactions circulaires. L'élévation du niveau des tensions (ici la crise nerveuse) est réduite par son intégration dans un ensemble maléfique traditionnel ; cette intégration désigne comme support objectif le déviant, et l'investit de tendances à la domination, à la compétition et à l'agression ; ces dernières constituent à leur tour une menace permanente d'élévation des tensions à l'intérieur d'un groupe qui n'a pas d'autre moyen, pour les résoudre, que d'éliminer physiquement leur auteur en le dénonçant comme sorcier, c'est-à-dire comme personnage, comme rôle traditionnel. Le groupe social donne non seulement les conditions d'une bonne adaptation sociale, mais encore ces conditions constituent en même temps les cadres à l'intérieur desquels une mauvaise adaptation peut se faire. Or ces cadres sont aussi ceux de l'intégration des événements perturbateurs de la vie sociale. Non seulement les sociétés divergent dans leurs attitudes envers leurs déviants, mais ici c'est le groupe social qui crée ses propres déviants.

On a dit tout à l'heure que le déviant saisissait sa culture dans sa

1. Ruth BENEDICT, in : *Patterns of Culture*.

2. Margaret MEAD, in : *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, London, McGraw-Hill, 1937.

3. Précisément dans les ouvrages cités de Ruth Benedict et de Margaret Mead.

4. Art. cit., p. 393.

totalité, mais la façon dont Margaret Mead présente les choses est ambiguë. Par exemple, dans *Sex and Temperament...* elle passe sous silence les *alomato'in* et les *alapwen* de la société arapesh, dont elle parle dans sa monographie. On se croirait autorisé à distinguer alors entre des déviants par rapport aux normes sexuelles et émotionnelles (comme dans le cas d'Amitoa) et des déviants par rapport aux activités économiques comme les *alomato'in* ; en fait on a pu montrer que, si les *alomato'in* étaient irresponsables au point de vue socio-économique, ils l'étaient aussi au point de vue sexuel et socio-émotionnel.

Pourtant, tout en restant dans cette perspective qui considère la déviance comme une adaptation originale à la totalité de la culture, nous pensons que la distinction déjà esquissée entre les « church members » et les délinquants samoanés demeure valable. Il s'agit bien d'une relation à la culture dans sa totalité, mais dans le premier cas selon une modalité psychotique, la déviance supprimant le conflit réel par sa solution dans l'imaginaire ; et dans le second cas selon une modalité névrotique, le conflit, extérieur à l'individu en un sens, étant intériorisé.

Deux derniers points semblent mériter qu'on s'y arrête. Tout d'abord la notion de déviant peut-elle avoir un fondement statistique ? ou bien doit-on se référer à la normalité ? et à quelle normalité ? L'idée que les déviants dans une société donnée constituent un groupement qui se trouve dans un rapport numérique minoritaire est impliquée dans la notion de déviance. Or la notion de déviance latente — ou le concept d'aliénation — montre bien que les déviants ne sont pas seulement ceux qui forment un petit groupe¹, mais sont essentiellement ceux qui se trouvent hors de la normalité. Quelle est cette normalité ? Comment la personnalité déviante entre-t-elle en rapport avec elle ?

Margaret Mead pose ces problèmes avec une certaine rigueur dans une critique des fondements de la perspective psychosomatique². Elle pose le vrai problème quand elle reproche à cette discipline de concevoir le normal comme « la forme que le comportement humain prendrait naturellement s'il n'était pas déformé par les pressions de l'entourage »³. Certes « il est normal pour les êtres humains d'apprendre à parler »⁴ ;

1. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faut pas essayer de saisir le déviant dans un appareil statistique ; bien au contraire la fréquence des déviants, et même de telle forme de déviance, peut être très significative.

2. Art. déjà cité : « The Concept of Culture and the Psychosomatic Approach » ; ce texte préparé en 1940, publié pour la première fois en 1947, défend des positions (sur le « normal », la liaison de l'individu à sa culture, et les exigences biologiques de la nature humaine) qui sont celles de Kardiner dans *The Individual and his Society*. C'est d'ailleurs le seul texte où, à notre connaissance, Margaret Mead cite Kardiner.

