

Edward Sapir (1921)

ANTHROPOLOGIE

Tome 2 : culture

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée à partir de :

Edward Sapir (1921),

anthropologie

Tome 2 : culture

Paris : Éditions de Minuit, 1969, 225 pages. Collection Le sens commun

Traduction de Christian Baudelot et Pierre Clinquart.

Introduction et notes de Christian Baudelot.

Table des matières

QUATRIÈME SECTION : Culture

Ethnologie et histoire : question de méthode

Introduction

Plan détaillé de l'article

I. Les preuves

1. Les documents écrits
2. Les témoignages indigènes
3. Le témoignage de l'archéologie, les strates

II. Les indices

1. Les indices livrés par l'anthropologie physique
2. Les indices livrés par l'ethnologie
 - A) la mise en évidence de séries culturelles
 - B) les combinaisons culturelles
 - C) la distribution géographique de la culture
 - D) aires culturelles et strates culturelles
3. Les indices livrés par la linguistique
 - A) langue et culture
 - B) déductions opérées à partir des mots et des formes grammaticales
 - C) distribution géographique des mots de culture
 - D) distribution géographique de souches linguistiques
 - E) distribution géographique des traits phonétiques et morphologiques

Conclusion

Note sur la transcription phonétique des mots indiens

L'organisation sociale des Indiens de la côte Ouest

Cultures authentiques et cultures inauthentiques

Éclaircissements de quelques termes et références du texte de Sapir

Index des tribus et des langues

Biographie d'Edward Sapir

Bibliographie des travaux de l'auteur

Œuvres sur Sapir

quatrième section

culture

[Retour à la table des matières](#)

Ethnologie et histoire: question de méthode ¹

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie culturelle se considère de plus en plus comme une science strictement historique. Les données qu'elle rassemble restent incompréhensibles, à la fois en elles-mêmes et dans leurs rapports réciproques, tant qu'on ne les interprète pas comme les aboutissements de séries spécifiques d'événements remontant à un passé éloigné. Si certains d'entre nous s'intéressent aux lois psychologiques du développement humain que nous nous croyons capables d'abstraire des matériaux bruts fournis par l'ethnologie et l'archéologie plus qu'à l'établissement des faits précis et des relations historiques qui rendraient ces matériaux intelligibles, il ne s'ensuit pas que la formulation de ces lois ressortisse plus aux fonctions de l'anthropologue qu'à celles de l'historien, au sens étroit du mot. Si, plus souvent que l'historien, l'anthropologue a utilisé les données descriptives comme des moyens d'atteindre à la psychologie des peuples, c'est que deux séries de facteurs l'y conduisaient. Et d'abord, l'absence fréquente de repères chronologiques qui caractérise l'étude de la culture des peuples primitifs : cette lacune conduit le chercheur à négliger ou à sous-estimer l'importance de la dimension historique et l'incite à chercher une compensation dans l'élucidation des lois générales du fonctionnement, en dehors de toute référence temporelle. En second lieu, les cultures qu'examine l'anthropologue se révèlent, dans leur ensemble, moins complexes que celles sur lesquelles nous possédons des documents écrits ; cette simplicité le conduit à supposer que les premières, parce qu'elles sont moins chargées de développements secondaires et atypiques, se prêtent mieux aux généralisations psychologiques. Il n'est pas indifférent non plus que les données dont dispose l'anthropologue lui permettent d'embrasser d'un seul coup d'œil

¹ Publié pour la première fois dans *Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series no 13*, 1916. Édition Mandelbaum, pp. 389-462.

une plus grande variété de cultures que l'historien ; il est de ce fait, ou du moins le croit-il, mieux armé pour appréhender les types principaux de développements culturels. Ces facteurs, qui ne sont d'ailleurs pas les seuls, expliquent que l'anthropologie culturelle ait tant mis l'accent sur le général et le schématique. On ne saurait pourtant soutenir que les données actuelles de notre science doivent fournir aux folkloristes une matière plus appropriée que celles des cultures évoluées d'aujourd'hui et lui être abandonnées comme un corpus vile. Même en admettant que les travaux du folkloriste aient leurs fins en soi, il reste que les cultures dites primitives sont intégralement composées de phénomènes qui, du point de vue de l'ethnologue, doivent être expliqués historiquement, c'est-à-dire comme des événements historiques qui, si hypothétiques qu'ils soient, sont les moments d'une séquence spécifique, se sont produits dans un lieu spécifique et ont entretenu entre eux des rapports spécifiques. Il ne viendrait à l'idée de personne de prétendre que l'interprétation historique viendra un jour à bout de la masse considérable et sans cesse croissante des matériaux ethnographiques, mais il est essentiel que la compréhension historique des faits soit proposée au chercheur comme l'objectif proprement ethnologique de son étude.

Ainsi, une fois admis que nous désirons recourir, dans l'interprétation de la culture américaine aborigène, à une méthode historique aussi rigoureuse que nous le permettront les circonstances, une question surgit aussitôt : comment injecter une chronologie dans cette masse indifférenciée de faits purement descriptifs ? Outre les informations éparses que nous pouvons réunir à propos de son histoire extérieure, qui ne couvrent d'ailleurs qu'un espace de temps relativement court, les connaissances que nous possédons sur une tribu se limitent, la plupart du temps, à savoir qu'à un certain moment (à un moment récent) on se servait de tel instrument ou de telle technique, que telle coutume était en honneur et que telle croyance était admise. Lorsque notre connaissance s'appuie sur des témoignages recueillis par des auteurs anciens, comme c'est le cas pour les cultures aztèque, maya et péruvienne, nous avons encore affaire, la plupart du temps, à des faits très ponctuels, ou qui se sont produits, dans le meilleur des cas, pendant un laps de temps très bref ; trop bref pour éclairer l'évolution de la culture dans son ensemble. Notre problématique se définirait métaphoriquement par la projection d'une photographie de la réalité à deux dimensions en une photographie à trois dimensions. Est-il possible de saisir sur la surface plane de la culture américaine une profondeur temporelle comme nous saisissons la profondeur de champ sur la surface plane d'une photographie ?

Avant d'être en mesure de répondre à cette question, nous devons préciser ce que nous attendons au juste de notre perspective temporelle. Tout d'abord, il est évident que la nature même de nos matériaux nous impose des limitations que l'historien ignore, ou connaît sous une forme moins contraignante. C'est seulement dans des limites très étroites que nous pourrions espérer établir une chronologie absolue, c'est-à-dire assigner des dates précises à des événements. Nous nous contenterons dans certains cas de dates approximatives, en tolérant une marge d'erreur variant de quelques années à plusieurs siècles, allant même, pour le passé lointain, jusqu'à des millénaires. Dans d'autres cas, et ce seront peut-être les plus nombreux, nous renoncerons tout à fait à établir une chronologie pour viser simplement à reconstituer une séquence déterminée d'événements. Une deuxième limitation s'impose aussi nettement. L'histoire étudie toujours les individus. Encore qu'on ne doive pas sous-estimer le rôle important des événements individuels et des grands hommes dans l'évolution de l'humanité, les reconstructions historiques de l'anthropologie culturelle ne peuvent procéder, à de très rares exceptions près, que par généralités. Au lieu de parler, par exemple, de l'influence spécifique

exercée dans une tribu par un shaman particulier à une époque inaccessible du passé, l'anthropologie culturelle devra généraliser en regroupant un certain nombre de ces phénomènes et décrire l'influence exercée par la classe des shamans à une époque et en un lieu plus ou moins bien définis. Ou, s'il s'agit des relations sociales entre deux tribus, par exemple les Haïda et les Tsimshian, on est souvent obligé de se contenter de définir à grands traits ces relations, en considérant les Haïda et les Tsimshian dans leur ensemble comme les unités entrant directement en jeu, tout en sachant parfaitement que les mécanismes réels de ces rapports dépendent dans tous les cas d'individus, de « maisons », de clans, c'est-à-dire des subdivisions des unités historiques apparemment impliquées. La substitution du tout à la partie est inévitable en ethnologie. Si l'on doit reconnaître ouvertement ces deux limitations, elles n'empêchent aucunement d'appliquer des méthodes historiques à l'objet de l'anthropologie culturelle. Elles introduisent une correction purement quantitative, et non qualitative, dans notre idéal originel de traitement historique. L'étude d'un processus historique récent permettra souvent au chercheur de reconstituer une chaîne déterminée d'événements et d'attribuer une date précise à chacun d'eux, avec une marge d'erreur raisonnable ; il pourra même parfois définir clairement la nature des unités sociales, individuelles ou collectives, impliquées à chacun des moments du processus. On ne devrait jamais manquer ces occasions d'analyser la dynamique des cultures primitives ; leur intérêt ne se borne pas à éclairer les phases récentes du développement culturel d'une tribu, elles fournissent aussi des éléments appréciables à la mise au point d'une technique d'interprétation historique des faits du passé éloigné. Dans l'immense majorité des cas, cependant, l'adoption d'une perspective historique consistera à combiner en une séquence temporelle aussi ordonnée que possible, comprise entre des repères chronologiques aussi précis que le permettront les circonstances, les processus dont notre science fait son objet ; les agents de ces processus seront en général définis d'une manière plus globale qu'en histoire, où les chercheurs disposent de documents écrits.

Quelques exemples : soit à déterminer si les migrations de certaines tribus Siouan vers les plaines de l'Ouest (Omaha, Ponca) ont précédé ou ont suivi l'adoption du rite du Calumet. Il est inutile de chercher à savoir quelles sont les personnalités ou les unités sociales qui ont pris la tête de ces migrations, comme de rechercher les agents ayant participé au développement du rite ; il est aussi probable que nous ne réussirons jamais à assigner une date plausible, exacte ou approchée, à l'un ou l'autre de ces phénomènes. Il n'en demeure pas moins que si nous découvrons celui qui a précédé l'autre, nous détiendrons un indice précieux (peut-être une simple présomption) nous permettant de comprendre historiquement le rite, dans les rapports qu'il entretient à la fois avec les autres complexes culturels des tribus où il figure, et avec les rites identiques ou apparentés des tribus voisines (par exemple la cérémonie du Hako chez les Pawnee). S'il est prouvé que l'adoption du rite est postérieure à l'arrivée des tribus Siouan dans les plaines, nous soupçonnerons aussitôt les tribus voisines de les avoir influencées. Autre exemple : soit à déterminer l'ordre d'apparition des phénomènes qui sont associés, chez les Nootka, au mythe d'origine de l'oiseau-tonnerre : représentation de l'oiseau-tonnerre sur les peintures murales, danse de l'oiseau-tonnerre, références à l'oiseau-tonnerre dans les noms propres, emploi métaphorique de l'adjectif « foudroyant » pour désigner la richesse. En fonction de l'époque assignée à l'apparition de tel ou tel de ces éléments de culture, nous serons conduits à construire des théories radicalement différentes pour expliquer les rapports historiques qu'ils entretiennent l'un avec l'autre, avec les phénomènes similaires existant chez les Kwakiutl et dans d'autres tribus voisines, comme avec d'autres éléments de culture, distincts mais apparentés, qu'on retrouve dans les mêmes tribus et dans les tribus voisines.

Personne ne mettra en doute la nécessité d'ordonner les faits rassemblés par l'ethnographie américaine dans leur succession chronologique. Nous nous proposons, dans cet essai, d'attirer l'attention sur certaines méthodes qui ont été ou qui peuvent être utilisées pour établir ces séquences. Les éléments dont nous disposons se répartissent en deux grandes catégories ; les preuves et les indices. Les premières font explicitement état de relations temporelles ; les seconds permettent de les déduire de données qui ne se présentent pas, en elles-mêmes, sous la forme de séquences temporelles. Les preuves livrées par l'ethnographie américaine ont été, par leur nature même, bien comprises et largement exploitées. La valeur des indices a été plus intuitivement pressentie que clairement comprise ; bien qu'on les ait fréquemment utilisés - encore que souvent sur le mode implicite - il est certain qu'ils peuvent rendre beaucoup plus de services qu'on ne le croit.

