

le
racisme
devant
la science

Unesco/Gallimard

Extrait de la publication

Publié
par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation,
la science et la culture, 7, place de Fontenoy, 75700 Paris
et par la Librairie Gallimard

Imprimé par Georges Thone, Liège (Belgique)

Première édition, 1960
Nouvelle édition, 1973

© Unesco 1960, 1973

PRÉFACE

En 1956, l'Unesco, en publiant Le racisme devant la science, a fait le point des recherches déjà faites à cette date sur la « question raciale ». Mais ni la science, ni l'histoire ne demeurent stationnaires et, de 1956 à 1972, la recherche a progressé et les perspectives se sont modifiées. En 1964 et 1967, l'Unesco a organisé sur la race deux conférences internationales consacrées plus particulièrement aux incidences des travaux de génétique des populations et de sciences sociales sur le « problème » racial. D'autres réunions de ce genre avaient déjà eu lieu en 1950 et 1951, avant que paraisse la première édition de cet ouvrage. On trouvera, en appendice au présent volume, les quatre déclarations sur les questions de race publiées par l'Unesco en 1950, 1951, 1964 et 1967. Une lecture attentive de ces textes permet de se rendre compte de la modification qui est intervenue, en une vingtaine d'années, dans la façon d'aborder le problème.

Ce nouvel ouvrage fait partie de la contribution apportée par l'Unesco à l'Année internationale de la lutte contre le racisme et la discrimination raciale. Les chapitres dus à Michel Leiris et à Claude Lévi-Strauss ont déjà paru sous une forme identique dans le précédent ouvrage ; ceux de L. C. Dunn et Otto Klineberg, tirés de la même source, ont toutefois été mis à jour par leurs auteurs. Les chapitres suivants sont nouveaux : Race et génétique contemporaine, par N. P. Doubinine ; Tribalisme et racisme, par E. U. Essien-Udom ; Le

racialisme et la crise urbaine, par John Rex, sont publiés ici pour la première fois, tandis que ceux d'André Béteille (Race, caste et identité ethnique), de Go Gien-tjwan (Évolution de la situation professionnelle des Chinois en Asie du Sud-Est) et de Max Gluckman (Changement, conflit et règlement : dimensions nouvelles) ont précédemment paru dans la Revue internationale des sciences sociales. L'article de Jean Hiernaux, puisé à la même source, a été révisé par l'auteur sous un titre nouveau : L'espèce humaine peut-elle être découpée en races ?

De même que dans l'édition de 1956, on n'a pas cherché à concilier les idées divergentes. Les textes parlent d'eux-mêmes. Les opinions exprimées dans le présent volume s'insèrent dans un débat permanent sur la race, le racisme et la discrimination raciale. Ce sont les opinions des auteurs et, bien que le débat ait eu lieu sous les auspices de l'Unesco, les idées exprimées ne sont pas nécessairement celles du Secrétariat.

RACE ET HISTOIRE

par

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

*professeur, Laboratoire d'anthropologie sociale
du Collège de France et de l'École pratique
des hautes études, Paris*

Race et culture

Parler de contribution des races humaines à la civilisation mondiale pourrait avoir de quoi surprendre, dans une collection de brochures destinées à lutter contre le préjugé raciste. Il serait vain d'avoir consacré tant de talent et tant d'efforts à montrer que rien, dans l'état actuel de la science, ne permet d'affirmer la supériorité ou l'infériorité intellectuelle d'une race par rapport à une autre, si c'était seulement pour restituer subrepticement sa consistance à la notion de race, en paraissant démontrer que les grands groupes ethniques qui composent l'humanité ont apporté, *en tant que tels*, des contributions spécifiques au patrimoine commun.

