CHAPITRE PREMIER

Introduction

Pourquoi des Européens ou d'autres membres de cultures occidentales ont-ils été et sont-ils présents dans des sociétés étrangères ; qu'y ont-ils fait et qu'y font-ils encore de nos jours et avec quels effets ? Pourquoi une activité dans le cadre d'une culture étrangère requiert-elle les connaissances spécifiques décrites dans les chapitres suivants ?

Considérée du point de vue des moyens de communication modernes, la terre donne l'impression d'avoir considérablement rétréci ces derniers temps. Dans la première moitié du XX^e^ siècle un voyage en bateau d'Europe en Asie du Sud-Est prenait encore plusieurs semaines. Actuellement l'avion couvre cette distance en moins de vingt heures. Aussi les cadres de vie, les peuples et les cultures étrangères ne sont-ils plus comme autrefois accessibles uniquement à un petit nombre, mais à n'importe qui, s'il est en mesure de réunir les fonds nécessaires. Et aujourd'hui cela représente beaucoup de monde.

Que les cultures étrangères aient quelque chose de fascinant est désormais un fait notoire. À présent, aux périodes de vacances, des flots de touristes se déversent des pays industrialisés, réputés développés ou riches, de la moitié septentrionale de la terre dans les pays non industrialisés, réputés sous-développés ou pauvres, de la moitié sud. Ils viennent y vivre comme une aventure le contact avec la réalité locale de cultures inconnues.

Il n'est naturellement pas nouveau que des étrangers viennent dans ces pays, mais ce n'étaient pas des intérêts touristiques qui les y amenaient. C'étaient des découvreurs, des chasseurs d'esclaves, des commerçants, des planteurs, des soldats et des fonctionnaires coloniaux, animés, entre autres, par des intérêts politiques ou économiques très concrets, avec un mandat privé ou officiel. Contrairement à une opinion largement répandue, les missionnaires chrétiens étaient bien plus rarement les premiers étrangers venus dans des cultures non européennes. En règle générale ils suivaient les premiers nommés et leurs objectifs étaient d'une tout autre nature (cf. chap. 18). Mais aussi diverses qu'aient pu être les intentions de tous ces étrangers, un point leur était commun à tous : leur présence a entraîné des modifications dans les cultures où ils ont travaillé.

Quand aujourd'hui on évalue rétrospectivement les modifications ainsi induites, on commet facilement une erreur d'appréciation. En effet on a tendance à y voir une altération d'un état idéal que les cultures concernées auraient connu à l'origine. Ce point de vue produit le sentiment qu'on n'a pas seulement affaire à des modifications, mais à une destruction, et cela dans une mesure importante, voire exclusive.

Or la réalité est loin d'être aussi simple. Une telle vision réductrice empêche d'emblée d'envisager les choses comme elles sont. Il est vrai que les étrangers ont enlevé beaucoup de choses aux peuples des cultures étrangères, mais d'un autre côté ils leur ont aussi beaucoup apporté. Il est donc plus judicieux de préférer l'expression modification de la culture à celle de destruction de la culture. Et on pourra alors d'autant plus librement parler de destruction de la culture lorsqu'elle a effectivement eu lieu.

Jusque vers le milieu du XX^e^ siècle, un déficit lourd de conséquences a porté préjudice à l'action des modificateurs de culture mentionnés plus haut. Rares étaient ceux qui avaient une notion claire de ce qu'il faut vraiment entendre par *culture*, de ce qu'une culture représente pour les personnes qui organisent leur vie en fonction d'elle. Ces modificateurs ont agi sans penser que les modifications qu'ils provoquaient entraîneraient forcément des effets secondaires auxquels ni les membres de la société étrangère, ni eux-mêmes n'étaient préparés. Les critères selon lesquels ces modifications ont été réalisées ont leur source dans les modèles d'évaluation

des étrangers et non, ou guère, dans ceux des autochtones. Cette erreur n'aurait jamais dû se produire.

Pour éviter à l'avenir les méprises commises par les modificateurs du type ancien, comme on pourrait les appeler, on a entrepris de créer un nouveau type d'étranger européen, occidental, dont on espérait qu'il ne ferait que modifier, sans détruire. Ce nouveau type d'étranger devait recenser l'existant dans les cultures étrangères pour en vérifier l'utilité future et le développer par adjonction de nouveaux éléments.