PLAN DE L'ARTICLE

[Retour à la table des matières](#)

ETHNOLOGIE ET HISTOIRE : QUESTION DE MÉTHODE

INTRODUCTION

I. - LES PREUVES

1. LES DOCUMENTS ÉCRITS
2. LES TÉMOIGNAGES INDIGÈNES
3. LE TÉMOIGNAGE DE L'ARCHÉOLOGIE, LES STRATES

II. - LES INDICES

1. LES INDICES LIVRÉS PAR L'ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE
2. LES INDICES LIVRÉS PAR L'ETHNOLOGIE

- A) LA MISE EN ÉVIDENCE DE SÉRIES CULTURELLES
- B) LES COMBINAISONS CULTURELLES

Le principe de la présupposition nécessaire
Contamination d'éléments culturels par d'autres éléments culturels
Stabilité relative des combinaisons
Mésajustement de la culture à son environnement
Fréquence des combinaisons
Degré d'élaboration et de spécialisation culturelles
Les survivances culturelles

- C) LA DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DE LA CULTURE

Diffusion des éléments culturels

- a) Distribution continue à partir d'un foyer culturel

Séquence de diffusion
Ordre d'apparition des éléments culturels diffusés
Précautions à observer

- Délimitation des concepts culturels
- Vitesse de propagation

- a) La transmissibilité
- b) Le contexte d'accueil
- c) Les conditions extérieures

Déductions chronologiques à partir de distribution géographique

- b) Développements convergents au sein d'une aire de distribution continue
- c) Distribution discontinue

Précautions à observer dans la déduction des liens historiques
Exploitation chronologique de la distribution culturelle discontinue

- d) Diffusion et héritage commun

D) AIRES CULTURELLES ET STRATES CULTURELLES

Validité historique du concept d'aire culturelle
Le concept de strate culturelle, les difficultés historiques qu'il entraîne
Limites historiques des concepts d'aires et de strates culturelles

3. LES INDICES LIVRES PAR LA LINGUISTIQUE

- A) LANGUE ET CULTURE
- B) DÉDUCTIONS OPÉRÉES À PARTIR DES MOTS ET DES FORMES GRAMMATICALES

Termes descriptifs et non descriptifs

- a) Analyse des mots de culture
- b) Analyse des noms de lieu
- c) Précautions méthodologiques

Spécialisation du sens et différenciation du vocabulaire
Les indices grammaticaux

- a) Analyse grammaticale des mots de culture
- b) Valeur culturelle des éléments grammaticaux

C) DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DES MOTS DE CULTURE

Diffusion et héritage commun

Emprunt des mots de culture

- a) Indices morphologiques
- b) Indices phonétiques

Héritage commun des mots de culture

- a) Déductions chronologiques
- b) Exploitation historique des lois phonétiques

D) DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DE SOUCHES LINGUISTIQUES

Le concept de souche linguistique Dédution de la succession des mouvements de population à partir de la différenciation linguistique

- a) Comparaison de souches linguistiques distinctes
- b) Différenciation linguistique et apparition de l'homme en Amérique
- c) Différenciation de souches linguistiques en langues distinctes

E) DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DES TRAITS PHONÉTIQUES ET MORPHOLOGIQUES

CONCLUSION

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE DES MOTS INDIENS

I. - LES PREUVES

1. Les documents écrits

[Retour à la table des matières](#)

Le premier type de preuves est celui que fournissent les documents historiques, comme les Récits des jésuites, les voyages de Cook et une foule d'autres travaux universellement connus. Pendant la période de plus de quatre siècles qui s'est écoulée depuis la découverte de l'Amérique, les cultures indigènes ne sont naturellement pas restées Statiques. D'immenses mouvements de population se sont même produits dans certaines régions. En comparant des descriptions effectuées à des périodes différentes, nous pouvons fréquemment situer l'apparition d'un élément de culture entre deux dates extrêmes et assigner des limites temporelles à un mouvement de population. C'est ainsi Par exemple que Wissler a pu dater l'événement culturel capital que fut la conquête du cheval chez les Indiens nord-américains. Des preuves de ce type ont encore permis à Mooney de suivre les Cheyenne au cours de leurs migrations successives, du sud du Minnesota à l'est du Colorado et du Wyoming. Trouver mention du kayak dans les premiers textes en vieux-norrois sur les Eskimo, c'est dater *a minima* l'apparition de ces bateaux. Maximilien et Catlin procèdent de façon analogue pour l'existence de classes d'âge dans plusieurs tribus des Plaines (Mandan). La présence dans les musées d'objets ethnologiques et archéologiques dates appartient naturellement à cette même catégorie de preuves. C'est ainsi qu'une date minimale a pu être assignée à la grande crécelle fendue en forme d'oiseau qu'on trouve chez les Nootka, grâce à la présence, au British Museum, d'un objet Nootka de ce type rapporté par le capitaine Cook ; cette pièce ne diffère en rien des objets dont se servent, aujourd'hui encore, ces Indiens.

Les documents écrits nous renseignent aussi par ce qu'ils ne disent pas, mais l'interprétation de leurs silences exige de grandes précautions. Les auteurs anciens ne font par exemple pas état des dessins floraux, en verroterie, en poils d'élan ou en piquants de porc-épic qui sont aujourd'hui répandus chez certaines tribus orientales (Huron, Ojibwa, Cree) ; cette omission nous incite à penser que leur origine est récente et due à une influence européenne. Il en va de même pour la pratique de la voile ; la voile ne figure jamais sur les pirogues dessinées dans les ouvrages anciens ¹. Ici comme là, cependant, la preuve négative n'a pas valeur de démonstration. On montrerait à l'aide de mille autres exemples que les documents écrits servent à édifier une chronologie de la culture autant par ce qu'ils disent que par ce qu'ils ne disent pas.

¹ C'est au docteur CE Newcombe que je suis redevable de cette observation (N. d. A.).

2. *Les témoignages indigènes*

[Retour à la table des matières](#)

Deuxième type de preuves directes, les informations recueillies auprès des indigènes eux-mêmes, sous forme de légendes toutes faites ou de témoignages personnels. L'essentiel des informations recueillies portait jusqu'à présent sur les mouvements anciens, mais nous serons bientôt en possession de récits traitant de l'origine et de la diffusion de nombreux traits culturels. Quand elles se réfèrent à un passé éloigné, ces sources doivent être interprétées avec une grande circonspection, car l'expérience prouve qu'au-delà d'un certain point le mythe et l'histoire ont partie liée. J'ai pourtant le sentiment qu'on a trop souvent traité à la légère les récits que les Indiens ont fait eux-mêmes de leurs migrations et des déplacements de leurs clans ou de leurs tribus. Attestés par diverses mythologies de la côte Ouest, ces mouvements, qui menaient les clans de village en village, sont à n'en pas douter, le reflet d'une expérience historique, ou de légendes élaborées à partir d'événements historiques ; il est en effet certain que les raisons et les circonstances invoquées pour expliquer ces mouvements sont parfois imaginaires.

De même, quand les légendes d'un clan Hopi nous apprennent que la population d'un des villages s'est accrue par suite d'une immigration, un scepticisme dédaigneux ne suffira pas à nous convaincre que ces informations sont totalement dénuées de valeur historique. Le fait qu'il soit démontré que le village Tewa de Hano, situé dans le pays Hopi de Tusayan, tire son origine de la vallée du Rio-Grande devrait, entre autres preuves, nous inciter à accorder plus de crédit aux légendes INDIGÈNES quand elles rapportent que des mouvements identiques se sont produits dans le passé. Il n'y a d'autre part aucune raison de ne pas croire que les Aztèques de langue Nahuatl proviennent du Nord, comme l'attestent leurs légendes. Que toutes les langues apparentées de loin au Nahuatl (Cora-Huichol, Piman, Shoshone) soient parlées au nord du berceau historique des Aztèques, voilà la meilleure confirmation de ces légendes.

Si l'on écarte les récits purement mythiques, souvent mêlés aux témoignages, les informations que fournissent les indigènes sur l'origine de certains types d'outils, la provenance de traits sociaux ou d'autres éléments de culture, sont parfois riches d'enseignements historiques. Quand les Tsimshian prétendent tenir leurs sociétés secrètes des Kwakiutl du Nord, ils nous éclairent sur les étapes historiques de la diffusion des sociétés secrètes parmi les Indiens de la côte Ouest ; ce témoignage est d'ailleurs corroboré par mille autres preuves. Quand, à leur tour, les Nootka, tout en admettant parfaitement que les chants et les danses spécifiques qu'ils ont plus tard intégrés à leur rite du Loup sont d'origine Kwakiutl, se refusent à reconnaître que le rite du Loup est lui aussi d'origine Kwakiutl, ils n'infirmen en rien la possibilité d'une telle origine ; ils nous induisent au contraire à supposer que, chez eux, l'influence kwakiutl la plus ancienne doit, si d'autres preuves le confirment, remonter à une période de beaucoup antérieure à celle où les Tsimshian ont emprunté l'ensemble du système aux Kwakiutl du Nord ; c'est là encore un indice chronologique précieux pour l'étude des rites de la côte Ouest. Autre exemple : faibles ou nulles sont les raisons de douter de la sincérité des Païute du Sud quand ils affirment devoir leur cérémonial funéraire et les chants qui l'accompagnent aux tribus Yuman de l'Ouest et la danse de l'Ours, plus récemment introduite, aux Utes du

Nord. Analysée à partir de ses propres données, la culture indigène est loin d'offrir un visage aussi statique que nous l'avions supposé. L'examen microscopique discerne en effet des mouvements. Pour en revenir à notre métaphore, on peut dire que la culture américaine ressemble moins à un instantané ordinaire qu'à une longue pose de la voûte céleste ; certes, l'immensité de l'espace est réduite à une surface plane, mais l'amplitude et la direction des mouvements qui animent les astres les plus proches se trahissent par de petites rayures.

Se référant à un système chronologique propre aux aborigènes, les dates inscrites sur les monuments sont aussi de précieux indicateurs. Nous en disposons pour les cultures aztèques et Maya ; ce sont d'ailleurs les seules références directes à des dates précises du passé éloigné que nous possédions. Les dates les plus anciennes qui remontent pour les Maya à ce qui correspond dans notre calendrier aux derniers moments de la période classique sont de beaucoup postérieures à l'époque qui a vu se développer la culture aborigène. Quand l'homme est-il apparu pour la première fois en Amérique ? D'où vient sa culture ? Le problème reste entier. Les dates Maya les plus anciennes conservent pourtant une valeur inestimable ; elles nous font mesurer l'immensité des perspectives historiques qui s'ouvrent à l'arrière-plan de la culture américaine : aux dates les plus anciennes auxquelles les sources directes nous permettent de remonter, nous sommes déjà en présence d'une culture profondément complexe beaucoup plus éloignée de l'état de la culture américaine, tel que nous supposons qu'il fut à ses tout débuts, qu'un grand nombre de tribus septentrionales d'aujourd'hui ou d'hier. Affirmer que la culture indienne est très ancienne en Amérique n'implique pas que l'on mette en doute les résultats d'études récentes qui ont prouvé que les traces de l'homme découvertes sur le continent américain ne remontaient pas, comme on l'avait cru, au tertiaire.

3. Le témoignage de l'archéologie, les strates

[Retour à la table des matières](#)

L'étude archéologique des différentes strates des monuments fournit un troisième type de preuves. Bien qu'il s'agisse à proprement parler de preuves déductives, puisque le principe de la méthode consiste à traduire les couches successives d'objets ou de débris humains en une séquence chronologique de faits culturels ou raciaux, la déduction de la séquence temporelle est si immédiate qu'il est légitime de considérer ce procédé comme une source directe. La méthode a donné d'excellents résultats pour l'Europe préhistorique et l'Asie occidentale et promet d'en donner de meilleurs encore lorsqu'on l'appliquera aux cultures les plus archaïques du reste du monde. En Amérique pourtant ses résultats ont été inégaux ; ils se sont, dans l'ensemble, révélés beaucoup moins fructueux qu'on ne s'y attendait. Cet échec doit-il être imputé à la nature historique de la culture américaine ou aux méthodes des chercheurs, je ne saurais le dire. Peut-être aux deux. La disproportion entre l'immensité des espaces américains et la rareté de la population aborigène d'une part, la date récente du peuplement d'autre part, réduisent considérablement les chances d'une superposition des cultures et des races en un même lieu. Il est vrai que la démarche stratigraphique ne se limite pas aux cas où nous disposons de couches archéologiques distinctes ; on peut aussi l'appliquer fructueusement à l'étude des développements d'une même culture, en notant les différences de profondeur entre les divers objets. La fécondité de ce type de recherches a été prouvée par les travaux de Nelson sur l'histoire de la poterie dans le bassin Galisteo : il a fondé son raisonnement sur la

fréquence d'apparition, à des niveaux différents, de tessons appartenant à divers types de pots. je suis, pour ma part, convaincu que la méthode stratigraphique donnera l'occasion à l'archéologie de projeter plus de lumière sur l'histoire de la culture américaine qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. Les résultats déjà obtenus dans ce domaine par les recherches de Dall sur les « Kjoeken-moeding » aléoutes¹, l'étude récente de Boas sur les diverses strates de poterie découvertes dans la vallée de Mexico, les recherches de Uhle sur le site péruvien de Pachacamac font bien augurer de la fécondité de cette méthode. D'un point de vue théorique, il est souvent difficile de faire coïncider les séquences temporelles établies par l'archéologue avec celles que reconstitue l'ethnologue à partir de ses propres données, mais les difficultés se résolvent pratiquement plus souvent qu'on ne pourrait le supposer. Que les données de l'ethnologie et de l'archéologie forment un continuum culturel, peu de gens pourraient aujourd'hui le contester.

II. - LES INDICES

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie physique, l'étude descriptive de la culture (l'ethnologie et l'archéologie étant désormais considérées comme les deux branches d'une même science) et la linguistique nous fournissent des indices qui permettent de déduire les séquences temporelles. On admet communément que les phénomènes raciaux, culturels et linguistiques sont indépendants les uns des autres. Cette précaution méthodologique n'implique pourtant pas que l'histoire de la culture ne puisse tirer aucun enseignement de l'anthropologie physique et de la linguistique. Sans jamais coïncider exactement, les unités définies par ces trois sciences se recoupent en bien des points. Si la distribution du type physique des Indiens des Plaines ne correspond pas exactement à leur aire culturelle, il est patent que les tribus typiques sous le rapport de la culture sont en même temps celles dont les membres sont les plus typiques physiquement. A mesure que l'on s'éloigne à la fois de la culture et du type, on s'aperçoit qu'ils s'estompent simultanément, selon une progression qui n'est pas toujours identique et qu'ils finissent par se fondre dans d'autres cultures et dans d'autres types. La ligne de partage entre les Pueblo et les Indiens des Plaines est à la fois culturelle et sociale. Nul doute que cette coïncidence est historiquement significative. Est-ce un hasard si la souche linguistique eskimo, la culture eskimo et la race eskimo coïncident étroitement par leur distribution ? Il est aussi certain que la coupure linguistique qui séparait les tribus Algonkin de leurs voisins Iroquois se doublait d'un clivage culturel, même si la coupure culturelle n'était pas aussi profonde que la coupure linguistique. Si l'on ne saurait soutenir que les différences culturelles se doublent toujours de différences raciales et linguistiques, il faut admettre que les nombreuses homologues ont une importance historique au moins aussi grande que les discordances.