Mais rien n'est plus éloigné de notre dessein qu'une telle entreprise qui aboutirait seulement à formuler la doctrine raciste à l'envers. Quand on cherche à caractériser les races biologiques par des propriétés psychologiques particulières, on s'écarte autant de la vérité scientifique en les définissant de façon positive que négative. Il ne faut pas oublier que Gobineau, dont l'histoire a fait le père des théories racistes, ne concevait pourtant pas l'« inégalité des races humaines » de manière quantitative, mais qualitative : pour lui, les grandes races primitives qui formaient l'humanité à ses débuts — blanche, jaune, noire — n'étaient pas tellement inégales en valeur absolue que diverses dans leurs aptitudes particulières. La tare de la dégénérescence s'attachait pour lui au phénomène du métissage plutôt qu'à la position de chaque race dans une échelle de valeurs commune à toutes ; elle était donc destinée à frapper l'humanité tout entière, condamnée, sans distinction de race, à un métissage de plus en plus poussé.

Mais le péché originel de l'anthropologie consiste dans la confusion entre la notion purement biologique de race (à supposer, d'ailleurs, que, même sur ce terrain limité, cette notion puisse prétendre à l'objectivité, ce que la génétique moderne conteste) et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines. Il a suffi à Gobineau de l'avoir commis pour se trouver enfermé dans le cercle infernal qui conduit d'une erreur intellectuelle n'excluant pas la bonne foi à la légitimation involontaire de toutes les tentatives de discrimination et d'exploitation.

Aussi, quand nous parlons, en cette étude, de contribution des races humaines à la civilisation, ne voulons-nous pas dire que les apports culturels de l'Asie ou de l'Europe, de l'Afrique ou de l'Amérique tirent une quelconque originalité du fait que ces continents sont, en gros, peuplés par des habitants de souches raciales différentes. Si cette originalité existe — et la chose n'est pas douteuse — elle tient à des circonstances géographiques, historiques et sociologiques, non à des aptitudes distinctes liées à la constitution anatomique ou physiologique des noirs, des jaunes ou des blancs. Mais il nous est apparu que, dans la mesure même où cette série de brochures s'est efforcée de faire droit à ce point de vue négatif, elle risquait, en même temps, de reléguer au second plan un aspect également très important de la vie de l'humanité : à savoir que celle-ci ne se développe pas sous le régime d'une uniforme monotonie, mais à travers des modes extraordinairement diversifiés de sociétés et de civilisations ; cette diversité intellectuelle, esthétique, sociologique n'est unie par aucune relation de cause à effet à celle qui existe, sur le plan biologique, entre certains aspects observables des groupements humains : elle lui est seulement parallèle sur un autre terrain. Mais, en même temps, elle s'en distingue par deux caractères importants. D'abord elle se situe dans un autre ordre de grandeur. Il y a beaucoup plus de cultures humaines que de races humaines, puisque les unes se comptent par milliers et les autres par unités : deux cultures élaborées par des hommes appartenant à la même race peuvent différer autant, ou davantage, que deux cultures relevant de groupes racialement éloignés. En second lieu, à l'inverse de la diversité entre les races, qui présente pour principal intérêt celui de leur origine historique et de leur distribution dans l'espace, la diversité entre les cultures pose de nombreux problèmes, car on peut se demander si elle constitue pour l'humanité un avantage ou un inconvé-

nient, question d'ensemble qui se subdivise, bien entendu, en beaucoup d'autres.

Enfin et surtout on doit se demander en quoi consiste cette diversité, au risque de voir les préjugés racistes, à peine déracinés de leur base biologique, se reformer sur un nouveau terrain. Car il serait vain d'avoir obtenu de l'homme de la rue qu'il renonce à attribuer une signification intellectuelle ou morale au fait d'avoir la peau noire ou blanche, le cheveu lisse ou crépu, pour rester silencieux devant une autre question à laquelle l'expérience prouve qu'il se raccroche immédiatement : s'il n'existe pas d'aptitudes raciales innées, comment expliquer que la civilisation développée par l'homme blanc ait fait les immenses progrès que l'on sait, tandis que celles des peuples de couleur sont restées en arrière, les unes à mi-chemin, les autres frappées d'un retard qui se chiffre par milliers ou dizaines de milliers d'années ? On ne saurait donc prétendre avoir résolu par la négative le problème de l'inégalité des *racés* humaines, si l'on ne se penche pas aussi sur celui de l'inégalité — ou de la diversité — des *cultures* humaines qui, en fait sinon en droit, lui est, dans l'esprit public, étroitement lié.