3. Art. cit., p. 596.

4. *Id.*, *ibid.*

mais elle ajoute : « alors qu'apprendre à parler est un comportement humain normal, il n'y a pas de langage normal »¹. « Il n'y a pas de personnalité humaine de base. »²

« On ne peut pas aller directement des détails de la structure spéciale du caractère de l'asthmatique à la nature humaine de base, en supposant que le seul moyen terme impliqué est la modification dont le résultat est l'asthme. »³ C'est la culture, la totalité de la culture, intériorisée par l'individu, faisant partie de sa « personnalité totale »⁴, qui constitue ce moyen terme. On doit comprendre la culture « non pas comme la série des chocs et des catastrophes extérieures auxquels un organisme, dont le fonctionnement normal serait tout à fait comme le fonctionnement d'un membre d'une société différente, serait soumis, mais comme le principal élément du développement de l'individu, dont le résultat sera de lui donner une structure, un type de fonctionnement, un *pattern* d'irritabilité différents en genre de ceux d'autres individus qui ont été socialisés dans d'autres cultures »⁵.

Il ne faut pas concevoir le déviant « comme un variant d'un type universel de nature humaine »⁶. Et plus loin nous lisons que « le comportement d'aucun être humain ne peut être rapporté directement aux potentialités biologiques de l'homme »⁷.

Mais cela ne résout pas le problème : dans quoi est inscrite cette normalité dont le déviant s'écarte ? Nous pensons et nous avons essayé de montrer que cette normalité était inscrite dans le procès social lui-même. C'est bien ce à quoi aboutit finalement Margaret Mead dans le texte auquel nous venons de nous référer ; mais sa perspective reste étroitement limitée par le naturalisme culturaliste, qui donne à l'étude de l'homme un fondement théorique abstrait. Nous sommes persuadé qu'on ne peut sortir de cette perspective, lui donner un fondement théorique concret — c'est-à-dire dépasser la contradiction entre le théorique et le concret. — qu'en se référant à la notion de praxis. Dans cette notion, élaborée par Marx il y a plus d'un siècle, la psychologie et la sociologie peuvent se réconcilier.

1. *Id.*, *ibid.*

2. Art. cit., p. 608.

3. Art. cit., p. 615.

4. Art. cit., p. 602.

5. Art. cit., p. 603.

AUTEURS CITÉS

- BASTIDE (Roger)
1950 *Sociologie et psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, VIII-292 p. (Coll. Bibliothèque de sociologie contemporaine).
- BATESON (Gregory)
1949 « Bali : the Value System of a Steady State », in : *Social structure*, ed. by Meyer FORTES, New York, Russell and Russell, 1949, p. 35-53.
- BENEDICT (Ruth)
1934 *Patterns of Culture*, New York, New American Library, 1960, 272 p. (A Mentor Book.)
- DUPRÉ (Georges) et REY (Pierre-Philippe)
1969 « Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges » *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, 1969, vol. XLVI, p. 133-162.
- DURKHEIM (Émile)
1898, 1906, 1911 *Sociologie et philosophie*, préf. de C. Bouglé, nouv. éd., Paris, Presses universitaires de France, 1967, 128 p. (Coll. SUP, sér. Le sociologue, II.)
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 4^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1960, 648 p. (Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine.)
- ENGELS (Friedrich)
Le rôle de la violence dans l'histoire. Trad. de René Hilsum et de Paul Stéphane. Paris, Éditions sociales, 1946, 104 p.
- ERIKSON (Eric H.)
1945 « Childhood and Tradition in Two American Indian Tribes... » in : *The Psychoanalytic Study of the Child*, Morrow, London, vol. I, pp. 315-350.
- FORTES (Meyer), ed.
Social Structure, New York, Russell and Russell, 1949.
- FRANK (H. K.)
1938 « Cultural control and Physiological Autonomy » in : *Personality in Nature, Society and Culture*, ed. by Clyde KLUCKHOHN and Henry A. MURRAY, rev. ed., New York, A. A. Knopf, 1953.
- FREUD (Sigmund)
1938-1946 *Abrégé de psychanalyse*, trad. de l'allemand par Anne Berman, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1951, VIII-88 p. (Coll. Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie contemporaine.)
1913 *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951, VIII-221 p.
Cinq leçons de psychanalyse, in : FREUD (Sigmund), *Psychologie collective et analyse du moi, suivi de Cinq leçons sur la psychanalyse*, nouv. éd. augmentée, Paris, Payot, 1950, 180 p. (Coll. Bibliothèque scientifique.)