¹ Débris accumulés par les mangeurs d'animaux à coquillages (N. d. T.).

1. Les indices livres par l'anthropologie physique

[Retour à la table des matières](#)

Une particularité raciale n'a pas, en soi, de signification culturelle ; les mutilations corporelles (par exemple, la déformation des têtes sur la cote Ouest ou dans le Sud-Est) sont, à proprement parler, des indices culturels qui se trouvent associés à des données raciales. Mais le fait que les tenants d'une culture se distinguent souvent des tenants d'une autre culture par un type physique distinct nous permet fréquemment d'exploiter les indices raciaux à des fins culturelles. La découverte d'ossements eskimo dans des régions aujourd'hui désertées par cette population suffit à établir que la culture eskimo s'est autrefois propagée dans ces régions ; le bon sens se passe ici d'une méthodologie tyrannique. La découverte de traits physiques eskimo chez les Indiens Montagnais du Lac Saint-Jean et du cours inférieur du Saint-Laurent atteste qu'une partie de leur territoire a été autrefois occupée par les Eskimo. Cette déduction, d'ailleurs confirmée par d'autres témoignages, jette un jour nouveau sur la chronologie des mouvements des tribus Algonkin.

Les données statistiques de l'anthropologie physique, comme le calcul de la densité relative de la population à un endroit donne fournissent aussi des renseignements précieux. Cette densité peut se déduire de la quantité d'ossements retrouvés ou se calculer directement à partir du nombre d'habitants ayant occupé la région à un moment précis. Une population clairsemée dans une vaste région est l'indice d'un peuplement récent ; au contraire, un taux élevé de population dans une aire restreinte est généralement le signe d'un peuplement ancien. Nous concluons donc que le peuplement de la partie intérieure du Labrador par une tribu Algonkin (les Naskapi) est postérieur à l'établissement d'autres tribus de même origine dans les Provinces Maritimes. Il est aussi probable que la région des grandes plaines était pratiquement déserte à une époque où le Yucatan et la vallée de Mexico abritaient déjà une population abondante ayant depuis longtemps dépassé le stade de la culture primitive. Établi ici par déduction, le peuplement relativement tardif des Plaines est confirmé par d'autres recoupements. Il va de soi que ce type de raisonnement n'est légitime que s'il tient compte des facteurs géographiques qui peuvent limiter l'expansion d'une population primitive. Il est par exemple douteux que, même si elle a été habitée depuis des temps immémoriaux, la partie intérieure du Labrador puisse nourrir plus qu'une population dispersée de chasseurs. Mais, en dépit de certaines corrections à apporter, la densité de population reste un indice précieux pour mesurer l'ancienneté du peuplement d'une région. On souhaiterait pouvoir disposer d'une carte qui, s'appuyant sur les sources les plus anciennes, donnerait une idée approximative de la densité relative de la population aborigène en Amérique avant l'arrivée des Blancs. Eu égard aux différences géographiques, elle éclairerait d'un jour nouveau les grands courants de population de l'Amérique ancienne.

La fréquence d'apparition des vestiges archéologiques renseigne aussi sur la densité de population dans une région donnée. La luxuriance des vestiges archéologiques découverte dans la vallée de l'Ohio comparée au petit nombre de vestiges découverts sur la côte Atlan-

tique est l'indice d'une plus forte densité de population, et par conséquent d'un peuplement plus ancien. Nous en concluons que les tribus Algonkin des côtes de l'Atlantique (Delaware) proviennent de la vallée de l'Ohio ; cette déduction se trouve du reste confirmée par d'autres preuves.

2. Les indices livrés par l'ethnologie

A) *La mise en évidence de séries culturelles (cultural seriation).*

[Retour à la table des matières](#)

Une méthode fréquemment utilisée pour reconstruire les séquences historiques à partir des matériaux purement descriptifs de l'anthropologie culturelle consiste à sérier les éléments de culture selon leur degré de complexité. Cette méthode implique un postulat : en se développant, l'humanité va du simple, ou du rudimentaire, au complexe. De là vient qu'on attribue volontiers aux formes simples d'un élément de culture figurant dans une ou dans plusieurs tribus une date plus ancienne qu'à celles qui sont plus complexes. C'est ainsi que le type simple de poteau totémique, forme d'un seul motif sculpté, qu'on trouve chez les Nootka, est très certainement plus ancien que les poteaux plus élaborés des Haïda ou des Tsimshian qui comportent plusieurs motifs superposés. Le perçoir à deux éléments, commun à tant de tribus occidentales, doit remonter à une période de la culture américaine (ou de la culture tout court) beaucoup plus lointaine que le perçoir à archet des Eskimo ou le perçoir à pompe des Iroquois. Les pratiques shamanistes inorganisées des Cree et de certaines tribus Algonkin peu développées représentent un stade plus ancien de l'activité religieuse que la cabane cérémonielle (ou *midewiwin*) des Ojibwa et des Menomini ; la forme simple du mythe du prétendant est sans doute plus ancienne que la forme plus élaborée du même mythe qui apparaît dans les légendes claniques : l'usage des amulettes indépendantes remonte sûrement à un passé plus éloigné que des amulettes assemblées en paquets de médecine ou de guerre dont l'usage s'accompagne de rites particuliers ; et ainsi de suite. La méthode sérielle ne procède pas seulement du simple au complexe ; elle permet aussi d'ordonner les éléments culturels en fonction d'autres critères logiques ; le sens de la lecture est alors déterminé par des raisons théoriques. De nombreuses séries ont ainsi été construites qui montraient qu'en se développant le dessin allait du géométrique au réaliste ; le progrès ne consiste pas ici à s'élever du simple au complexe, mais à se libérer progressivement des lois de la logique.

En l'absence de repères chronologiques extérieurs, une même série pourrait, selon le biais théorique adopté, se lire dans un sens avec autant de vraisemblance que dans l'autre. On pourrait même être tenté de briser toutes ces séries parce qu'on les jugerait déterminées par des considérations subjectives et par là même dénuées de toute valeur historique. C'est un fait que les indices livrés par la méthode sérielle risquent fort de ne ressortir qu'à la pure logique ou au pur formalisme. Ils sont plus à la mesure d'une méthode évolutionniste que d'une méthode rigoureusement historique. En tenant peu (ou en ne tenant pas) compte des différences entre les tribus et les régions, en négligeant l'influence qu'exercent les tribus les

unes sur les autres, cette méthode substitue à une reconstitution historique une reconstitution pseudo-historique dont la logique peut séduire, mais dont l'adéquation aux processus réels est imparfaite.

Un exemple illustrera ses dangers. Les Iroquois et les Wyandot étaient organisés en plusieurs clans exogames qu'on désignait par des noms d'animaux, chaque individu portant un nom caractéristique du clan auquel il appartenait. Les clans étaient en outre groupés en deux phratries exogames. Leurs voisins Ojibwa d'autre part, les Mississauga, étaient aussi divisés en clans exogames qui portaient des noms d'animaux ou de plantes ; chacun des clans était la encore caractérisé par une série de noms de personne. Une différence, toutefois : les clans Mississauga n'étaient pas groupés en phratries. Procédant du simple au complexe, la méthode sérielle pourrait voir dans la société Mississauga le type d'organisation le plus ancien et considérer la division en phratries comme une complication introduite ultérieurement par les Iroquois. Or, une étude approfondie de l'organisation sociale Ojibwa conduit à penser que les Mississauga ont au contraire emprunté aux Iroquois leur organisation sociale sous une forme simplifiée ; de sorte qu'ici le type d'organisation le plus complexe (clans plus phratries) doit être considéré comme le plus ancien ¹. En dépit de sa faiblesse constitutive en tant que méthode historique, la méthode sérielle est à même de fournir des résultats historiques précieux. Elle donne le meilleur d'elle-même quand elle reconstruit des séquences culturelles du type « simple - complexe » dans le domaine de l'histoire des objets et des procédés industriels ; surtout, bien sur, quand les reconstructions se limitent à une seule tribu ou à une aire géographique restreinte.

B) Les combinaisons culturelles.

Une méthode efficace pour déterminer l'ordre d'apparition des éléments de culture consiste à analyser les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, que ces liens soient de nature organique (logiquement intelligibles) ou purement fortuits. Plusieurs points doivent être envisagés ici. Les divers éléments et les divers complexes dont la réunion constitue la culture dans sa totalité ne sont bien entendu jamais des phénomènes isolés : ils entretiennent entre eux toutes sortes de relations. Les uns sont dans un rapport de cause à effet, d'autres expriment différemment une même idée sous-jacente, d'autres encore ne sont unis que par des liens superficiels.

Le principe de la présupposition nécessaire.

Cette méthode implique un premier postulat : les éléments dont l'existence est présupposée par d'autres éléments ou par d'autres complexes leur sont nécessairement antérieurs. Une application très simple de ce principe consiste à déterminer l'ordre d'apparition des techniques de peausserie et du tipi en peau de bison chez les Indiens des Plaines. Ces Indiens connaissent depuis longtemps ce type d'habitation quand les Blancs les ont découverts, mais ils n'ont pu utiliser la peau de bison pour couvrir le tipi qu'après avoir parfaitement maîtrisé les techniques préalables du décharnage, du débouillage et de l'assouplissement des peaux (vrai-

¹ Nous ne voulons pas dire que la phratrie iroquoise est nécessairement une unité sociale plus ancienne que le clan. L'ordre d'apparition de la phratrie et du clan au sein des tribus iroquoises est un autre problème (N. d. A.).

semblablement réalisé par l'application de cervelles de cervidés imprégnées d'eau). Nous en concluons que l'art de travailler les peaux, pratiqué par tant de tribus américaines, appartient à une couche de culture plus ancienne que le tipi en peau de bison ¹. La couverture en peaux de lapins tissées et l'usage du bâton de jet pour chasser le lapin sont les deux éléments de la culture américaine qui sont le plus répandus, et sans doute les plus anciens. L'existence d'autres techniques de capture (le collet, par exemple) nous interdit d'affirmer à coup sûr que le bâton de jet est le plus ancien ; c'est une arme pourtant si simple et si adaptée à sa fin que je me hasarderai à supposer qu'il remonte à un passé plus éloigné que la couverture en peaux de lapins tissées. Cette hypothèse se verrait confirmée si l'on pouvait démontrer que cette technique s'est d'abord développée dans les plateaux du Sud au sein des tribus Shoshone, par exemple, pour se diffuser ensuite progressivement au Nord et à l'Est. Mais nous n'en avons aucune preuve. L'un des motifs Eskimo les plus caractéristiques et les plus répandus est le cercle et le point ; il n'est d'ailleurs pas sans rapport avec celui des cercles concentriques. Or, seul l'usage du perçoir permettait aux Eskimo de réaliser ces dessins. Il s'ensuit que, si anciens qu'ils puissent être, ces dessins sont plus récents que le perçoir lui-même. Chez les Blackfoot, les rites des paquets sacrés gravitent toujours autour de l'expérience du manitou ; ils sont donc postérieurs au développement de l'expérience du manitou en Amérique.

Qui applique le principe de la présupposition nécessaire doit toujours se souvenir qu'un élément de culture peut être emprunté par une tribu sans avoir chez elle d'antécédents chronologiques. Une tribu peut par exemple offrir aux dieux une variété de tabac sans la cultiver elle-même ; que la culture du tabac précède chronologiquement l'offrande du tabac n'empêche pas la tribu adoptant la coutume de s'approvisionner régulièrement auprès d'une autre tribu. L'antécédent chronologique peut encore être remplacé dans la tribu qui emprunte par un équivalent, de sorte que la séquence chronologique établie ne vaut pas pour la totalité de la région considérée, mais seulement pour l'une de ses parties. Un motif décoratif lié dans une tribu à une certaine technique peut être librement adapté à une autre technique dans la tribu qui l'emprunte.

Contamination d'éléments culturels par d'autres éléments culturels.

Les liens unissant les éléments culturels peuvent déterminer une séquence qui ne soit pas nécessaire. Il s'agit de tous les cas où l'un des éléments fournit aux autres leur thème central. Si ce « thème central » devient partie intégrante de la nouvelle formation, s'il ne figure pas comme un trait accessoire ou secondaire, il faut admettre qu'il lui est chronologiquement antérieur. On peut alors dire qu'un élément ancien a contaminé un élément ou un complexe nouveau. Ainsi, les tortures si caractéristiques que s'imposent à eux-mêmes les Indiens des Plaines dans la Danse du Soleil sont à n'en pas douter des pratiques anciennes qui se sont fixées dans une activité précise ; il est même probable qu'elles remontent à un passé beaucoup plus éloigné que la Danse du Soleil elle-même. Leur apparition dans un contexte différent chez les Kwakiutl et les Nootka semble attester leur très haute ancienneté ; il n'est toutefois pas exclu que leur origine soit différente dans les deux régions,

¹ Le tipi conique reposant sur une armature de perches (ex, la hutte en écorce de bouleau des Algonkin de l'Est) est-il lui aussi postérieur à l'élaboration des techniques de peausserie, c'est là un autre problème (N. d. A.).