Diversité des cultures

Pour comprendre comment, et dans quelle mesure, les cultures humaines diffèrent entre elles, si ces différences s'annulent ou se contredisent, ou si elles concourent à former un ensemble harmonieux, il faut d'abord essayer d'en dresser l'inventaire. Mais c'est ici que les difficultés commencent, car nous devons nous rendre compte que les cultures humaines ne diffèrent pas entre elles de la même façon, ni sur le même plan. Nous sommes d'abord en présence de sociétés juxtaposées dans l'espace, les unes proches, les autres lointaines, mais, à tout prendre, contemporaines. Ensuite nous devons compter avec des formes de la vie sociale qui se sont succédé dans le temps et que nous sommes empêchés de connaître par expérience directe. Tout homme peut se transformer en ethnographe et aller partager sur place l'existence d'une société qui l'intéresse ; par contre, même s'il devient historien ou archéologue, il n'entrera jamais directement en contact avec une civilisation disparue, mais seulement à travers les documents écrits ou les monuments figurés que cette société — ou d'autres — auront laissés à son sujet. Enfin, il ne faut pas oublier que les sociétés contemporaines restées ignorantes de l'écriture, comme celles

que nous appelons « sauvages » ou « primitives », furent, elles aussi, précédées par d'autres formes, dont la connaissance est pratiquement impossible, fût-ce de manière indirecte ; un inventaire consciencieux se doit de leur réserver des cases blanches, sans doute en nombre infiniment plus élevé que celui des cases où nous nous sentons capables d'inscrire quelque chose. Une première constatation s'impose : la diversité des cultures humaines est, en fait dans le présent, en fait et aussi en droit dans le passé, beaucoup plus grande et plus riche que tout ce que nous sommes destinés à en connaître jamais.

Mais, même pénétrés d'un sentiment d'humilité et convaincus de cette limitation, nous rencontrons d'autres problèmes. Que faut-il entendre par cultures différentes ? Certaines semblent l'être, mais si elles émergent d'un tronc commun elles ne diffèrent pas au même titre que deux sociétés qui à aucun moment de leur développement n'ont entretenu de rapports. Ainsi l'ancien empire des Incas au Pérou et celui du Dahomey en Afrique diffèrent entre eux de façon plus absolue que, disons, l'Angleterre et les États-Unis d'aujourd'hui, bien que ces deux sociétés doivent aussi être traitées comme des sociétés distinctes. Inversement, des sociétés entrées récemment en contact très intime paraissent offrir l'image de la même civilisation alors qu'elles y ont accédé par des chemins différents, que l'on n'a pas le droit de négliger. Il y a simultanément à l'œuvre, dans les sociétés humaines, des forces travaillant dans des directions opposées : les unes tendant au maintien et même à l'accentuation des particularismes ; les autres agissant dans le sens de la convergence et de l'affinité. L'étude du langage offre des exemples frappants de tels phénomènes : ainsi, en même temps que des langues de même origine ont tendance à se différencier les unes par rapport aux autres (tels : le russe, le français et l'anglais), des langues d'origines variées, mais parlées dans des territoires contigus, développent des caractères communs : par exemple, le russe s'est, à certains égards, différencié d'autres langues slaves pour se rapprocher, au moins par certains traits phonétiques, des langues finno-ougriennes et turques parlées dans son voisinage géographique immédiat.