Au cours de la décolonisation qui fit suite à la Seconde Guerre mondiale, un grand nombre des modificateurs étrangers de type ancien ont disparu de ce qu'on a entre-temps appelé le tiers-monde. Le trafic d'esclaves avait déjà cessé au cours de la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Il restait cependant des missionnaires chrétiens en assez grand nombre. Se sont alors ajoutés, comme nouveau type d'étranger, le coopérant et, partout où le travail des missionnaires avait donné naissance à des structures ecclésiastiques autochtones, l'envoyé d'Église.

Certes le missionnaire avait, lui aussi, toujours pratiqué une certaine forme d'aide au développement : il était médecin, enseignant, technicien, artisan ou agriculteur. De ce fait la différence entre missionnaire et coopérant est toujours restée assez mince. Mais on espérait que l'étranger du nouveau type, et particulièrement le coopérant, pourrait déployer une activité bien plus différenciée et donc moins destructrice. D'une part, avant de commencer son activité dans le cadre de la culture étrangère, il avait été sensibilisé au caractère différent de celle-ci. D'autre part on le considérait comme spécialiste dans son domaine technique. Les médias le qualifiaient volontiers d'expert en développement, une désignation que des représentants d'organisations du tiers-monde ressentaient à juste titre comme arrogante. Parmi le personnel missionnaire, en revanche, on ne pouvait s'attendre à trouver de spécialisation que dans le domaine de la théologie et de la missiologie chrétiennes.

Avec la multiplication des coopérants dans le tiers-monde, deux nouveaux points de vue se sont fait jour dans la conscience du monde industrialisé, dont venaient aussi bien les missionnaires que les coopérants. Le monde industrialisé s'est de plus en plus convaincu que la misère du tiers-monde est pour une très large part due à des défauts structurels dans le système des cultures qui y sont présentes et qu'on peut y remédier en modifiant ces structures. Il

paraissait évident que de telles modifications seraient forcément bienfaisantes, puisqu'elles visaient manifestement un résultat bénéfique, considéré officiellement comme l'objectif à atteindre et pris comme présupposé pour penser que les intéressés souhaitaient eux aussi les modifications nécessaires à cette fin.

C'est un fait que dans l'euphorie des débuts et jusque tard dans les années 1970 l'opinion publique occidentale d'Europe a considéré la coopération presque comme une sorte de nouvelle solution miracle pour les pays concernés. Et simultanément, sur cet arrière-plan, le travail des Églises et missions chrétiennes a perdu de son aura dans la mesure même où celui des organisations d'aide au développement gagnait en éclat. Dans l'opinion publique, l'image du missionnaire connut un déclin sans pareil. Dans certains médias, elle s'est dégradée au point de devenir carrément sa propre caricature. Depuis lors, quoi que le missionnaire ait fait ou fasse, il passe pour le prototype du destructeur de cultures. À l'inverse, le coopérant a acquis, sans même y contribuer expressément, l'aura d'un bienfaiteur et d'un protecteur. Pareille appréciation méconnaît totalement la réalité de la situation. On s'en est rendu compte depuis lors.

Mais tout cela a aussi son côté positif. Cette situation contradictoire a entraîné un besoin de plus en plus conscient d'une meilleure information sur ce que les cultures sont par nature et sur ce qu'elles offrent aux populations qui organisent leur existence et la prennent en mains dans son cadre. Des deux côtés, aussi bien les Églises ou missions que les organisations d'aide au développement ont (timidement) commencé à inclure des éléments d'ethnologie et d'anthropologie culturelle dans leurs cycles de formation et leurs cours de sensibilisation. Des difficultés sont ainsi apparues, et même actuellement on ne peut toujours pas dire qu'on dispose de concepts satisfaisants. On a au moins fait les premiers pas dans la bonne direction.

Pour former les futurs théoriciens tels que les ethnologues et les spécialistes de l'anthropologie culturelle et les préparer au contact avec des cultures étrangères, il existe désormais toute une série d'excellentes introductions aux sciences et aux méthodes qui ont pour objet le phénomène culturel abordé sous l'angle de la recherche et de l'enseignement. Pour les praticiens, qu'il s'agisse d'envoyés d'Églises ou de coopérants séculiers, ces introductions sont surchargées d'aspects théoriques, à cause de l'énorme matière à

traiter, de la précision des détails et de leur caractère exhaustif. Cela les rend difficiles à comprendre et à utiliser.