Des allusions à des outils, à des coutumes ou à des mythes prouvent clairement que des éléments anciens ont contaminé des formes récentes. Plus l'allusion est fréquente et stéréotypée, plus nous avons de raisons de supposer que l'élément est ancien. Que les légendes familiales des Nootka se réfèrent fréquemment aux inconnues de la pêche à la baleine est la preuve de l'ancienneté de ce type de pêche chez les Indiens ; il est même antérieur à l'élaboration de certains types de légendes familiales. Inversement, lorsqu'un élément de culture n'est jamais mentionné dans un ensemble représentatif de mythes, on a de bonnes raisons de croire que cette absence est l'indice d'une origine relativement tardive. Les légendes Nootka, par exemple, ne font jamais mention du *ts'ayek* (rite d'initiation à la médecine) ; nous en concluons que ce rite, pourtant déterminant dans la vie religieuse des Nootka, a été introduit après que les rites du Loup et de la pêche à la baleine se sont implantés. Le fait que les tribus Nootka les plus septentrionales ignorent tout du *ts'ayek* en est une confirmation.

Les noms de lieux et de personnes permettent parfois de dater les éléments culturels les uns par rapport aux autres. Chez les Nootka, les noms de personnes se réfèrent plus souvent à la pêche à la baleine et aux fêtes qui l'accompagnent qu'aux danses associées au rite du Loup ou aux potlatch ; les premières ont dû précéder les secondes. De même, la forte proportion des noms de personnes se référant, chez les Hopi, à la culture du maïs atteste la haute ancienneté de l'agriculture dans cette région. En règle générale, il n'est pas de style tant soit peu défini ou de mode d'action traditionnel qui ne puisse assimiler un élément culturel ancien.

Stabilité relative des combinaisons.

Les liens qui unissent un élément à un complexe culturel sont d'autant plus forts que l'élément est ancien. Plus le lien est lâche, au contraire, plus l'élément est récent, du moins dans le rapport qu'il entretient avec ce complexe particulier. Il arrive qu'on puisse transposer la structure manifestement composite d'un complexe culturel (un mythe ou un rite) en une séquence temporelle ; de fait la genèse et le développement d'un complexe se lisent parfois dans son agencement même. La simple superposition, chez les Blackfoot, du rite du Paquet du Castor à la Danse du Soleil, suggère que ce rite est plus récent que la Danse du Soleil. La comparaison de l'importance relative et de la fréquence d'apparition des différentes danses au sein du système complexe de danses associé au rite Nootka du Loup est particulièrement riche d'enseignement. L'immense majorité d'entre elles sont absolument étrangères au noyau même de la cérémonie. Deux seulement, Probablement les plus anciennes, sont des danses du Loup ; sans entretenir aucun rapport avec le Loup, plusieurs autres, caractéristiques de la cérémonie sont représentées dans la plupart des cas ; sans doute sont-elles plus récentes que le noyau même de la cérémonie, mais d'une antiquité néanmoins vénérable. Enfin, un grand nombre de danses sont si extérieures au rite que nous devons conclure à une apparition tardive. Parmi ces dernières figure la danse Cannibale dont nous savons par d'autres sources qu'elle a été empruntée aux Kwakiutl à une époque tardive. Autre exemple d'un élément culturel accessoire et par conséquent tardif : la culture des légumes chez les Païute du Sud. Ces derniers tiraient l'essentiel de leur nourriture de nombreuses variétés de plantes sauvages (racines, graines, cactus, pommes de pin) qu'ils cueillaient et accommodaient de diverses façons. Ils n'ignoraient pourtant pas totalement l'agriculture, même avant l'arrivée des Blancs ; ils faisaient pousser, en dépit du bon sens, maïs, fèves, et graines de tournesol sur de petits lopins. Ce caractère accessoire de l'agriculture révèle que les Païute l'ont empruntée récemment aux tribus Pueblo du Sud. Les explications que les Indiens américains donnent de leurs

mythes constituent aussi un type intéressant de traits culturels accessoires : leur origine est, dans presque tous les cas, postérieure au corps même du mythe.

Mésajustement de la culture à son environnement.

Lorsqu'on compare un élément ou un complexe culturels qui figurent dans deux tribus voisines, on a souvent l'impression qu'ils sont plus à leur place dans une tribu que dans l'autre, même s'ils se trouvent, dans les deux cas, jouer un rôle important et avoir atteint un haut degré de développement. Certains éléments, ou certains complexes culturels sont en effet parfois plus adaptés à l'environnement géographique et culturel d'une tribu que d'autres. C'est ainsi que l'emblème du Grizzly convient manifestement plus aux Tlingit et aux Tsimshian qu'aux Haïda qui l'ont pourtant adopté : des raisons géographiques expliquent ce fait sociologique. Les îles de la Reine Charlotte, berceau des Haïda, ne connaissent pas le Grizzly. Il est donc probable que l'emblème Haïda du Grizzly a été emprunté aux tribus continentales. Inversement, l'épaulard a beau figurer sur les emblèmes majeurs des Tsimshian, à aucun moment il ne joue chez ces derniers un rôle analogue à celui que lui réservent, dans leur organisation sociale et dans leurs mythes, les Haïda qui en ont fait l'emblème principal de l'une de leurs phratries. Sans doute les Tsimshian l'ont-ils emprunté aux Haïda, qui, par leur position insulaire, ont plus souvent affaire à cet animal marin que les tribus continentales. De même la pirogue grossière en écorce d'ormeau des Iroquois paraît moins adaptée à son environnement culturel que les divers types de pirogues en écorce de bouleau de leurs voisins Algonkin. Gageons que la pirogue iroquoise est une copie ¹ imparfaite du modèle Algonkin (l'ormeau est un matériau typiquement iroquois) et souvenons-nous que contrairement aux Algonkin, familiers des rivières et de l'Océan, les Iroquois étaient surtout des terriens qui se déplaçaient à pied. Ce type de raisonnement chronologique, fondé sur le transfert d'un style ou d'une technique originellement adaptée à un matériau à un autre matériau plus accessible dans une région voisine est trop connu pour qu'on y insiste davantage.

De l'ajustement ou du mésajustement d'un trait culturel à son environnement, on peut tirer des conclusions d'un grand intérêt historique. Je ne citerai qu'un problème théorique. On pourrait croire, à n'en juger que par le rôle éminent que la culture de la côte Ouest réserve à l'oiseau-tonnerre (au Sud, surtout), que l'orage est un phénomène fréquent dans cette partie du monde. Il n'en est rien. C'est seulement une fois de temps en temps, généralement pendant l'hiver, qu'on peut entendre un léger grondement venant des montagnes. Est-il légitime d'en conclure que le motif mythologique de l'oiseau-tonnerre s'est progressivement introduit sur la côte Ouest à une époque reculée ? Aurait-il, à partir des régions boisées ou des Plaines orientales (où sa présence est justifiée par l'environnement) traversé le plateau occidental et la Colombie jusqu'à la côte du Pacifique pour remonter ensuite vers le sud de la Colombie britannique ² ? Ne faut-il pas au contraire considérer ce motif comme un héritage légué par des ancêtres qui auraient autrefois habité une région orageuse ? Quoi qu'il en soit, ici comme

¹ Par opposition à l'esquif grossièrement creusé dans un tronc d'arbre, qui représente sans doute un type d'embarcation iroquoise plus ancien (N.d.A.).

² Ce parcours expliquerait qu'on ne le trouve pas en Californie (N. d. A.).

là, ce sont les signes extérieurs du mésajustement culturel qui soulèvent ces problèmes d'emprunt ou de déplacements de tribus ¹.

Fréquence des combinaisons.

Un élément culturel entre d'autant plus fréquemment en combinaison avec d'autres éléments qu'il est plus ancien. Notre sentiment que le développement du christianisme est historiquement antérieur à celui de la locomotive ne se fonde pas tant sur la documentation directe que sur les insertions plus nombreuses du christianisme dans l'ensemble de notre culture (culte, idéaux, morale, littérature, art plastique, musique, prérogatives sociales). On sent bien qu'il lui a fallu un temps considérable pour s'immiscer ainsi dans les moindres détails de notre culture. Ce genre d'éléments, qu'on tient généralement pour des éléments fondamentaux, sont aussi très souvent les plus anciens, bien que les formes sous lesquelles ils apparaissent ne le soient pas toujours.

Un exemple classique, et même banal, de l'un de ces traits culturels fondamentaux est le rôle éminent que les Pueblo réservent aux quatre points cardinaux. Ils apparaissent dans les mythes, dans les détails de l'organisation sociale, ils sont représentés sur les peintures au sable et dans bien d'autres occasions. Nul doute que cette conception fondamentale remonte, chez les Pueblo, à un passé très ancien. On pourrait citer également le chiffre quatre, considéré comme un nombre sacré par la plupart des tribus américaines ; l'idée des privilèges héréditaires se transmettant, sur la cote Ouest, par les males ou par les femmes ; le rêve ou la vision du manitou qu'on retrouve dans toute l'Amérique ; le groupement en moitiés, etc.

Un complexe ou un élément culturel peuvent occuper une place primordiale et même fondamentale dans la vie d'une communauté sans cesser de trahir la nouveauté de leur origine ou de leur introduction par leur impuissance à se combiner avec d'autres complexes ou d'autres éléments. Il ne semble pas, par exemple, que l'art décoratif des Utes, pourtant si exubérant, soit d'origine très ancienne. Il en va de même pour le culte du Peyote, commun à plusieurs tribus des Plaines, qui n'entre que dans un nombre restreint de combinaisons culturelles ; des documents écrits prouvent d'ailleurs le bien-fondé de cette supposition. Il est certain que cette méthode des combinaisons cumulatives (*cumulative association method*) est appelée à rendre d'immenses services dans les reconstructions historiques ; on l'utilisait jusqu'ici sur le mode implicite.

Degré d'élaboration et de spécialisation culturelles.

Le degré de complexité du détail ne suffit pas pour dater un complexe culturel, car l'expérience prouve qu'une technique ou un rite élaborés peuvent s'emprunter *in toto*. Des circonstances favorables, l'influence d'une personnalité puissante peuvent en outre accélérer considérablement le processus d'élaboration. A preuve, la croissance rapide, à une époque récente, de la Danse du Fantôme (*Ghost Dance*). Il reste que, de deux complexes culturels, le plus élaboré est d'ordinaire le plus ancien, indépendamment de toute combinaison cumula-

¹ Les principes qui précèdent impliquent seulement un rapport entre l'environnement et le *contenu* de la culture, non sa *forme* (N. d. A.).

tive. C'est ainsi que, chez les Blackfoot, les rites complexes des Paquets sacrés (rites de la Pipe de médecine, des Paquets de la loutre et du castor) sont sans aucun doute plus anciens que les rites simples. Mais il ne faut pas confondre l'élaboration authentique, interne, du détail avec une élaboration superficielle, où les éléments prolifèrent comme des champignons. Chez les Kwakiutl, par exemple, il existe une multitude de versions différentes de la légende d'origine de la danse Cannibale. Il serait absurde de trouver dans cette prolifération l'indice de la haute antiquité de ce rituel, car nous avons la preuve que la plupart des versions ont été copiées les unes sur les autres. Il s'ensuit que les légendes claniques des Kwakiutl, qui comptent un plus grand nombre de variantes, appartiennent certainement à un groupe de légendes plus ancien que les légendes d'origine rituelles.

Le haut degré de spécialisation atteint par une forme ou une technique trahit souvent son âge ; non pas tant le sien propre que celui du type d'action et de pensée qui l'a créée. Peut-être la forme actuelle de ce tissage très spécialisé qu'est la couverture Chilcat n'est-elle pas très ancienne, mais sa perfection présuppose une longue période de développement. Point n'est besoin de comparer le tissage de la couverture Chilcat avec les tissages des tribus voisines (par exemple, la couverture en peau de chien ornée de dessins géométriques des Salish) pour conclure que la couverture tissée en poils de chèvre des Tlingit remonte à une très haute antiquité. C'est surtout la comparaison des formes différentes du même complexe culturel figurant dans des tribus différentes qui fournit à la méthode son meilleur champ d'application. En règle générale, le complexe le plus ancien se trouve dans la tribu où il est le plus élaboré.

Les Mohave, les Yuma et les autres tribus Yuma du Colorado ne sont pas les seules à mêler le chant et le mythe ; les Païute du Sud le font aussi, encore que sur un mode différent. Mais le degré d'élaboration atteint par les tribus Yuma est si supérieur que nous sommes fondés à supposer que les Païute leur ont emprunté l'idée du mythe chanté (qui se limite d'ailleurs chez eux aux parties dialoguées du mythe). De même en comparant l'agriculture intensive des Iroquois et celle de leurs voisins Algonkin on constate que ces derniers ont été initiés à cette technique à une époque plus récente.

Les survivances culturelles.

Les ethnologues évolutionnistes ont maintes fois use et abusé de la méthode des survivances. Par survivance, je n'entends pas l'élément reconstitué *in abstracto* dont on décide qu'il est le vestige d'un ensemble plus élaboré qui se se-tait désintégré dans la tribu examinée ; mais plutôt et seulement une Croyance, une coutume, un épisode mythique, ou tout autre élément culturel obscur et isolé, qui apparaît arraché de son contexte comme s'il avait été vidé de tout son contenu et n'entretenait plus de rapports intelligibles avec le reste de la culture où il figure. Les survivances se présentent fréquemment sous la forme de coutumes ou de croyances que l'indigène accepte aveuglément sans tenter de les rationaliser ou de les réinterpréter. C'est le cas de divers tabous. Chez les Nootka, le noyau du rite célébrant la puberté féminine se compose d'un certain nombre d'actes rituels infrangibles, dont la signification n'est plus du tout perçue par les Indiens, qui ne font d'ailleurs aucun effort pour la comprendre. Le cœur du rite est constitué d'un ensemble de survivances ; sans doute remonte-t-il à un passé plus éloigné que le reste du cérémonial, dont la majeure partie appartient au vieux fond de rationalisations qui circule chez les Indiens. Une survivance nous

ramène parfois à une pratique de la vie quotidienne tombée en désuétude et remplacée par une autre plus récente : ainsi, lorsqu'au cours d'une cérémonie on doit pénétrer dans une maison par le trou réservé à l'évacuation de la fumée. Quand elles sont authentiques, les survivances sont riches d'enseignements historiques, car elles remontent fort loin dans le passé. Elles risquent toutefois d'être trompeuses, et leur utilisation réclame une grande circonspection. Un emprunt, lorsqu'il est détaché de son contexte, peut passer pour une survivance isolée, et donner l'impression fallacieuse d'une haute antiquité. Il arrive encore qu'un élément soit considéré comme une survivance parce que nous manquons d'éléments d'information.