Quand on étudie de tels faits — et d'autres domaines de la civilisation, comme les institutions sociales, l'art, la religion, en fourniraient aisément de semblables — on en vient à se demander si les sociétés humaines ne se définissent pas, eu égard à leurs relations mutuelles, par un certain *optimum* de diversité au-delà duquel elles ne sauraient aller, mais en dessous duquel elles ne peuvent, non plus, descendre sans danger.

Cet optimum varierait en fonction du nombre des sociétés, de leur importance numérique, de leur éloignement géographique et des moyens de communication (matériels et intellectuels) dont elles disposent. En effet, le problème de la diversité ne se pose pas seulement à propos des cultures envisagées dans leurs rapports réciproques ; il existe aussi au sein de chaque société, dans tous les groupes qui la constituent : castes, classes, milieux professionnels ou confessionnels, etc., développent certaines différences auxquelles chacun d'eux attache une extrême importance. On peut se demander si cette *diversification interne* ne tend pas à s'accroître lorsque la société devient, sous d'autres rapports, plus volumineuse et plus homogène ; tel fut, peut-être, le cas de l'Inde ancienne, avec son système de castes s'épanouissant à la suite de l'établissement de l'hégémonie aryenne.

On voit donc que la notion de la diversité des cultures humaines ne doit pas être conçue d'une manière statique. Cette diversité n'est pas celle d'un échantillonnage inerte ou d'un catalogue desséché. Sans doute les hommes ont-ils élaboré des cultures différentes en raison de l'éloignement géographique, des propriétés particulières du milieu et de l'ignorance où ils étaient du reste de l'humanité ; mais cela ne serait rigoureusement vrai que si chaque culture ou chaque société était née et s'était développée dans l'isolement de toutes les autres. Or cela n'est jamais le cas, sauf peut-être dans des exemples exceptionnels comme celui des Tasmaniens (et là encore, pour une période limitée). Les sociétés humaines ne sont jamais seules ; quand elles semblent le plus séparées, c'est encore sous forme de groupes ou de paquets. Ainsi, il n'est pas exagéré de supposer que les cultures nord-américaines et sud-américaines ont été coupées de presque tout contact avec le reste du monde pendant une période dont la durée se situe entre dix mille et vingt-cinq mille années. Mais ce gros fragment d'humanité détachée consistait en une multitude de sociétés, grandes et petites, qui avaient entre elles des contacts fort étroits. Et, à côté des différences dues à l'isolement, il y a celles, tout aussi importantes, dues à la proximité : désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi. Beaucoup de coutumes sont nées, non de quelque nécessité interne ou accident favorable, mais de la seule volonté de ne pas demeurer en reste par rapport à un groupe voisin qui soumettait à un usage précis un domaine où l'on n'avait pas songé soi-même à édicter des règles. Par conséquent, la diversité des cultures humaines ne doit pas nous inviter à une observation morcelante ou morcelée. Elle est

moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent.

L'ethnocentrisme

Et pourtant, il semble que la diversité des cultures soit rarement apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés ; ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale ; dans ces matières, le progrès de la connaissance n'a pas tellement consisté à dissiper cette illusion au profit d'une vue plus exacte qu'à l'accepter ou à trouver le moyen de s'y résigner.

L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animal, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.

Ce point de vue naïf, mais profondément ancré chez la plupart des hommes, n'a pas besoin d'être discuté puisque cette brochure — avec toutes celles de la même collection — en constitue précisément la réfutation. Il suffira de remarquer ici qu'il recèle un paradoxe assez significatif. Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou tous ceux

qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes. On sait, en effet, que la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. Là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement, il n'est nullement certain — l'histoire récente le prouve — qu'elle soit établie à l'abri des équivoques ou des régressions. Mais, pour de vastes fractions de l'espèce humaine et pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît être totalement absente. L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie les « hommes » (ou parfois — dirons-nous avec plus de discrétion — les « bons », les « excellents », les « complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus — ou même de la nature — humaines, mais sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou d' « œufs de pou ». On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un « fantôme » ou une « apparition ». Ainsi se réalisent de curieuses situations où deux interlocuteurs se donnent cruellement la réplique. Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des Blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction.