Ce qui jusqu'à ce jour manque au praticien, c'est une introduction simplifiée aux concepts fondamentaux dont la bonne connaissance lui permette de repérer par lui-même son domaine d'activité spécifique dans la masse de la littérature ethnologique et de retrouver la traduction de ces concepts de base dans la réalité culturelle où il travaille, de les utiliser pratiquement et de procéder à des observations personnelles.

Voyage en culture étrangère se veut une telle introduction simplifiée.

Pour permettre à des techniciens d'Europe occidentale de travailler efficacement dans le cadre d'une culture étrangère, tous les secteurs de l'ethnologie n'ont pas la même importance. C'est pourquoi des sujets comme l'étude ethnologique du droit ou l'ethnologie muséale ont été laissées de côté, alors que des développements détaillés sont consacrés au déroulement et aux résultats du processus d'enculturation, à l'ethnopsychologie et à certains aspects des religions, des systèmes médicaux de sociétés étrangères, car leur connaissance s'avère indispensable pour un esprit pratique.

selon les normes. Dans les actes et le comportement quotidiens, la mauvaise conscience retient l'attention, elle pèse, elle obsède, elle gêne, elle bloque par elle-même.

Sentiment de culpabilité et sentiment de honte

À ce surcroît de poids conceptuel attribué à la mauvaise conscience dans la pensée et le ressenti humains, correspond une autre caractéristique que n'a pas la bonne conscience. La mauvaise conscience exerce ses fonctions par deux manifestations différentes. Elle empêche et punit les infractions aux normes aussi bien par un sentiment de culpabilité que par un sentiment de honte. Ce fait revêt une énorme importance.

Les sentiments de culpabilité sont très régulièrement des mouvements de la conscience par lesquels une personne réagit à des infractions aux normes que sa culture, sa société ou son groupe qualifient expressément comme étant le droit et la loi. Il peut s'agir de prescriptions formulées par écrit, comme le code civil, le code de la route, ou plus simplement de conventions orales, telles que l'accord donné pour la date d'une conférence qu'il va falloir respecter. Mais les sentiments de culpabilité sont aussi des mouvements de la conscience par lesquels une personne réagit à des infractions aux normes dont elle sait qu'elles ont été fixées par une autorité extérieure à l'homme, par exemple par une divinité. Pareilles infractions sont appelées des péchés, une notion qu'on ne trouve d'ailleurs pas uniquement dans des cultures chrétiennes.

Les sentiments de honte, eux, sont toujours des mouvements de la conscience par lesquels une personne réagit à des infractions à des normes que sa culture, sa société ou son groupe considèrent comme des règles de bienséance, de bonne éducation et de comportement correct universellement acceptées. C'est ce qui est convenable, ce à quoi « on » doit tendre. En font partie les bonnes manières à table, la façon de s'habiller, un certain poids à ne pas dépasser ou la capacité de réaliser une performance sportive que les autres membres de son propre groupe réalisent de la même manière.

C'est ce qui permet d'identifier sans conteste les sentiments éprouvés par Piggy lors du saut en longueur comme des mouvements de sa conscience, quoiqu'il n'y éprouve ni culpabilité, ni sentiment de pécher. Il a honte parce que ce dont ses camarades de classe sont capables, lui en est incapable. Piggy ressent comme un

déshonneur de ne pas satisfaire à une norme fixée par « les autres » de son groupe.