- FROMM (Erich)
 1941 *Escape from Freedom*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1941.
 1941 *La peur de la liberté* (Escape from Freedom), trad. par C. Janssens, Paris, Buchet-Chastel, 1963, 248 p.
 1942 *The Fear of Freedom*, London, Kegan Paul, 1942, XIII-257 p.
 1947 *The sane society*, London, Routledge and Kegan Paul, 1955, 370 p.
- GODELIER (Maurice)
 1966 *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, F. Maspero, 1966, 296 p. (Coll. Économie et socialisme, 5.)
- GORER (Geoffrey)
 1950 « The Concept of National Character » in : *Personality in Nature, Society and Culture*, op. cit., 1953, p. 246-259.
- HALLOWELL (A. Irving)
 1940 « Aggression in Saultaux Society » in : *Personality in Nature, Society and Culture*, op. cit., 1953, p. 260-275.
- HARING (Douglas G.) ed.
Personal Character and Cultural Milieu, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1949. (3rd ed. revised, 1956.)
- HERBERG (Will)
 « Freud, the revisionists and social reality » in : *Freud and the 20th Century*, ed. by Benjamin NELSON, New York, Meridian Books, 1957, p. 142-163.
- HORNEY (Karen)
Les voies nouvelles de la psychanalyse (New ways in psychoanalysis) trad. par Jean Paris, Paris, Éditions de l'Arche, 1951, 256 p. (Coll. Psyché, 5.)
- KARDINER (Abram)
 1939 *The Individual and his Society*, New York, Columbia University Press, 1939, xxvi-503 p.
 1939 *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique...* (The individual and his society), trad. de l'anglais par Tanette Prigent, Paris, Gallimard, 1969, 536 p. (Coll. Bibliothèque des sciences humaines.)
- KARDINER (Abram) and associates
 1945 *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia University Press, 1945, xxiv-475 p.
- KLUCKHOHN (Clyde) and MURRAY (Henry A.), ed.
Personality in Nature, Society and Culture, rev. ed. New York, A. A. Knopf, 1953, 701-xv p. (1st ed., 1948. 2nd ed. rev. and enlarged, 1956.)
- LEFORT (Claude)
 1951 « Notes critiques sur la méthode de Kardiner », *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, 1951, vol. X, p. 117-128.
 1957 « L'aliénation comme concept sociologique », *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, 1957, vol. XVIII, p. 35-54.
- LÉVI-STRAUSS (Claude)
 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses universitaires de France, 1949, xiv-639 p. (Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine.)