Cette anecdote à la fois baroque et tragique illustre bien le paradoxe du relativisme culturel (que nous retrouverons ailleurs sous d'autres formes) : c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on essaye de nier. En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie.

Sans doute les grands systèmes philosophiques et religieux de l'humanité — qu'il s'agisse du bouddhisme, du christianisme ou de l'islam, des doctrines stoïcienne, kantienne ou marxiste — se sont-ils constamment élevés contre cette aberration. Mais

la simple proclamation de l'égalité naturelle entre tous les hommes et de la fraternité qui doit les unir, sans distinction de races ou de cultures, a quelque chose de décevant pour l'esprit, parce qu'elle néglige une diversité de fait, qui s'impose à l'observation, et dont il ne suffit pas de dire qu'elle n'affecte pas le fond du problème pour que l'on soit théoriquement et pratiquement autorisé à faire comme si elle n'existait pas. Ainsi le préambule à la seconde déclaration de l'Unesco sur le problème des races remarque judicieusement que, ce qui convainc l'homme de la rue que les races existent, c'est l'« évidence immédiate de ses sens quand il aperçoit ensemble un Africain, un Européen, un Asiatique et un Indien américain ».

Les grandes déclarations des droits de l'homme ont, elles aussi, cette force et cette faiblesse d'énoncer un idéal trop souvent oublié du fait que l'homme ne réalise pas sa nature dans une humanité abstraite, mais dans des cultures traditionnelles où les changements les plus révolutionnaires laissent subsister des pans entiers, et s'expliquent eux-mêmes en fonction d'une situation strictement définie dans le temps et dans l'espace. Pris entre la double tentation de condamner des expériences qui le heurtent affectivement, et de nier des différences qu'il ne comprend pas intellectuellement, l'homme moderne s'est livré à cent spéculations philosophiques et sociologiques pour établir de vains compromis entre ces pôles contradictoires, et rendre compte de la diversité des cultures tout en cherchant à supprimer ce qu'elle conserve pour lui de scandaleux et de choquant.

Mais, si différentes et parfois si bizarres qu'elles puissent être, toutes ces spéculations se ramènent en fait à une seule recette, que le terme de *faux évolutionnisme* est sans doute le mieux apte à caractériser. En quoi consiste-t-elle ? Très exactement, il s'agit d'une tentative pour supprimer la diversité des cultures tout en feignant de la reconnaître pleinement. Car, si l'on traite les différents états où se trouvent les sociétés humaines, tant anciennes que lointaines, comme des *stades* ou des *étapes* d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but, on voit bien que la diversité n'est plus qu'apparente. L'humanité devient une et identique à elle-même ; seulement, cette unité et cette identité ne peuvent se réaliser que progressivement et la variété des cultures illustre les moments d'un processus qui dissimule une réalité plus profonde ou en retarde la manifestation.

Cette définition peut paraître sommaire quand on a présent à l'esprit les immenses conquêtes du darwinisme. Mais celui-ci