C) La distribution géographique de la culture.

[Retour à la table des matières](#)

Cette méthode est à beaucoup d'égards la plus efficace. Ou bien on considère la distribution géographique d'un élément ou d'un complexe particuliers : on cherche alors à déterminer le mode et l'extension de leur distribution, et à interpréter les indices géographiques en termes de séquence temporelle. Ou bien on prend pour objet une « aire culturelle » dans son ensemble : on cherche alors à déterminer les traits qu'elle partage ou qu'elle ne partage pas avec d'autres aires, et à saisir des séquences historiques éloignées, inutile de préciser que ces deux tâches ne sont pas séparées par des frontières nettes; elles interfèrent au contraire en bien des points.

Diffusion des éléments culturels.

a) Distribution continue à partir d'un foyer culturel.

La distribution géographique d'un élément culturel est, en général, continue. Il arrive qu'elle soit brutalement arrêtée par un obstacle géographique saillant (montagne, désert), ou qu'elle se ramifie en empruntant des voies de communication propices (cours d'eau navigables, bords de mer), mais dans l'ensemble l'aire de distribution (*area distribution*) forme une masse territoriale resserrée ; elle s'ordonne autour d'un foyer plus ou moins défini où l'élément culturel examiné atteint son degré de développement le plus élaboré, c'est-à-dire le plus typique. Les ethnologues américains connaissent bien ce type de distribution culturelle. Deux ou trois exemples le préciseront. L'agriculture s'est diffusée, chez les aborigènes américains, sur un territoire parfaitement continu ; on la trouve au cœur de l'Amérique du Sud, en Amérique centrale et au Mexique, dans le pays Pueblo de l'Arizona et du Nouveau Mexique, d'où elle s'est étendue au nord et à l'est, le long du Mississippi et sur les rives du golfe du Mexique. Le foyer de cette distribution se situe vraisemblablement dans la vallée de Mexico. La maison quadrangulaire en bois (avec ses poteaux d'angles et ses traverses, son plancher surbaissé, son toit incline et son entrée circulaire) se rencontre du sud de l'Alaska (Tlingit) jusqu'au nord-ouest de la Californie. Sans doute le foyer de sa distribution se situe-t-il sur la cote Sud de la Colombie britannique. La Danse du Soleil, enfin, complexe rituel élaboré, mais clairement défini, figure dans l'immense majorité des tribus des plaines et chez leurs voisins orientaux (Ponca) et occidentaux (Ute, Bannock, Flathead). Son foyer est, semble-t-il, situé au cœur de la région des plaines, disons chez les Arapaho et les Cheyenne.

Dans ces cas comme dans des milliers d'autres, le raisonnement historique est simple, On suppose que le phénomène culturel étudié n'est apparu qu'une fois dans l'aire de distribution et qu'il doit son expansion à des emprunts successifs opérés de tribu en tribu. Combiné à d'autres éléments, soumis, au cours de ces emprunts, à un concours d'influences diverses, l'élément se présente à la périphérie sous sa forme la moins typique tandis qu'il offre, au cœur du foyer, son visage le plus typique, c'est-à-dire le plus ancien. Il va de soi que la belle simplicité de ce mode de raisonnement est sérieusement troublée par une série de facteurs importants. L'environnement, des résistances culturelles, peuvent d'abord briser la symétrie de la diffusion, de sorte que le foyer culturel risque de se trouver très éloigné du centre de la distribution géographique ; on peut même imaginer que le foyer culturel occupe une position périphérique (sup. posons, en effet, qu'il se trouve adossé à un obstacle géographique difficile à franchir). La forme historiquement la plus ancienne d'un élément ou d'un complexe peut encore avoir subi, au foyer même, des modifications et des perfectionnements tels que l'élément n'apparaît dans sa forme la plus typique qu'à une distance considérable du foyer, d'où des erreurs d'appréciation dans la localisation du foyer. Enfin, des mouvements de population au sein de l'aire de distribution introduisent de nouveaux risques d'erreur. Il reste qu'en dépit de ces critiques et de plusieurs autres objectifs dont chacune doit être examinée à l'occasion d'un problème spécifique, on peut faire confiance à la théorie de la diffusion culturelle pour résoudre les problèmes que soulève la distribution continue d'un trait culturel.

Séquence de diffusion.

Deux points de méthode importants découlent de ces considérations. On doit d'abord supposer, en égard aux corrections qui s'imposent, que la tribu située au foyer de la culture est à l'origine du développement de l'élément ou du complexe culturels étudiés ; que les tribus éloignées en sont affectées plus tard, les tribus périphériques étant les dernières à être touchées par le nouveau type de pensée ou d'action. Gageons que les tribus Carib et Arawak d'Amérique du Sud d'une part, les Pueblo d'autre part, n'ont commencé à pratiquer l'agriculture que très longtemps après les populations plus évoluées du Mexique ; sans doute, les tribus Mandan et iroquoises, chez qui l'agriculture est prédominante sans être exclusive, ont-ils entrepris de cultiver leurs terres postérieurement aux Pueblo ; quant aux tribus excentriques (Païute du Sud, diverses bandes d'Ojibwa), c'est seulement à une époque récente qu'ils ont commencé à s'adonner à l'agriculture au petit bonheur la chance. Nul doute non plus que la maison quadrangulaire des Hupa et des Yurok du nord-ouest de la Californie représente une étape de diffusion plus tardive (sinon un type de maison plus tardif) que l'architecture plus achevée des Kwakiutl de la Colombie britannique. Il est clair enfin que la Danse du Soleil est parvenue chez les Ponca, d'un côté, et chez les Utes, de l'autre, bien après que les tribus des Plaines (Arapaho, Cheyenne, Kiowa) ont commencé à la pratiquer.

Ordre d'apparition des éléments culturels diffusés.

Les faits de diffusion permettent ainsi de déduire l'ordre d'apparition de deux traits culturels. Le territoire couvert par un trait culturel est en général d'autant plus étendu que le trait est plus ancien. Il est ainsi probable que le développement de l'agriculture en Amérique a précédé celui de la maison quadrangulaire en bois, au moins dans sa forme la plus massive ; l'un et l'autre traits étant à leur tour plus anciens que la Danse du Soleil. Les exemples analogues sont légion. D'origine asiatique, et diffuse dans les deux Amériques, l'argument du

mythe de la Fuite magique remonte sûrement à une plus haute antiquité que l'épisode où l'on extrait de l'eau la boue qui formera la terre ; ce motif, qu'on retrouve des rives de l'Atlantique à la Californie et à la rivière Colombia, est à son tour une invention mythologique plus ancienne que l'histoire de la femme Plongeon (*Loon Woman Story*), dont l'aire de diffusion se limite à quelques tribus californiennes. Le jeu, qui se joue avec deux ou quatre fragments d'os cylindriques a des adeptes, à l'ouest des Rocheuses, dans une région qui s'étend du sud de la Colombie britannique jusqu'au nord du Mexique ; il va sans dire qu'il remonte à une période beaucoup plus ancienne que la variante du jeu du bâton que pratiquent les tribus septentrionales de la côte Ouest. De même le type de dessins géométriques en vannerie tressée ou torsadée, communs à l'immense majorité des tribus occidentales (des Tlingit et des Chilcotin du Nord jusqu'aux Pima du Sud et même au-delà) a dû se développer bien avant les dessins semi-réalistes de certaines tribus de la cote Ouest (Kwakiutl, Belle Coola, Tsimshian, Haïda, Tlingit).

Précautions à observer.

- *Délimination des concepts culturels* : séduisant parce qu'il ouvre des perspectives historiques intéressantes, ce type de raisonnement ne laisse pas de présenter certains dangers. Il est parfois difficile de définir et de délimiter rigoureusement les éléments culturels dont on compare la distribution. A proprement parler, il n'est pas d'élément qui naisse *ex nihilo* à un moment précis de l'histoire ; chacun est imperceptiblement lié à un ou plusieurs antécédents dont il s'est distingué par une série de modifications progressives. Un type de maison, une croyance ou une pratique religieuse entretiennent des rapports historiques avec d'autres types de maison, de croyances ou de pratiques ; ces derniers les ont modifiés ou influencés. Il arrive même qu'un trait culturel dérive d'une forme culturelle qui lui ressemble peu. Il est donc logiquement nécessaire de définir les éléments culturels dont on veut déterminer l'ordre d'apparition par l'une ou par plusieurs de leurs caractéristiques spécifiques. Pour arbitraire qu'elle puisse apparaître, cette démarche est rendue indispensable par la stérilité des recherches qui se proposent de découvrir les origines véritables ¹.

Quand on compare l'ordre d'apparition de plusieurs complexes culturels (la plupart des « éléments » étant eux-mêmes des complexes) on doit considérer chaque complexe comme un assemblage (en général fonctionnellement unifié) d'éléments spécifiques. Mais l'ordre d'apparition des complexes ne nous livre pas dans tous les cas l'ordre d'apparition des éléments qui les composent. Si le développement de l'agriculture a précédé, en Amérique, celui de la Danse du Soleil, il ne s'ensuit pas que l'agriculture ait précédé chacun des éléments qui composent ce complexe (rite du combat simulé, offrandes, mutilations volontaires) ; que la maison quadrangulaire en bois soit Probablement antérieure à la Danse du Soleil n'implique pas non plus qu'elle ait précédé le type de maison qui a servi de modèle à la hutte de la Danse

¹ Nous manquons de place pour développer la thèse selon laquelle la seule manière de concevoir l'origine en matière de culture est de la situer au moment où des éléments, jusque-là indépendants, se combinent pour former une unité fonctionnelle. De ce point de vue, chacune des phases traversées par un élément culturel au cours de son histoire est une origine, au même titre que les points de départ reconstitués ou hypothétiques. Quand on fixe l'origine à d'autres moments de la séquence culturelle, on se fonde d'ordinaire sur une évaluation plus ou moins arbitraire de ces moments. On attache à l'« origine » une signification beaucoup plus importante qu'aux moments de la séquence qui précèdent ou qui suivent immédiatement. Peu importe les raisons. En recourant à une métaphore géographique, on peut dire qu'une origine est le point culminant d'un contrefort temporel (N. d. A.).

du Soleil. L'impossibilité où l'on est de distinguer la date d'apparition d'un complexe de celle de ses éléments explique largement le caractère a-historique de l'interprétation évolutionniste.

Nombreuses sont les prétendues « survivances » qui remontent à une période beaucoup plus ancienne que les complexes auxquels on fait appel pour les expliquer ¹. Comment distinguer les éléments culturels les uns des autres ? Dans quelle mesure les complexes culturels sont-ils des abstractions artificielles ou des unités historiques réelles ? Autant de problèmes que nous ne pouvons aborder id. Théoriciens de la chronologie, soucieux de ne manipuler que des matériaux rigoureusement définis, nous tenons à insister tout particulièrement sur la nécessité de définir nettement les éléments culturels, et d'assigner à chaque complexe un noyau défini de traits combinés.

Vitesse de propagation : les divers types de traits culturels ne se transmettent pas à la même vitesse. Il est clair qu'une histoire drôle se propage plus vite qu'une cérémonie, un dispositif de piégeage que la nomenclature d'un système de parenté, une danse sociale qu'un système successoral, la culture d'une plante que l'agriculture dans son ensemble. Aussi ne pouvons-nous comparer les aires de distribution sans tenir compte de la nature même des traits distribués et des facteurs intervenant dans le processus de distribution. Il est aussi important de mesurer les aires culturelles que de les pondérer. Les problèmes que pose cette pondération sont délicats, mais en aucun cas insolubles. Les différentes méthodes qui permettent de déduire et de comparer la vitesse de propagation des éléments culturels mériteraient à elles seules un long développement ; nous nous bornerons à quelques exemples.

Je dirai, en simplifiant, que la vitesse de propagation de la culture dépend de trois facteurs mutuellement indépendants ou plutôt de trois séries de facteurs. La transmissibilité, le contexte d'accueil, et les conditions extérieures qui favorisent ou entravent cet accueil. C'est lorsque les trois séries de facteurs seront favorables que la vitesse de diffusion sera maximale.

a) **La transmissibilité** : un élément culturel se transmet d'autant plus facilement qu'il n'est pas enserré dans des secrets ou des tabous qui le rendraient ésotérique. Le cérémonial extérieur d'une religion s'emprunte plus facilement que ses mystères ésotériques, connus d'une minorité. Un mythe, un conte dont la seule fin est de procurer du plaisir à ceux qui les racontent se propagent plus vite qu'une légende d'origine ou une légende familiale dont une société ou un clan spécifique sont les seuls dépositaires. Une herbe médicinale connue, ou tout autre remède administre au grand jour par une tribu, se transmettra sans peine à une tribu voisine, tandis qu'une thérapeutique dont le secret est jalousement garde par une famille ou une société religieuse ² s'opposera d'elle-même à sa transmission. Si ésotérique qu'il soit, cependant tout élément culturel peut se propager. Seule varie la vitesse de diffusion.