Il n'est cependant pas possible de distinguer strictement parmi les situations de ce type celles où l'on ressent exclusivement de la culpabilité et celles ou l'on n'éprouve que de la honte. En fait, les deux sentiments se présentent toujours ensemble et les frontières peuvent être très floues. En tout cas, ce qui compte, c'est que la conscience n'a pas seulement affaire à la culpabilité ou au péché et aux sentiments qui les accompagnent, mais aussi à la honte, au déshonneur et aux sentiments qui en découlent. Sentiment de honte et sentiment de culpabilité régissent tous deux les actes et les comportements d'une personne de telle manière qu'elle puisse fonctionner avec les autres membres de sa culture, de sa société ou de son groupe, et qu'elle puisse trouver sa place parmi eux. Elle n'est même intégrable qu'à condition que sa conscience dispose d'un minimum de facultés différenciées de ce genre. Des personnes « sans conscience », des gens qui n'éprouvent ni culpabilité, ni honte, ne peuvent de ce fait être tolérées à la longue dans aucune société. Les sociétés et groupes humains n'existent que parce que leurs membres ont une conscience dont les prédispositions ont été développées d'une manière caractéristique et manifestent une orientation commune.

Orientation vers la culpabilité et orientation vers la honte

Ce qu'on retiendra donc, c'est que l'orientation de la conscience ne s'avère aussi nettement différenciée, en culpabilité et en honte, que dans le domaine de la mauvaise conscience. Et il faut le dire, cela a une portée considérable et des conséquences insoupçonnées, dont on ne mesure souvent pas l'étendue ou qu'on n'a même pas encore notées.

Si l'on étudie les diverses cultures, sociétés et communautés pour repérer leurs points de convergence et de divergence, on distingue deux types fondamentaux d'orientation de la conscience. Il est des cultures, sociétés et communautés où les gens sont majoritairement « orientés vers la culpabilité », et d'autres où ils réagissent majoritairement « en fonction de la honte ». Remarquez l'accent mis sur « majoritairement ». En forçant la note, on peut dire qu'il existe des cultures, sociétés et communautés dont les individus se voient punis par leur conscience, essentiellement par des sentiments de culpabilité, lorsqu'ils enfreignent des normes. Et il en est d'autres dont les

individus se voient punis par leur conscience, essentiellement par des sentiments de honte, lorsqu'ils enfreignent des normes. Ces deux critères entraînent de profondes différences dans le comportement des gens, et donc dans l'ensemble de leur culture.

Des sociétés dont les individus sont plutôt orientés vers la culpabilité ont généralement des structures et des normes moins strictes. Elles admettent le pluralisme des opinions et tendent vers la diversité des critères de valeur et des modèles de conduite. Parce que la « liberté individuelle » est hautement prisée, elles risquent passablement la décadence, car elles accordent à l'individu le droit de se considérer, soi-même, ses points de vue et ses besoins, comme plus importants que ceux « des autres ». Lorsqu'il s'agit de faire des choix qui exigent une position commune, la discussion n'est généralement poursuivie que jusqu'au moment où une majorité se dégage.

Des cultures avec des individus majoritairement orientés vers la honte ont une structure plus encadrée et même une hiérarchie stricte. Elles tendent à uniformiser les opinions, les critères de valeur et les modèles de conduite. Leurs membres se voient largement contraints à subordonner leur liberté individuelle, leurs points de vue et leurs besoins aux intérêts du groupe : ils comptent moins que « les autres ». En cas de décisions exigeant une ligne de conduite commune, la discussion est généralement poursuivie jusqu'au moment où les participants peuvent se rallier à la solution recherchée. Pour cette procédure, qui peut parfois s'avérer extrêmement fastidieuse, les Européens ont inventé le terme de « palabres ».

Le type de culture majoritairement orientée vers la culpabilité se rencontre surtout dans les sociétés occidentales complexes d'Europe marquées par l'industrie. Il faut cependant ajouter que cette affirmation vaut surtout pour les couches sociales supérieures et pour le milieu urbain de ces cultures. Parmi leurs couches sociales inférieures et dans un environnement villageois, l'orientation vers la honte se manifeste d'une manière relativement plus nette. La diffusion du principe de l'orientation vers la culpabilité semble correspondre aux régions où le christianisme constitue le type prédominant de religion ou, du moins, dans lesquelles les fondements sociaux ont été déterminés d'après lui, c'est-à-dire dans « l'Occident chrétien ». La situation n'est cependant pas aussi simple et il faut se garder de ce genre de généralisation.

Par contre, le type de culture majoritairement orientée vers la honte apparaît fortement dans les sociétés peu complexes, plutôt sans écriture, dans les groupes ethniques fondés sur les traditions orales des peuples chasseurs, planteurs, agriculteurs et éleveurs et, à l'occasion, même dans des sociétés industrielles modernes et sophistiquées, comme la société japonaise ou la société chinoise.