n'est pas en cause, car l'évolutionnisme biologique et le pseudo-évolutionnisme que nous avons ici en vue sont deux doctrines très différentes. La première est née comme une vaste hypothèse de travail, fondée sur des observations où la part laissée à l'interprétation est fort petite. Ainsi, les différents types constituant la généalogie du cheval peuvent être rangés dans une série évolutive pour deux raisons : la première est qu'il faut un cheval pour engendrer un cheval ; la seconde, que des couches de terrain superposées, donc historiquement de plus en plus anciennes, contiennent des squelettes qui varient de façon graduelle depuis la forme la plus récente jusqu'à la plus archaïque. Il devient ainsi hautement probable que *Hipparion* soit l'ancêtre réel de *Equus caballus*. Le même raisonnement s'applique sans doute à l'espèce humaine et à ses races. Mais quand on passe des faits biologiques aux faits de culture, les choses se compliquent singulièrement. On peut recueillir dans le sol des objets matériels, et constater que, selon la profondeur des couches géologiques, la forme ou la technique de fabrication d'un certain type d'objet varie progressivement. Et pourtant une hache ne donne pas physiquement naissance à une hache, à la façon d'un animal. Dire, dans ce dernier cas, qu'une hache a évolué à partir d'une autre constitue donc une formule métaphorique et approximative, dépourvue de la rigueur scientifique qui s'attache à l'expression similaire appliquée aux phénomènes biologiques. Ce qui est vrai d'objets matériels dont la présence physique est attestée dans le sol, pour des époques déterminables, l'est plus encore pour les institutions, les croyances, les goûts, dont le passé nous est généralement inconnu. La notion d'évolution biologique correspond à une hypothèse dotée d'un des plus hauts coefficients de probabilité qui puissent se rencontrer dans le domaine des sciences naturelles ; tandis que la notion d'évolution sociale ou culturelle n'apporte, tout au plus, qu'un procédé séduisant, mais dangereusement commode, de présentation des faits.

D'ailleurs, cette différence, trop souvent négligée, entre le vrai et le faux évolutionnisme s'explique par leurs dates d'apparition respectives. Sans doute, l'évolutionnisme sociologique devait recevoir une impulsion vigoureuse de la part de l'évolutionnisme biologique ; mais il lui est antérieur dans les faits. Sans remonter jusqu'aux conceptions antiques, reprises par Pascal, assimilant l'humanité à un être vivant qui passe par les stades successifs de l'enfance, de l'adolescence et de la maturité, c'est au XVIII^e siècle qu'on voit fleurir les schémas fondamentaux qui seront, par la suite, l'objet de tant de mani-

pulations : les « spirales » de Vico, ces « trois âges » annonçant les « trois états » de Comte, l'« escalier » de Condorcet. Les deux fondateurs de l'évolutionnisme social, Spencer et Tylor, élaborent et publient leur doctrine avant *L'origine des espèces* ou sans avoir lu cet ouvrage. Antérieur à l'évolutionnisme biologique, théorie scientifique, l'évolutionnisme social n'est, trop souvent, que le maquillage faussement scientifique d'un vieux problème philosophique dont il n'est nullement certain que l'observation et l'induction puissent un jour fournir la clef.

Cultures archaïques et cultures primitives

Nous avons suggéré que chaque société peut, de son propre point de vue, répartir les cultures en trois catégories : celles qui sont ses contemporaines, mais se trouvent situées en un autre lieu du globe ; celles qui se sont manifestées approximativement dans le même espace, mais l'ont précédée dans le temps ; celles, enfin, qui ont existé à la fois dans un temps antérieur au sien et dans un espace différent de celui où elle se place.

On a vu que ces trois groupes sont très inégalement connaissables. Dans le cas du dernier, et quand il s'agit de cultures sans écriture, sans architecture et à techniques rudimentaires (comme c'est le cas pour la moitié de la terre habitée et pour 90 à 99 %, selon les régions, du laps de temps écoulé depuis le début de la civilisation), on peut dire que nous ne pouvons rien en savoir et que tout ce qu'on essaie de se représenter à leur sujet se réduit à des hypothèses gratuites.