¹ Les considérations sur l'étude comparée des éléments et des complexes valent pour tout cet article. Nous en parlons à propos de la distribution des traits culturels parce que c'est ici qu'une définition rigoureuse de ces traits est la plus impérative (N. d. A.).

² Chez les Nootka, chaque ligne généalogique possède ses propres médecines dont elle ne divulgue jamais les secrets. Cf. aussi, chez les Hopi, les remèdes contre les morsures de serpent à sonnette, dont la fraternité des Serpents à sonnette est seule à détenir le secret (N. d. A.).

La transmissibilité d'un élément dépend aussi de son aptitude à la décontextualisation. Détaché de son contexte, il doit encore avoir un sens. Nul doute qu'il existe des éléments culturels amovibles, c'est-à-dire des éléments capables d'être réinterprétés différemment par les différentes populations. Nous sommes ici en présence d'une gamme continue dont le degré zéro serait une mutation vocalique ou consonantique signalant une notion grammaticale très fine ; le degré optimum d'« amovibilité conceptuelle » serait atteint par un type d'outil dont la forme, la matière et l'usage seraient nettement définis. La transmissibilité d'un élément culturel est donc proportionnelle à son amovibilité conceptuelle. Une danse rituelle devrait se transmettre plus facilement que les conceptions qui justifient sa fonction ; l'intrigue d'un mythe plus facilement que la cosmogonie sur laquelle il repose ; le motif d'un dessin décoratif que sa technique d'exécution ou son style particulier ; une coutume sociale définie (par exemple le tabou dont est l'objet la belle-mère) que la série exacte des sens que recouvre un terme de parente.

b) **Le contexte d'accueil** : dans l'immense majorité des cas, une idée ou une activité nouvelle empruntée *in toto* s'insèrent dans une série d'idées ou d'activités préexistant dans la tribu qui les emprunte ; elles donnent moins naissance à une nouvelle entreprise culturelle qu'elles n'enrichissent la culture au niveau étologique en comblant une case vide qui était prête à les accueillir. Il n'est pas rare qu'au cours de l'opération la signification originelle du trait emprunte soit altérée ou même perdue. C'est à cette altération ou à cette disparition qu'on reconnaît le pouvoir d'assimilation de l'emprunteur. Il est exceptionnel qu'un élément culturel soit transplanté *in toto* sans subir de modification au cours du processus d'assimilation. La vitesse de propagation d'un élément sera d'autant plus grande que son insertion dans un nouvel environnement culturel sera plus harmonieuse ; il se transmettra d'autant plus vite qu'il répondra mieux aux besoins et aux intérêts immédiats de ceux qui l'empruntent. Ceci explique que l'argument des mythes, les danses spectaculaires, les jeux, certains motifs de décoration, se propagent à une vitesse extraordinaire, au point qu'il leur arrive de couvrir des aires de distribution plus étendues que ne l'ont fait certains éléments culturels plus anciens. On saisit donc la fragilité du raisonnement qui se fonderait sur la seule distribution géographique pour déduire l'ordre d'apparition d'éléments appartenant à des catégories de pensée ou d'activité entièrement distinctes, organisation sociale et techniques de chasse par exemple.

c) **Les conditions extérieures** : la plupart dépendent du degré d'intimité entre les tribus en question. Des tribus amies de longue date échangent des éléments de culture plus librement et plus rapidement que des tribus perpétuellement en guerre. Les Mississauga offrent ici un bon exemple : quoique Algonkin, ils ont, grâce à leurs bonnes relations avec les Hurons et, plus tard, avec les Iroquois, assimilé, en un laps de temps très court, une plus grande portion de la culture iroquoise que d'autres Algonkin (Malécite ou Abenaki) qui se trouvaient jusqu'à un passé assez récent en mauvais termes avec les Iroquois. De même la culture des Hupa (Athabaskan) est très proche de celle de leurs voisins Yurok et Karok (non Athabaskan) tandis que la culture de leurs voisins du Sud (Athabaskan) était beaucoup moins complexe.

La transmission des éléments culturels est aussi fortement stimulée par les mariages. Unissant les membres de tribus différentes et impliquant par la même un changement de résidence, les mariages sont peut-être ceux des rapports d'amitié qui ont le plus contribué à la propagation des traits culturels. Lorsque prévaut le système de la dot, comme dans certaines tribus de la Côte Ouest, et lorsque les privilèges se transmettent héréditairement, même à

ceux des héritiers qui se sont intégrés à une tribu étrangère, comme cela se produit dans toutes ces tribus, une grande quantité d'éléments culturels (noms de personnes, légendes, emblèmes, danses, chants) parcourent des distances considérables sans subir de modifications importantes. Le chemin suivi par un élément culturel est même plus souvent guidé par des alliances familiales que par la logique de la proximité géographique. Il peut encore arriver que l'effet cumulatif de plusieurs mariages contractés au sein d'une aire culturelle donnée soit renforcé par l'action d'un trait culturel étranger sur un type d'activités préexistant dans la culture qui l'emprunte ; dans ce cas, la distribution de la totalité des emprunts dans cette aire culturelle sera parfaitement continue.

Lorsque les tribus entrant en contact culturel comprennent mutuellement ou partiellement leurs langues respectives, la libre transmission de la culture s'en trouve grandement favorisée. Si, comme nous l'avons vu à propos des Hupa, des Yurok et des Karok, l'incompréhension ne dresse jamais une barrière infranchissable, l'intercompréhension stimule puissamment les échanges. Il n'est donc pas surprenant que l'ensemble des tribus iroquoises, Huron et Neuter compris, partagent une foule d'éléments culturels, en dépit de l'hostilité témoignée par ces dernières tribus à la Ligue iroquoise. On comprend aussi que les diverses tribus Nootka, dont les dialectes sont différents mais mutuellement compréhensibles, présentent des caractéristiques ethnologiques communes qui les distinguent de leurs voisins Kwakiutl et Salish. Le cas des Hupa, des Yurok et des Karok, comme celui des Tsimshian et des Haïda, ne sont d'ailleurs qu'apparemment exceptionnels ; car lorsque deux tribus Parlant des langues radicalement différentes entretiennent des contacts étroits, il se trouve toujours des bilingues pour servir de médiateurs aux influences réciproques (il arrive même que la majorité des membres d'une tribu le soient). Il est pourtant rare qu'un contact culturel de grande envergure s'établisse entre des tribus dont les langues sont réciproquement inintelligibles. On a souvent soutenu, sans réfléchir, que les ressemblances culturelles figurant dans des tribus linguistiquement apparentées doivent remonter à une époque antérieure à la différenciation des langues. Nous avons pourtant vu qu'une affinité linguistique suffisait pour accélérer la transmission au sein d'une aire linguistique étendue. Bien loin de contredire la coïncidence entre les aires culturelles et les aires linguistiques, cette constatation révèle seulement que les facteurs génétiques (héritage historique commun) ne suffisent pas à expliquer cette coïncidence ; elle peut en effet être due à des processus secondaires d'emprunt, eux-mêmes stimulés par des conditions linguistiques favorables. Il est donc hasardeux d'expliquer les ressemblances nombreuses et souvent saisissantes entre les diverses tribus Eskimo par l'hypothèse d'un conservatisme culturel outrancier ; il se peut que la prétendue antiquité de certains traits se réduise, à l'analyse, à un phénomène récent de diffusion.

On sait que les obstacles géographiques entravent la propagation d'un élément culturel. Mais quelles étaient les voies fluviales et commerciales qu'empruntaient les Indiens aborigènes ? Il est clair en effet que ces routes commerciales ne facilitaient pas seulement la circulation des marchandises (outils, aliments, vêtements, ornements) mais aussi celle de toutes les manifestations culturelles, matérielles aussi bien qu'immatérielles. Il est donc capital, lorsqu'on cherche à déduire l'histoire des traits culturels de leur distribution géographique, de savoir si les tribus possédant le même trait se trouvent ou ne se trouvent pas sur une route commerciale communément empruntée ; si elles se rencontrent périodiquement, ou fréquemment, pour échanger les marchandises ou participer à des activités communes (cérémonies, divertissements) ; ce genre de considérations nous obligera parfois à corriger sensiblement les impressions suggérées par une vue cavalière. Un exemple ; la distance qui sépare les

Eskimo du Cuivre des Eskimo de la côte orientale du Labrador, est, même à vol d'oiseau, plus de dix fois supérieure à celle qui sépare les Yurok de la côte californienne des Pomo, situés à leur sud. Il n'en est pas moins vrai qu'il existe entre les cultures des deux groupes Eskimo des ressemblances beaucoup plus nombreuses qu'entre celles des Yurok et des Pomo. La culture Eskimo serait-elle plus ancienne que les cultures Yurok et Pomo ? Mieux, les Eskimo seraient-ils un peuple culturellement : plus conservateur que les Yurok ou les Pomo ? Exactes ou inexactes, ces déductions ne découlent pas nécessairement des faits de distribution géographique. Souvenons-nous plutôt que les Eskimo parcourent des distances considérables sur leurs *oumiak* et leurs traîneaux ; que les tribus voisines se rencontrent fréquemment pour échanger des marchandises ; de la sorte, les objets comme les idées (histoires, chants, danses) peuvent, en un laps de temps très court, atteindre des régions fort éloignées de leur lieu d'origine. Et les Pomo ? Piètres marins, comme la plupart des tribus de la Californie centrale, ils ne s'y connaissaient guère mieux en navigation fluviale. Quant aux Yurok, s'ils étaient rompus à la pratique de la pirogue, ils s'aventuraient peu en mer. La chaîne de montagnes qui borde la côte dressait enfin un obstacle supplémentaire entre les deux peuples. En somme, « culturellement pondérée », la distance entre les Yurok et les Pomo se révèle supérieure à celle qui sépare les Eskimo du Cuivre des lointaines tribus de la côte orientale du Labrador. Les historiens de la culture américaine tireraient le plus grand profit d'une carte détaillée ou seraient figurées les voies le long desquelles les éléments culturels ont progressé le plus rapidement. Toutes choses égales d'ailleurs, on doit considérer un élément culturel distribué le long des grandes voies de communication comme plus récent qu'un élément dont l'aire de distribution serait identique mais qu'on rencontrerait dans des lieux franchement écartés des voies commerciales.

Déduction chronologique à partir de la distribution géographique.

Les conditions optimales de la transmission d'un élément culturel sont donc munies quand l'élément garde un sens une fois détaché de son contexte ; n'est pas prisonnier de contraintes religieuses ou de secrets ; est facilement assimilable par la tribu qui l'emprunte ; relie deux tribus amies ou en contact, unies par des liens matrimoniaux, linguistiquement apparentées, et situées sur une voie commerciale importante. Les données géographiques ne permettent pourtant pas de déduire automatiquement la date d'apparition d'un trait dont la transmission aurait été régie par toutes ces conditions. Affirmer, comme Rivers et d'autres ethnologues, que certains grands secteurs de la culture, comme la religion, la mythologie, l'organisation sociale, l'art, et la technologie sont doués d'une force de conservation et d'une aptitude à la diffusion extraordinaires est d'une portée pratique assez réduite, car tout dépend de la nature spécifique de l'emprunt, du degré de similarité entre les deux cultures en contact, du caractère favorable ou défavorable des circonstances extérieures. Si Rivers a raison quand il soutient que l'organisation sociale est le trait culturel doué de la plus grande force de conservation, il ne me paraît pas moins évident que les différents éléments de l'organisation sociale peuvent se comporter différemment sous le rapport de la diffusion. Un conte, par exemple, se propagera vraisemblablement plus rapidement qu'un type d'organisation clanique, mais on peut très bien concevoir qu'un mythe rituel et ésotérique ne réussisse pas à pénétrer dans une tribu qui a pourtant emprunté à la même tribu des traits isolés de son organisation sociale.

b) Développements convergents au sein d'une aire de distribution continue.

La diffusion d'un trait culturel peut être continue sans que son origine soit unique ; autrement dit, un trait a pu se développer de manière indépendante, deux fois ou même davantage, au sein d'une même aire de distribution. La continuité de sa distribution dissimule alors la rencontre et la fusion partielle de deux ou de plusieurs courants d'influences, similaires mais distincts. Quoique théoriquement possible, je doute que ce type de diffusion ait été fréquent. Gageons que dans la plupart des cas c'est une similarité toute superficielle qui donne l'illusion de distributions contiguës ; c'est seulement lorsque la similarité ne fait aucun doute, et qu'on a, néanmoins, de bonnes raisons de conclure à la pluralité d'origines, que nous sommes autorisés à supposer que deux éléments originellement distincts ont fusionné pour former une nouvelle entité. Sur quels critères formels et fonctionnels se fonder pour décider si des éléments culturels doivent leur similarité à des origines indépendantes (convergence) ou à une parenté historique ? Maintes fois débattue, cette question est complexe et embarrassante ; elle est surtout embarrassante d'un point de vue théorique, car elle se résout dans les cas concrets. Quoi qu'il en soit, on ne pourra utilement chercher à déterminer l'ordre d'apparition des traits culturels qu'après avoir établi si les traits examinés ont une origine une ou multiple. Les méthodes permettant d'y parvenir ne relèvent pas de notre propos.

c) Distribution discontinue.

Précautions à observer dans la déduction des liens historiques.