Enculturation et orientation de la conscience

Parvenu à ce stade, on peut aborder la question de savoir comment les choses se déroulent pour orienter la conscience dans un sens ou dans l'autre; plus précisément : comment, au cours de l'enfance et de la jeunesse, une conscience en vient à être axée dans le sens de la culpabilité ou de la honte ?

Pour qu'une conscience soit orientée, il faut que deux conditions soient réalisées :

- Un enfant a besoin au moins d'un référent.
- Cet enfant doit avoir une prédisposition qui lui donne envie d'instaurer et de maintenir une relation marquée par l'harmonie avec un référent.

Tout enfant normalement constitué naît avec le besoin d'une relation harmonieuse avec au moins un référent. C'est généralement sa mère, la première personne avec qui il entre en contact physique et moral, un contact qui, parmi bien d'autres, détermine de façon décisive la formation de sa conscience. Au cours de son évolution, d'autres référents entrent dans son champ visuel, dans la mesure où ses capacités d'entrer en contact avec eux s'élargissent et se différencient.

On l'a vu, le processus d'enculturation d'un enfant par ses référents est déterminé de telle façon qu'il assimile leur culture et la fait sienne d'une manière totalement inconsciente. C'est valable également, et tout particulièrement, pour l'orientation de sa conscience, qui n'est rien d'autre qu'un aspect de la culture qu'il s'assimile. De ce fait, les normes et les valeurs qu'il intègre et qui modèlent progressivement sa conscience, proviennent avant tout de son ou de ses référents. Voici un exemple concret qui aidera à s'imaginer le déroulement de ce processus.

Dans la grande pièce de la maison, une mère ou un père parle avec un enfant de quatre ans de la rose qui se trouve sur la table, dans un grand vase effilé. Voilà que sonne le téléphone dans la pièce

voisine. La mère ou le père explique à l'enfant qu'elle ou il doit répondre et doit laisser l'enfant seul pendant ce temps-là. Qu'il ne touche à rien et surtout pas au vase, jusqu'à son retour, la conversation téléphonique ne va être longue.

Il y a toute une série de situations possibles et impossibles que l'enfant aura pu provoquer d'ici le retour du référent. Prenons la plus simple : le vase est toujours à sa place; l'enfant a obéi et a suivi l'instruction du référent. Comment celui-ci va-t-il réagir ? Là encore les possibilités abondent.

Première possibilité : le référent vérifie la situation, il constate que l'enfant a fait ce qu'il lui a dit et lui fait comprendre qu'il est satisfait de son comportement. Par cette réaction, l'enfant fait l'expérience de l'harmonie entre lui et son référent; plus exactement, il se rend compte que la relation harmonieuse qu'il a établie de par sa nature d'enfant avec son référent, n'a subi aucun trouble et a même été confirmée, car le référent émet des signaux précis qui l'attestent. Pour l'enfant, cette expérience est positive, mais elle n'a rien d'impressionnant, elle n'a absolument rien de dramatique : c'est quelque chose qu'il ressent comme normal.

Deuxième possibilité : non seulement le référent constate que l'enfant a fait ce qu'il voulait, mais il cherche à encourager fortement ce comportement en se répandant en exclamations enthousiastes et en éloges exubérants. Cette réaction, l'enfant la ressent également comme positive, comme confirmation de l'harmonie à laquelle il aspire. Il ne peut prendre conscience que la réaction exubérante de sa mère ou de son père pose problème. Pourquoi celle-ci est-elle excessive ?

Un référent qui se répand toujours en éloges enthousiastes en cas de comportement « adéquat » d'un enfant, se prive lui-même de pouvoir donner à ses éloges la forme voulue lorsque l'enfant s'est bien comporté dans des cas exceptionnels où cela ne va pas de soi. Il dévalue ses éloges de manière inflationniste et l'enfant en retire une impression trompeuse de l'importance et du degré de valeur de ses actes. Les enfants dont la conscience est modelée dans ces conditions, prennent de plus en plus l'habitude, avec le temps, d'attendre la reconnaissance et l'approbation de leurs semblables même pour des choses qui vont de soi et n'ont aucune importance. En l'absence de ces signes, ils réagissent avec indignation.