Par contre, il est extrêmement tentant de chercher à établir, entre les cultures du premier groupe, des relations équivalant à un ordre de succession dans le temps. Comment des sociétés contemporaines, restées ignorantes de l'électricité et de la machine à vapeur, n'évoqueraient-elles pas la phase correspondante du développement de la civilisation occidentale ? Comment ne pas comparer les tribus indigènes, sans écriture et sans métallurgie, mais traçant des figures sur les parois rocheuses et fabriquant des outils de pierre, avec les formes archaïques de cette même civilisation, dont les vestiges trouvés dans les grottes de France et d'Espagne attestent la similarité ? C'est là surtout que le faux évolutionnisme s'est donné libre cours. Et pourtant ce jeu séduisant, auquel nous nous abandonnons presque irrésistiblement chaque fois que nous en avons l'occasion (le voyageur occidental ne se complait-il pas à retrou-

ver le « moyen âge » en Orient, le « siècle de Louis XIV » dans le Pékin d'avant la première guerre mondiale, l'« âge de la pierre » parmi les indigènes d'Australie ou de Nouvelle-Guinée ?), est extraordinairement pernicieux. Des civilisations disparues, nous ne connaissons que certains aspects, et ceux-ci sont d'autant moins nombreux que la civilisation considérée est plus ancienne, puisque les aspects connus sont ceux-là seuls qui ont pu survivre aux destructions du temps. Le procédé consiste donc à prendre la partie pour le tout, à conclure, du fait que *certain*s aspects de deux civilisations (l'une actuelle, l'autre disparue) offrent des ressemblances, à l'analogie de *tous* les aspects. Or non seulement cette façon de raisonner est logiquement insoutenable, mais dans bon nombre de cas elle est démentie par les faits.

Jusqu'à une époque relativement récente, les Tasmaniens, les Patagons possédaient des instruments de pierre taillée, et certaines tribus australiennes et américaines en fabriquent encore. Mais l'étude de ces instruments nous aide fort peu à comprendre l'usage des outils de l'époque paléolithique. Comment se servait-on des fameux « coups-de-poing » dont l'utilisation devait pourtant être si précise que leur forme et leur technique de fabrication sont restées standardisées de façon rigide pendant cent ou deux cent mille années, et sur un territoire s'étendant de l'Angleterre à l'Afrique du Sud, de la France à la Chine ? A quoi servaient les extraordinaires pièces levalloisiennes, triangulaires et aplaties, qu'on trouve par centaines dans les gisements et dont aucune hypothèse ne parvient à rendre compte ? Qu'étaient les prétendus « bâtons de commandement » en os de renne ? Quelle pouvait être la technologie des cultures tardenoisennes qui ont abandonné derrière elles un nombre incroyable de minuscules morceaux de pierre taillée, aux formes géométriques infiniment diversifiées, mais fort peu d'outils à l'échelle de la main humaine ? Toutes ces incertitudes montrent qu'entre les sociétés paléolithiques et certaines sociétés indigènes contemporaines existe sans doute une ressemblance : elles se sont servies d'un outillage de pierre taillée. Mais, même sur le plan de la technologie, il est difficile d'aller plus loin : la mise en œuvre du matériau, les types d'instruments, donc leur destination, étaient différentes et les uns nous apprennent peu sur les autres à ce sujet. Comment donc pourraient-ils nous instruire sur le langage, les institutions sociales ou les croyances religieuses ?

Une des interprétations les plus populaires, parmi celles qu'inspire l'évolutionnisme culturel, traite les peintures rupestres