Il arrive aussi que la distribution géographique d'un élément culturel ne soit pas continue, mais interrompue. Présent dans plusieurs tribus ou plusieurs groupes de tribus, un trait peut ne pas figurer dans une tribu (ou un groupe de tribus) intercalaires. Il est ici fondamental de savoir si la prétendue similarité en est réellement une avant de se risquer à déterminer s'il s'agit d'origines indépendantes ou de parenté historique. Quand la distance géographique est grande, quand la ressemblance est limitée à des aspects très généraux, quand, surtout, l'orientation historique de l'élément considéré se révèle diverger dans les deux régions, il serait fort hasardeux, en l'absence de toute autre preuve, de conclure à une relation historique.

Le danger qui guette constamment le chercheur est d'élaborer des réalités historiques ou psychologiques à partir d'abstractions purement conceptuelles. Plus grande sera l'extension des concepts, plus ils engloberont facilement des phénomènes culturels très distincts à l'intérieur d'un seul et même problème psychologique ou historique. L'organisation en phratries de plusieurs tribus de la cote Ouest (Haïda, Tlingit, Tsimshian) ressemble superficiellement à celle des Iroquois. Or les Iroquois et les Indiens de la cote Ouest sont séparés par un vaste territoire presque exclusivement habité par des tribus qui ne sont pas organisées en phratries. Sommes-nous ici en présence de deux évolutions convergentes ou d'une aire de distribution originellement (ou partiellement) continue, que des vicissitudes historiques seraient venues briser ? Une étude plus approfondie des deux types de phratries révèle assez vite qu'elles se ressemblent moins qu'elles ne diffèrent. Alors que les phratries de la cote Ouest sont, au moins dans leurs noyaux, des groupes de parenté élargis disposant d'emblèmes spécifiques, les phratries iroquoises sont plutôt des agrégats fonctionnels (presque

politiques) de clans ¹. L' « orientation historique » (*historical trend*) de ces deux types de phratries est donc différente.

Ôtés les clans originellement indépendants qui sont venus s'y agglomérer, la phratrie de la côte Ouest semble surgir de son éclatement en une quantité de clans qui ne cessent de se sentir apparentés. La phratrie iroquoise apparaît au contraire comme une confédération de clans dont la formation serait secondaire : alors que les clans se correspondent dans les différentes tribus iroquoises, les groupements en phratries ne se correspondent pas. La tradition du clan semble donc plus ancienne que celle de la phratrie. Ainsi, ce qui promettait d'être un problème intéressant, débouchant sur de vastes perspectives historiques, se révèle être un pur mirage conceptuel.

Nous sommes d'autant plus fondés à exiger les preuves d'une relation historique et à appliquer rigoureusement nos critères que la distance géographique séparant deux régions est plus grande. A mesure en effet que s'accroît la distance entre deux tribus possédant le même trait, il devient de plus en plus difficile d'affirmer que toutes les tribus intermédiaires ont un jour possédé le trait pour le perdre ensuite ; ou que les tribus comparées, jadis en contact géographique, doivent à des migrations d'être aujourd'hui séparées. Aucune de ces deux hypothèses n'est impossible, encore que la première ait été plus souvent avancée que prouvée. Il reste que l'une et l'autre deviennent de plus en plus improbables à mesure que la distance s'accroît. La naïveté des postulats de Graebner et de ses disciples rend leur thèse irrecevable. Ils soutiennent en effet que la preuve de la parenté historique entre deux éléments culturels doit être cherchée dans les caractéristiques formelles des éléments eux-mêmes et qu'on doit tenir pour négligeables les difficultés d'ordre géographique qui pourraient surgir. Cette méthode sous-entend que nous sommes dans tous les cas capables de décider de l'unité ou de la pluralité d'origines d'un trait ou d'un groupe de traits ; elle prétend traiter comme des certitudes mathématiques des jugements qui varient, c'est trop clair, selon les individus. Chaque fois que les critères de Graebner donneront lieu à des interprétations trop différentes, on fera bien de s'en tenir prudemment aux garanties géographiques. Ceci permettra d'éviter par exemple qu'un tolet de la côte Ouest proclame à cor et à cri sa parenté avec son homologue mélanésien.

¹ Quelques preuves : tandis que sur la côte Ouest la phratrie possède son ou ses propres emblèmes, la parenté entre les classes étant surtout déterminée par la possession du même emblème, la phratrie iroquoise ne se définit pas par ses emblèmes ou ses symboles totémiques. Si dans les deux cas les clans se caractérisent par des lots distinctifs de noms de personnes, certains clans de la côte Ouest appartenant à la même phratrie possèdent souvent des noms en commun (je me réfère principalement aux travaux de M. C.M. Barbeau sur les Tsimshian); ce fait indique que la phratrie de la côte Ouest (ou du moins son noyau) est un ancien groupe de parenté qui s'est subdivisé en plusieurs clans; aussi instructifs sont les rapports rituels qu'entretennent entre elles les phratries. Chez les Iroquois, les phratries agissent en tant que telles dans leurs rapports avec les autres (jeux, cérémonies funéraires ou commémoratives, délibérations); si des fonctions réciproques incombaient aussi aux phratries de la côte Ouest (devoirs funéraires des phratries chez les Tlingit), il ressort d'une étude plus approfondie (je pense encore aux travaux de M. Barbeau) que l'entité engagée n'est pas tant la (ou une) phratrie opposée comme telle, qu'un groupe de parenté patrilinéaire qui, dans une société matrilineaire, doit nécessairement appartenir à la (ou une) phratrie opposée. Ici encore, les tribus de la côte Ouest considèrent la phratrie comme un groupe de parenté, les Iroquois, comme une unité fonctionnelle (N. d. A.).

Exploitation chronologique de la distribution culturelle discontinue.

Il reste qu'il existe un nombre élevé de cas où la parenté historique entre des éléments culturels figurant dans des aires non contiguës est irréfutable. Nous laissons à d'autres le soin d'exposer les méthodes qui permettent de l'établir, mais il est évident que nous ne pourrions exploiter cette similarité qu'à partir du moment où l'on aura démontré qu'elle est due à une parenté historique véritable ¹. Cette parenté historique, nous l'avons vu, peut être comprise de deux manières. Ou bien les tribus intermédiaires ont perdu le trait qu'elles ont jadis possédé, ou bien deux tribus (ou deux groupes de tribus), jadis en contact, ont été séparées par des migrations pacifiques ou l'irruption de tribus belliqueuses. Dans les deux cas nous sommes ramenés au problème précédent, où l'élément culturel se diffuse continûment à partir d'un foyer unique.

Toutes choses égales d'ailleurs, un élément culturel dont l'aire de distribution est brisée doit être considéré comme plus ancien qu'un élément diffusé sur une aire de surface identique, mais continue. Dans le premier cas, en effet, nous devons ajouter, à la période nécessaire à la diffusion de l'élément, le temps qu'il a fallu pour aboutir à l'isolement des deux aires; temps dont la durée, très variable, peut aller de quelques années à une génération ou à plusieurs siècles. Ainsi tous les traits culturels que les Tuscarora pourraient partager avec les tribus de la Ligue iroquoise qui ne leur sont pas contiguës, et avec elles seulement, ont de grandes chances d'être plus anciens que les traits que les Neuter ou les Erie pourraient partager avec les tribus de la Ligue qui leur sont voisines, et avec elles seulement.

Plus précisément, la distribution discontinue d'un élément culturel nous permet de fixer une date minimum à l'origine de l'élément lui-même. Elle est en effet nécessairement antérieure à l'événement ou à la série d'événements qui ont abouti à l'isolement géographique des deux aires. Les exemples de ce type de raisonnement ne manquent pas ; ils sont particulièrement clairs dans le cas de migrations. Ainsi, parce que le mythe stellaire (identification de héros mythologiques à des étoiles ou à des constellations) que les Arikara (Nord Dakota) partagent avec les Pawnee (Nebraska) est inconnu des tribus intermédiaires (Siouan), nous en concluons qu'il s'est développé avant que les Arikara ne se séparent des Pawnee dont ils parlent la langue. De ce que les terrains de chasse familiaux se transmettant sur le mode matrilineaire figurent à la fois chez les Algonkin de Nouvelle Angleterre et des Provinces maritimes (Penobscot, Abenaki, Micmac) et chez ceux de la vallée Ottawa (Ojibwa, Algonkin) sans apparaître chez les populations iroquoises intermédiaires, nous déduisons qu'ils remontent à une époque antérieure à l'irruption des tribus iroquoises dans ce qui devait être auparavant un territoire Algonkin.

¹ Nous ne voulons pas dire que les raisonnements faisant intervenir des perspectives historiques reconstruites à partir d'autres données ne peuvent nous aider à la démontrer. Ainsi, pour en revenir à notre exemple, si l'on pouvait démontrer à partir d'autres preuves que les Phratries iroquoises sont postérieures au développement d'un élément culturel distribué parmi les seules tribus orientales (Woodlands) et inconnu des tribus de la côte Ouest aussi bien que des tribus intermédiaires, il serait extrêmement difficile, impossible même, d'établir des liens historiques entre les phratries de ces deux régions. Inversement, si l'on pouvait démontrer à partir d'autres preuves que les phratries iroquoises ont précédé l'apparition d'un élément presque universellement distribué en Amérique (par exemple, l'acquisition des pouvoirs auprès des manitou) on pourrait tenter de prouver que les deux types de Phratries sont historiquement liées (N. d. A.).

Plus difficiles à interpréter sont les cas où la discontinuité de la distribution n'est pas due à des mouvements de population. Il est rare que l'élément culturel étudié ait totalement disparu de la région intermédiaire. Il est en effet presque impensable qu'un trait culturel ait été si totalement liquide ou si parfaitement remplacé par un autre de fonction équivalente qu'il n'ait laissé aucune trace. Dans la plupart des cas, ou bien il persiste sous une forme modifiée, ou bien son existence est présupposée par d'autres traits culturels (références mythologiques, par exemple). Sa distribution continue remonte à un passé d'autant plus lointain qu'il a subi des modifications plus profondes dans les tribus intermédiaires ou qu'il y a laissé des traces moins nettes ¹. Selon que l'ethnologue insistera sur les différences ou sur les ressemblances, le même problème relèvera de la distribution continue ou de la distribution discontinue. Nous ne citerons qu'un exemple : la hutte conique en écorce appuyée sur une armature de perches apparaît à la fois dans de nombreuses tribus Algonkin du Maine et du Canada, et beaucoup plus à l'Ouest, chez les Athabaskan. Elle figure aussi chez les Païute (plateaux du Sud) avec cette différence qu'ici l'écorce de cèdre, lâchement apposée sur la charpente, remplace les feuilles d'écorce de bouleau régulièrement découpées. Entre ces trois aires s'intercalent, sur les plateaux et dans les plaines, des populations qui habitent des huttes coniques en nattes tressées (Salish intérieurs, Nez percé) et des tipi en peau de bison (Indiens des Plaines). Nul doute que la meilleure interprétation qu'on puisse donner de ces deux types d'habitation consiste à les considérer comme des formes modifiées d'un type plus ancien de hutte en écorce. La conclusion qui s'impose est qu'on doit assigner à la hutte en écorce une date assez ancienne pour laisser le temps à ses formes dérivées de naître et de se développer. Nous attribuerons donc à la hutte conique en écorce une origine d'autant plus lointaine que le tipi en peau de bison nous paraîtra plus ancien. Il va de soi que l'étude comparative doit ici s'entourer de toutes les précautions que nous avons énumérées à l'occasion de la diffusion continue.

d) Diffusion et héritage commun.

On oppose souvent l'identité ou la similarité culturelles obtenues par diffusion à celles que produit la conservation d'un héritage commun. Il s'agit plus en fait d'une différence de degré que d'une différence de nature, car il n'est pas d'élément culturel qui ne soit assuré de franchir les frontières de la communauté dont il est issu ; on peut même dire que son adoption par une communauté représente déjà une forme de diffusion, le foyer de sa distribution étant alors l'individu. Quand l'aire de distribution continue se morcelle en plusieurs aires isolées, l'élément continue normalement à se diffuser parmi les nouveaux voisins des groupes géographiquement isolés. Il n'est donc pas de période de l'histoire de la culture où un trait ait cessé de se diffuser graduellement. Quand on dit que deux tribus non contiguës ont hérité indépendamment d'un élément culturel, cela signifie simplement que l'époque où il s'est diffusé pour la première fois parmi elles est antérieure aux événements qui ont abouti à leur

¹ Rien n'empêche de supposer que le foyer originel de sa distribution soit situé au cœur même de ce territoire intermédiaire où le trait n'apparaît plus sous sa forme caractéristique ou a même totalement disparu. Le fait que le bouddhisme soit pratiqué au Thibet et à Ceylan indique, indépendamment des preuves écrites qui l'attestent, qu'il s'est autrefois distribué continûment à travers l'Inde, où l'on doit dire qu'en dépit de ses prolongements dans les sectes Jain il a disparu comme tel. Or, nous savons aujourd'hui que le bouddhisme n'est né ni au Thibet, ni à Ceylan mais en Inde d'où il s'est diffusé vers le Nord, le Sud et l'Est. Mais nous aurions pu le déduire nous-mêmes en nous fondant sur le fait que plusieurs de ses traits indiquent qu'il s'agit d'une culture indienne (origine sanskrite de termes bouddhistes employés au Thibet et ailleurs, idées philosophiques : réincarnation et délivrances successives des êtres dont le mérite religieux est extraordinaire) (N. d. A.).

isolement, et non pas, comme on l'affirme parfois, que ces tribus échappent à la logique de la diffusion. Il n'y a la aucune contradiction ; c'est tout simplement une manière d'évaluer l'âge d'un processus historique en fonction d'un autre.