Mais le plus souvent, le référent ne prendra même pas tellement conscience que l'enfant a fait ce qu'il attendait de lui. Il ne va donc

même pas en parler expressément. Cette réaction est normale et en tout cas dénuée de toute démonstration particulière.

Analysons à présent une toute autre situation que le référent peut trouver après le coup de téléphone. Le vase est en miettes par terre et la rose baigne dans une flaque d'eau sur la nappe ou inversement. Et maintenant, comment va réagir le référent ?

Là encore s'offrent plusieurs possibilités, notamment une large palette de manières de ne pas relever le problème et de réparer les dommages sans rien dire jusqu'à l'explosion de colère et la violence physique contre l'enfant. Le cas le plus courant sera que le référent devient « méchant » d'une façon ou d'une autre. En tout cas, il réagira de manière plus démonstrative que si l'enfant avait obéi. C'est ce qui fait la différence décisive entre les deux situations.

Dans ces circonstances, la réaction du référent est perçue par l'enfant comme signal avertissant que l'harmonie entre eux est perturbée, et il la ressent comme une blessure, comme un traumatisme. Dès lors, un enfant normalement prédisposé et jusque-là normalement développé entreprendra quelque chose ou tout ce qu'il peut pour restaurer l'harmonie entre lui et son référent. Mais ce qui est plus important dans cette situation, c'est que l'enfant réalise qu'il a fait quelque chose de « méchant », notamment en ce sens que ses actes et son comportement ont rendu son référent « méchant ». La blessure qu'il reçoit de ce fait est ressentie par lui comme « punition ».

Au cours de son enfance et de sa jeunesse, c'est-à-dire de son enculturation, une personne déduit de mille et une expériences particulières de ce genre ce qui dans l'environnement social de son ou de ses référents passe pour bon ou méchant, bienséant ou malséant, honorable ou honteux, acte coupable ou juste, but à atteindre ou situation à éviter. En somme, elle apprend les normes et les valeurs de sa culture à partir des réactions de son ou ses référents à ses propres actes et comportements.

Ces réactions lui paraissent positives si elle en éprouve de l'harmonie entre elle et le référent du moment; elle les trouve négatives si elles lui font ressentir une perturbation de l'harmonie entre elle et le référent du moment. Bon et méchant, convenable et inconvenant, à rechercher et à éviter sont donc, au premier degré, des appréciations d'actes et de comportements qui ont été déduites et intégrées à la conscience à partir des réactions du ou des référents.

Ces intériorisations ne peuvent se faire qu'au travers de telles expériences. En leur absence, la personne ne sera pas axée sur les normes et les valeurs de sa société. L'orientation d'une conscience ne se fait donc pas toute seule, mais elle est imposée et pilotée par les référents.

Cela souligne la responsabilité que portent les référents dans la configuration de la conscience d'un individu. Rares sont ceux qui en sont bien conscients ou qui le sentent au moins confusément.

Intégrer la réaction de référents implique pourtant plus que la seule faculté de distinguer entre bon et méchant, entre convenable et inconvenant, entre honorable et honteux, entre coupable et juste. Une fois que quelqu'un a intériorisé le référent devenu « méchant » et la perturbation de l'harmonie comme punition, il n'a plus besoin de référent pour adopter une conduite éthiquement correcte. Le référent est désormais en quelque sorte incorporé à la conscience et y fait office de bonne ou mauvaise conscience, d'instance de contrôle et, éventuellement, de punition. Un sur-moi est né.

On l'a vu, le référent prend généralement acte d'une manière plus explicite d'infractions aux normes que de comportements conformes aux normes; il y réagit de manière plus évidente. C'est cette différence qui permet de comprendre pourquoi, par la suite, une mauvaise conscience a une répercussion beaucoup plus saillante qu'une bonne sur la vie intérieure.