que nous ont laissées les sociétés du paléolithique moyen comme des figurations magiques liées à des rites de chasse. La marche du raisonnement est la suivante : les populations primitives actuelles ont des rites de chasse, qui nous apparaissent souvent dépourvus de valeur utilitaire ; les peintures rupestres préhistoriques, tant par leur nombre que par leur situation au plus profond des grottes, nous semblent sans valeur utilitaire ; leurs auteurs étaient des chasseurs : donc elles servaient à des rites de chasse. Il suffit d'énoncer cette argumentation implicite pour en apprécier l'inconséquence. De reste, c'est surtout parmi les non-spécialistes qu'elle a cours, car les ethnographes, qui ont, eux, l'expérience de ces populations primitives si volontiers mises « à toutes les sauces » par un cannibalisme pseudo-scientifique peu respectueux de l'intégrité des cultures humaines, sont d'accord pour dire que rien, dans les faits observés, ne permet de formuler une hypothèse quelconque sur les documents en question. Et puisque nous parlons ici des peintures rupestres, nous soulignerons qu'à l'exception des peintures rupestres sud-africaines (que certains considèrent comme l'œuvre d'indigènes récents), les arts « primitifs » sont aussi éloignés de l'art magdalénien et aurignacien que de l'art européen contemporain. Car ces arts se caractérisent par un très haut degré de stylisation allant jusqu'aux plus extrêmes déformations, tandis que l'art préhistorique offre un saisissant réalisme. On pourrait être tenté de voir dans ce dernier trait l'origine de l'art européen ; mais cela même serait inexact, puisque, sur le même territoire, l'art paléolithique a été suivi par d'autres formes qui n'avaient pas le même caractère ; la continuité de l'emplacement géographique ne change rien au fait que, sur le même sol, se sont succédé des populations différentes, ignorantes ou insouciantes de l'œuvre de leurs devanciers et apportant chacune avec elle des croyances, des techniques et des styles opposés.

Par l'état de ses civilisations, l'Amérique précolombienne, à la veille de la découverte, évoque la période néolithique européenne. Mais cette assimilation ne résiste pas davantage à l'examen : en Europe, l'agriculture et la domestication des animaux vont de pair, tandis qu'en Amérique un développement exceptionnellement poussé de la première s'accompagne d'une presque complète ignorance (ou, en tout cas, d'une extrême limitation) de la seconde. En Amérique, l'outillage lithique se perpétue dans une économie agricole qui, en Europe, est associée au début de la métallurgie.

Il est inutile de multiplier les exemples. Car les tentatives faites pour connaître la richesse et l'originalité des cultures humaines, et pour les réduire à l'état de répliques inégalement arriérées de la civilisation occidentale, se heurtent à une autre difficulté, qui est beaucoup plus profonde : en gros (et exception faite de l'Amérique, sur laquelle nous allons revenir), toutes les sociétés humaines ont derrière elles un passé qui est approximativement du même ordre de grandeur. Pour traiter certaines sociétés comme des « étapes » du développement de certaines autres, il faudrait admettre qu'alors que, pour ces dernières, il se passait quelque chose, pour celles-là il ne se passait rien — ou fort peu de choses. Et en effet, on parle volontiers des « peuples sans histoire » (pour dire parfois que ce sont les plus heureux). Cette formule elliptique signifie seulement que leur histoire est et restera inconnue, mais non qu'elle n'existe pas. Pendant des dizaines et même des centaines de millénaires, là-bas aussi, il y a eu des hommes qui ont aimé, haï, souffert, inventé, combattu. En vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence.

On pourrait sans doute dire que les sociétés humaines ont inégalement utilisé un temps passé qui, pour certaines, aurait même été du temps perdu ; que les unes mettaient les bouchées doubles tandis que les autres musaient le long du chemin. On en viendrait ainsi à distinguer entre deux sortes d'histoires : une histoire progressive, acquisitive, qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire de grandes civilisations, et une autre histoire, peut-être également active et mettant en œuvre autant de talents, mais où manquerait le don synthétique qui est le privilège de la première. Chaque innovation, au lieu de venir s'ajouter à des innovations antérieures et orientées dans le même sens, s'y dissoudrait dans une sorte de flux ondulant qui ne parviendrait jamais à s'écarter durablement de la direction primitive.

Cette conception nous paraît beaucoup plus souple et nuancée que les vues simplistes dont on a fait justice aux paragraphes précédents. Nous pourrions lui conserver une place dans notre essai d'interprétation de la diversité des cultures et cela sans faire injustice à aucune. Mais avant d'en venir là, il faut examiner plusieurs questions.