- 1949 « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, Paris, 1949, n° 41, p. 385-405.
- LINDZAY (Jack)
 1948 *Marxism and Contemporary Science*, London, D. Dobson, 1948, 261 p.
- MALINOWSKI (Bronislaw)
 1927 *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1932, 215 p.
- MARX (Karl)
Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Paris, Éditions sociales, 1963, 132 p. (Coll. Classiques du marxisme).
Salaires, prix et profits, Paris, Éditions sociales, 1966, 95 p. (Classiques du marxisme).
La Sainte Famille ou Critique de la critique critique (Contre Bruno Bauer et consorts), t. 2 et 3 des Œuvres philosophiques trad. par J. Molitor, Paris, A. Costes, 1927.
 1844 *Économie politique et philosophie : Rapport de l'économie politique avec l'État, le droit, la morale et la vie bourgeoise* in : t. 6 des Œuvres philosophiques trad. par J. Molitor, Paris, A. Costes, 1937, p. 5-135.
 1845, 1846 *L'idéologie allemande*, publ. par S. Landshut et J.-P. Mayer, t. 6, 7, 8, 9 des Œuvres philosophiques trad. par J. Molitor, Paris, A. Costes, 1938-1947.
- MAUSS (Marcel)
 1926 « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », in : MAUSS (Marcel), *Sociologie et anthropologie...*, introd. par Claude Lévi-Strauss, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 310-323.
- MEAD (Margaret)
 1928 *Coming of Age in Samoa*, New York, New American Library, 1951, 192 p. (Mentor books.)
 1930 *Growing up in New Guinea*, New York, New American Library, 1951, vi-223 p. (Mentor Books.)
 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, New American Library, 224 p. (Mentor Books.)
- MEAD (Margaret) editor
 1937 *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York and London, McGraw-Hill, 1937, xii-531 p.
- MEAD (Margaret)
 1938-1949 *The Mountain Apapesh*, New York, The American Museum of Natural History.
 1940 « The Concept of Culture and the Psychosomatic Approach », in : *Personal Character and Cultural Milieu*, ed. by Douglas G. HARING, Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1949.
 1940 « Social change and cultural surrogates » in : *Personality in Nature, Society and Culture*, op. cit., p. 651-662.
 1948 *Male and Female*, New York, New American Library, 352 p. (Mentor Books.)
 1948 *L'un et l'autre sexe* (Male and female), Paris, Gonthier, 1966, 350 p. (Coll. Grand format Médiations.)
 1949 « Character Formation and Diachronic Theory » in : *Social structure*, op. cit., p. 18-34.

- 1956 *New Lives for Old : a Cultural Transformation : Manus, 1928-1953*
New York, W. Morrow, 1956, XXI-548 p.
- MEILLASSOUX (Claude)
1965 *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, La Haye, Mouton, 1965, 382 p. (Coll. Le Monde d'Outre-Mer, passé et présent. Sér. Études, 27.)
- MORGENTHAUER (Fritz), voir : PARIN (Paul).
- MURRAY (Henri A.), voir : KLUCKHOHN (Clyde).
- NELSON (Benjamin), *ed.*
Freud and the 20th Century, New York, Meridian Books, 1957, 314 p.
- ORTIGUES (Edmond) et ORTIGUES (Marie-Cécile)
Edipe africain, Paris, Plon, 1966. (Coll. Recherches en sciences humaines.)
- PARIN (Paul), MORGENTHAUER (Fritz) et PARIN-MATTHEY (Goldy).
Les Blancs pensent trop. Treize entretiens psychanalytiques avec les Dogon (Die Weissen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika). Trad. par Aude Willm, Paris, Payot, 1966, 480 p. (Coll. Bibliothèque scientifique. Sér. Sciences de l'homme.)
- REY (Pierre-Philippe), voir DUPRÉ (Georges).
- RIESMAN (David)
1953 *Individualism reconsidered*, New York, The Free Press of Glencoe, 1953, 529 p.
- SARTRE (Jean-Paul)
1939 *Esquisse d'une théorie des émotions*, 2^e éd., Paris, Hermann, 1948, 54 p. (Coll. Actualités scientifiques et industrielles, 838-1035. Sér. Essais philosophiques, 11.)
- SEBAG (Lucien)
1964 *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964, 236 p. (Coll. Bibliothèque scientifique, sér. Sciences de l'homme.)
- TERRAY (Emmanuel)
1969 *Le marxisme devant les sociétés primitives. Deux études*, Paris, F. Maspero, 1969, 176 p. (Coll. Théorie, 5, sér. Recherches.)
- WEBER (Max)
1904-1905 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, C. Scribner's sons, 1958, xvii-(v-)292 p.
1904-1905 *Études de sociologie de la religion. 1^{re} partie : L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus). Suivi d'un autre essai. Trad. de l'allemand par Jacques Chavy, Paris, Plon, 1964, 325 p. (Coll. Recherches en sciences humaines, 17.)