Ce qui a été dit jusque-là de la genèse de la conscience individuelle ne suffit pourtant pas pour expliquer comment une conscience en vient à être orientée vers la culpabilité ou vers la honte. La différence découle d'une cause incroyablement simple. Elle nous est connue par des études menées dans diverses cultures avec une orientation de conscience caractéristique, en particulier par Melford A. Spiro (1958 et 1961). Selon lui, une règle approximative pourrait se formuler ainsi : des sociétés dans lesquelles les enfants sont enculturés et socialisés par un petit nombre de référents produisent des individus plutôt orientés vers la culpabilité, tandis que des sociétés dans lesquelles les enfants sont enculturés et socialisés par un grand nombre de référents produisent des individus plutôt orientés vers la honte.

Voici encore un exemple concret pour mieux comprendre comment se présente l'orientation de la conscience dans des sociétés qui axent sur la honte.

Dans les îles de Micronésie, la durée d'un culte n'est pas fixe. Il dure aussi longtemps que le prédicateur a quelque chose à dire ou que les gens consentent à l'écouter. Il arrive donc facilement que les enfants s'agitent, et les mères ont alors bien du mal à les calmer, si elles ne préfèrent pas quitter l'église et écouter de l'extérieur, où les enfants peuvent trouver à s'occuper sans déranger.

En Europe, une mère raisonnerait son enfant, ferait appel à sa capacité d'attendre, lui mettrait sous les yeux sa montre en lui expliquant que le monsieur là devant va s'arrêter dès que l'aiguille aura atteint une certaine position. L'insulaire, elle, tâche de distraire son enfant. Cela ne marche qu'un temps. Finalement, elle a recours à un expédient inattendu : montrant à l'enfant les autres participants au culte, elle lui dit : « Tous ces gens savent maintenant combien tu es mal élevé. » Et si un étranger, un Blanc, assiste au culte, c'est de lui, de préférence, que la mère va dire qu'il voit quel enfant mal élevé elle a là. La réaction de l'enfant est typique : il se cache le visage. Mille et une expériences analogues amènent l'individu pendant son enculturation à déduire avec précision ce qui dans sa culture passe pour bon ou méchant, pour convenable ou incorrect, pour honorable ou honteux, ce à quoi il faut aspirer ou ce qui doit être évité. Cependant, il ne le tire pas des réactions de ses référents directs, mais en se rapportant constamment à un cercle plus large de personnes, au groupe, aux autres, quels qu'ils soient. Au cours de sa formation, il modèle de plus en plus ses actes et son comportement sur ce que ceux-ci peuvent en penser : il devient une personne orientée prioritairement vers la honte.

Une conscience configurée de cette manière a, elle aussi, intériorisé les normes et valeurs de sa culture, y compris l'instance de contrôle et de punition. Mais elle ne leur a pas donné la même forme et le même ordre d'importance. Elle a nettement moins le caractère d'un sur-moi. L'individu concerné a, bien sûr, intériorisé « les autres », mais en fait ceux-ci ont une influence bien plus déterminante sur sa manière d'agir et de se comporter que chez une personne focalisée sur la culpabilité. Et c'est seulement en présence de ces autres, influents, que le contrôle et la punition d'infractions aux normes fonctionnent effectivement.

La punition que subira une personne axée sur la honte en cas de comportement contraire aux normes, est moins un sentiment de culpabilité qu'un sentiment de honte. C'est primordialement cela

qu'une personne orientée vers la honte ressent comme mauvaise conscience.

L'orientation vers la honte, une orientation vers le groupe

C'est essentiellement dans les sociétés ethniques qu'on trouve des individus fortement orientés vers la honte, et il y a de bonnes raisons à cela. Leur système économique et leur mode de vie ne sont possibles que si leurs membres collaborent entre eux dans un groupe bien soudé. S'il n'est pas intégré dans un tel groupe, l'individu ne peut vivre de manière satisfaisante et, selon le cas, il ne peut même pas survivre.

C'est ainsi que la chasse au gros gibier est trop difficile pour un chasseur isolé équipé d'armes de chasse simples, comme une lance, un arc et des flèches, et cela pour plusieurs raisons. L'arme d'un seul ne suffit pas pour tuer la bête, parce que celle-ci le sent venir, se sauve ou est tout simplement trop grosse. Il a donc besoin d'avoir avec lui d'autres chasseurs qui rabattent l'animal sur lui et lui permettent ainsi de l'approcher suffisamment pour être sûr de le tuer.

Le fait qu'une conscience orientée vers la honte puisse rassembler des individus en un groupe, les maintenir ensemble et, selon le cas, les souder entre eux, donne à leur travail une forte productivité. Les Japonais, dont la culture façonne des individus nettement axés sur la honte, éprouvent souvent des réticences à prendre l'intégralité des vacances auxquelles ils ont droit. L'impression leur est pénible de porter préjudice à leurs collègues de travail, de les laisser tomber. C'est une des explications de la prospérité de l'économie japonaise. Les Japonais subordonnent leurs intérêts personnels non seulement à leur groupe de parenté, mais même à la collectivité dans laquelle ils travaillent.

Peut-on en déduire que des personnes orientées vers la honte seraient plus aptes au travail en équipe que les gens axés sur la culpabilité ? Il est difficile de répondre. Dans les sociétés industrielles d'Europe occidentale, certaines entreprises essaient dès à présent d'accroître la productivité du personnel en mettant intentionnellement en place une orientation vers le groupe. Pour cela, on tire profit du dynamisme qui se manifeste dans n'importe quel groupe, dès qu'il s'est formé.

Les processus de dynamique de groupe sont des phénomènes complexes qu'il n'est pas possible de décrire ici en détail. Une de leurs caractéristiques principales est que les membres du groupe

Table des matières

Préface ix
Avant-propos xv

Chapitre 1. Introduction 1

Chapitre 2. L'ethnologie, une science 7

Chapitre 3. Histoire de l'ethnologie 17
Les Grecs et les Romains 18
Le Moyen Âge 19
La Renaissance 20
Le Siècle des lumières 22
Évolutions au xixe siècle 24
Charles Darwin 25
Spécialisations à l'époque moderne 26

Chapitre 4. La notion de culture 29
Culture et comportement 30
La culture, une stratégie 35
La culture, une condition de survie 38
Culture et éthique 39
La culture, une échelle de valeurs 40
La culture, une structure conceptuelle 41
Culture et compétence 46
Culture et rapprochement des peuples 49

Chapitre 5. Culture et environnement 51

Chapitre 6. Les systèmes économiques 59
Les chasseurs 60
Les planteurs 67
Les agriculteurs 71
Les éleveurs 74

Chapitre 7. Technologie et ergologie 79

Chapitre 8. Les relations de parenté 89
Concepts fondamentaux 90
Le mariage 99
Matrilinéarité et patrilinéarité 103
Formes de mariage 110

Chapitre 9. Culture et psychisme 115
Le processus de l'enculturation 116
Résultat du processus d'enculturation 121

Chapitre 10. Culture et sur-moi ou conscience 131
Conditions anthropologiques de base 132
Fonctions de la conscience 134
Sentiment de culpabilité et sentiment de honte 140
Orientation vers la culpabilité et orientation vers la honte 141
Enculturation et orientation de la conscience 143
L'orientation vers la honte, une orientation vers le groupe 148
L'individu et l'orientation vers le groupe 149
Orientation vers le groupe et éthique 152
Orientation vers le groupe et communauté 154
Risques d'abus de l'orientation vers le groupe 155
Orientation vers le groupe et acte manqué 159
L'orientation vers le groupe, un problème pour les enseignants 160
Orientation vers le groupe et substitut 164
Orientation vers le groupe et pression de la souffrance 165
Orientation vers le groupe et suicide 166
Orientation vers le groupe, une condition de base pour des envoyés d'Église 166

Chapitre 11. Schémas mentaux 173

Chapitre 12. Culture et langue 185

Chapitre 13. La religion 199
Les représentations 204
Les attitudes 212
Les actions 213
La magie 221
Éthique 229
Religion et souci d'assurer sa subsistance 231

Chapitre 14. L'animisme 235

Chapitre 15. La médecine 247

Chapitre 16. Animisme et christianisme 263

Chapitre 17. Culture et comportement humain : comment les comprendre ? 273

Chapitre 18. Ethnologie, coopération entre Églises, mission et le problème de la mutation culturelle 281

Chapitre 19. Recherches ethnologiques sur le terrain 301
Observation participante 303
Méthode de questionnement 306
Les informateurs 311
L'ethnologie cognitive 317
Chapitre 20. Ethnologie : le coin de l'humour 325

Postface 337
Bibliographie générale 339
Index des sujets 359