D) Aires culturelles et strates culturelles.

Validité historique du concept d'aire culturelle.

[Retour à la table des matières](#)

On rassemble ordinairement les tribus américaines en un petit nombre d'aires culturelles ; une aire culturelle est formée d'un groupe de tribus géographiquement contiguës possédant en commun des traits culturels qui les opposent aux autres groupes. Pour commode qu'il soit, ce mode de classification ne doit pas faire illusion. Le concept d'aire culturelle est avant tout descriptif et non pas historique. Les éléments culturels qui la définissent sont d'époques très différentes et leur réunion en une constellation de traits différentiels ne s'applique qu'à un segment historique limité et, la plupart du temps, très récent. Autrement dit, les différentes aires culturelles identifiées en Amérique du Nord ne sont pas historiquement comparables. Si l'on pouvait par exemple démontrer que la totalité ou la majorité des traits différentiels définissant l'aire culturelle des Plaines étaient postérieurs à la plupart des traits caractéristiques des aires culturelles des Eskimo et de la partie orientale des Woodlands, nous en concluons que l'aire des Plaines représente, d'un point de vue historique, un sous-groupe culturel. Ce résultat découle nécessairement de l'inégale densité historique d'éléments comme le tipi en peau, la chasse au bison, la technique du dépeçage, le camp circulaire et la Danse du Soleil d'un côté, le kakyak, la hutte conique en écorce, la foëne à deux dents, la chasse au castor, l'industrie de l'écorce de bouleau et les pratiques incantatoires de la sorcellerie, de l'autre.

Mais quel était, à l'origine, le statut culturel des tribus qui forment notre sous-groupe ? De deux choses l'une. Ou bien, il existe, sous la couche des traits historiquement secondaires qui nous ont fait prendre le sous-groupe pour une aire culturelle distincte, des traits primaires définissant une aire spécifique ; ou bien apparaissent des lignes de clivage (historiquement primaires) qui morcellent notre sous-groupe en plusieurs secteurs, chacun appartenant à des aires culturelles voisines. On peut parler, dans le premier cas, d'une spécialisation culturelle, greffée sur une aire plus large. Un certain nombre de traits apparemment spécifiques se révéleront être des formes particulières d'éléments préexistant dans l'aire culturelle primaire. Dans le second cas, ce sont des traits culturels superposés qui, diffusés sur une aire continue, ont tiré de leur réunion une force suffisante pour créer une aire culturelle nouvelle à partir de fragments d'aires plus anciennes ¹.

Il est souvent délicat de déterminer dans des cas précis si une aire culturelle (secondaire) résulte d'une spécialisation culturelle au sein d'une aire plus vaste, ou si elle représente un réassortiment d'aires culturelles. On peut considérer l'aire culturelle des Plaines comme une

¹ Ce processus de « réassortiment » des aires culturelles est aujourd'hui courant. L'industrie, l'organisation du travail, les chemins de fer, le régime parlementaire ne cessent de créer de nouvelles unités culturelles et géographiques en même temps qu'ils en fragmentent d'anciennes » (N. d. A.).

spécialisation de la culture des Woodlands ; on peut aussi bien la tenir pour un amalgame culturel auquel participeraient des tribus appartenant originellement aux aires culturelles des Woodlands de l'Est, du Sud-Est, des Plateaux, et peut-être du Sud-Ouest. Si la dernière hypothèse me semble plus probable, il ne faut pas négliger l'importance des rapports que l'aire des Plaines a historiquement entretenus avec celle des Woodlands.

Il va de soi que cette démarche synthétique procède par éliminations successives. Une analyse historique de la culture nord-américaine réduirait probablement les aires culturelles d'aujourd'hui à deux ou trois aires fondamentales : une aire mexicaine, une aire sur la côte Nord-Ouest, une vaste aire centrale dont les aires Pueblo et Eskimo seraient les spécialisations ; la première serait profondément soumise à des influences mexicaines et la deuxième serait conditionnée par son propre environnement. Exactes ou fausses, ces hypothèses nous ont permis de montrer comment on pouvait pondérer chronologiquement les aires culturelles, ou plutôt les différences culturelles qui les définissent. Incomparables terme à terme, ces aires représentent souvent des niveaux historiques très distincts. Cette méthode d'éliminations successives est analogue à celle de l'archéologue qui doit déplacer une strate pour atteindre la couche culturelle immédiatement inférieure.

Le concept de strate culturelle, les difficultés historiques qu'il entraîne.

Nous sentons bien que certains éléments ou certains complexes de la civilisation occidentale d'aujourd'hui appartiennent à une strate culturelle dont le noyau serait formé par la révolution industrielle du XIXe siècle ; que d'autres appartiennent à une couche plus profonde, étroitement associée à l'expansion du christianisme ; que d'autres encore sont liées à une couche de coutumes et de croyances antérieures au développement du christianisme. A première vue, le concept de strate culturelle, c'est-à-dire d'un groupe d'éléments dont l'origine remonte à une époque commune, diffère des concepts d'aire ou de complexe culturels par son caractère purement chronologique ; en fait, et c'est la raison de son insuffisance, il est impossible de dissocier le concept de strate culturelle de considérations géographiques et conceptuelles.

Les vicissitudes d'un élément associé au christianisme illustreront l'incidence des considérations conceptuelles. Doit-on estimer que l'admission de l'archevêque de Canterbury à la Chambre des Lords - élément de la culture anglaise contemporaine - appartient à une strate culturelle spécifiquement chrétienne, ou non ? Tout dépend en fait de l'aspect de l'institution que nous avons choisi d'étudier. Si nous l'envisageons comme un anachronisme au sein de la société moderne, comme un vestige symptomatique des prérogatives autrefois attachées à l'Église, nous sommes fondés à lui assigner une origine chrétienne ; l'une des valeurs majeures de cette couche culturelle imposant en effet d'adopter, dans la vie quotidienne, une attitude conforme à certains dogmes religieux, il était nécessaire que cette conformité soit étroitement soumise à une hiérarchie de dignités. Mais nous pouvons aussi bien l'envisager sous son aspect parlementaire et voir dans le siège épiscopal un facteur favorable aux progrès du régime parlementaire. Or ce progrès tire son origine d'une couche culturelle plus récente que la couche chrétienne. Nous possédons, dans ce cas précis, une masse de documents écrits, si bien qu'on peut décomposer l'institution en ses divers éléments et déterminer l'ordre chronologique de leur apparition. En l'absence de documents, les critères précédents ne suffisent pas toujours à jeter sur l'histoire éloignée de l'institution une clarté suffisante pour faire apparaître nettement les différentes perspectives ; on est ainsi conduit à assigner, d'une manière

plus ou moins arbitraire, une couche culturelle déterminée à l'ensemble du système, pour la simple raison qu'elle lui est conceptuellement associée. Forte est la tentation de regrouper des éléments ou des complexes culturels dès l'instant qu'ils sont parcourus par un même thème central ; seuls y résistent ceux qui ont à cœur de définir rigoureusement les différentes couches culturelles.

Autre exemple : au moment même où le développement industriel atteignait son apogée, un courant d'influences orientales s'exerçait très nettement sur l'art, la littérature et la philosophie de notre culture (songeons par exemple à la vogue des porcelaines japonaises et chinoises, aux estampes et aux kimonos japonais, à l'influence directe qu'ont exercée sur nos peintures et nos dessins les modèles japonais ; à *Omar Khayyam* de Fitzgerald, aux sociétés védantistes qui ont fleuri dans certains cercles). A cette époque, lorsqu'on voyait quelqu'un acheter une automobile, on pouvait être sûr qu'un vase japonais ornait déjà son petit salon. Nous qui avons vécu ce passe, nous savons bien que l'invention de l'automobile et la vogue des vases japonais sont des éléments culturels appartenant à la même strate culturelle ; l'un et l'autre sont apparus dans notre culture à la même époque. Il est pourtant fort improbable qu'un historien futur dépourvu de documents leur attribue une même date d'apparition dans notre culture. Il y a de grandes chances, en effet, qu'il classe l'automobile dans la même catégorie que le bateau à vapeur, le chemin de fer, le télégraphe, le téléphone, et toutes les inventions de l'âge industriel. Il est même probable qu'il réussira à déterminer que cette couche culturelle (à laquelle il rattachera peut-être la grève, le vote des femmes, la méthode d'éducation de Maria Montessori) est, dans son ensemble, d'origine indigène. Mais ces influences orientales (à supposer qu'il discerne qu'elles sont d'origine plus récente que le courant qui a introduit le riz et le thé en Occident) le frapperont par leur caractère exotique et il en déduira qu'elles appartiennent à une strate culturelle différente. Sans doute disposera-t-il de peu d'indices - pour ne pas dire d'aucun - lui permettant d'établir la simultanéité de ces deux phénomènes. Réussira-t-on à démontrer, comme c'est probable, qu'en Chine et au Japon, le vase en porcelaine, la soie, le kimono, l'art si particulier du dessin japonais remontent à une époque plus ancienne que l'automobile et les éléments qui lui sont associés ? Il en déduira qu'en Occident aussi la strate industrielle est d'origine plus récente que la strate associée à l'art oriental ; cette déduction, nous le savons, serait historiquement inexacte. En somme, la tentation est aussi forte de réunir et d'isoler en une couche culturelle distincte des éléments dont on peut prouver qu'ils ont une origine géographique commune, que de réunir et d'isoler en une couche culturelle distincte des éléments appartenant au même ensemble conceptuel.

Le concept de strate culturelle ne fournit donc pas aux ethnologues qui l'emploient un instrument historique de grande précision. On peut le définir comme un groupe d'éléments ou de complexes culturels associés dont l'origine, sinon la forme présente, remonte approximativement à la même époque ; ce concept peut néanmoins comprendre des éléments d'origine différente mais de même contenu et exclure des éléments de même origine mais de provenance géographique différente. Théoriquement historique, ce concept est pratiquement déformé par des incidences psychologiques et géographiques. Ce qui autorise l'anthropologue à parler de strates culturelles en général (en dehors de cas purement locaux), c'est que beaucoup d'éléments caractéristiques sont si largement diffusés qu'on les trouve groupés à l'intérieur de certaines limites géographiques. Si, dans l'aire des Plaines, par exemple, le camp circulaire et la Danse du Soleil sont associés presque d'un bout à l'autre de leur aire de distribution, ce n'est pas parce qu'ils forment un couple organique, mais parce qu'ils sont apparus à peu

près en même temps et au même endroit, ils se sont diffusés parallèlement. C'est à la périphérie de leurs aires de distribution que se laisse saisir l'action de facteurs différents révélant que leur vitesse de diffusion a été différente ; on ne peut donc parler de relation organique entre les deux. A l'Ouest, les Utes et les Bannock pratiquent la Danse du Soleil, mais ignorent le camp circulaire ; à l'Est, les Omaha ignorent la Danse du Soleil, mais disposent, en temps de chasse, leurs clans en un camp circulaire ; à l'Ouest encore, les Nez Percés, qui ont pourtant emprunté de nombreux traits aux Indiens des Plaines (tipi en peau, bouclier en peau crue), ignorent l'un et l'autre. Si l'aire de distribution de deux des traits les plus caractéristiques présente des « bords ébréchés », il est clair que l'aire de distribution de la totalité des traits doit être encore plus « ébréchée » ; l'aire de distribution d'un trait coïncidera avec l'aire des Plaines, celle d'un autre débordera largement ses frontières pour se confondre avec des aires contiguës ou éloignées. Force nous est donc de conclure qu'une strate culturelle, à moins qu'elle ne coïncide en chacun de ses points avec un complexe culturel cohérent, est incapable de s'éloigner beaucoup de son aire de distribution sans perdre un grand nombre ou même la totalité de ses traits distinctifs. L'idée d'une strate culturelle composée d'éléments nombreux et techniquement indépendants voyageant d'un bout à l'autre du monde sans rien perdre de son contenu (serait-elle enfermée dans un réceptacle hermétiquement clos ?) est une idée absurde que rien ne justifie. L'expression *Kulturgeschichtliches Nonsense*¹ pourrait bien s'appliquer à la conception Graebnerienne de la transmission culturelle, quoique son auteur eût voulu qu'on l'appliquât à la conception opposée².

Limites historiques des concepts d'aire et de strate culturelle

Bon instrument descriptif, le concept d'aire culturelle fournit un secours précieux à l'interprétation psychologique de la culture ; il ne devient historiquement utilisable qu'à partir du moment où les traits distinctifs d'une aire permettent d'établir si l'on a affaire à une ou à plusieurs strates culturelles. Le concept de strate culturelle est en soi un concept historiquement utilisable qui risque pourtant de trop exclure ou de trop inclure ; c'est pourquoi, en l'absence de preuves archéologiques, le montage d'une séquence de strates culturelles ne doit pas donner lieu à une interprétation trop rigide, mais laisser place à un jeu assez libre d'interférences diverses. Surtout on ne doit pas manipuler ce Concept Comme un instrument de mesure universel, mais limiter son emploi entre les frontières d'un continent ou ne l'utiliser que pour les parties adjacentes de deux continents. Il est sûr que certaines strates culturelles ne sont rien autre que des phénomènes locaux. Aussi me semble-t-il sage de renoncer aujourd'hui à établir, pour la culture américaine, une séquence de strates qui vaudrait pour les deux continents dans leur totalité ; il serait sage aussi de s'interdire d'assigner à des traits aussi généralisés que le tolet, l'arc simple, le clan exogame, ou la notion de manitou, des strates culturelles spécifiques. La détermination minutieuse de l'ordre d'apparition et du sens de la distribution d'éléments ou de complexes simples devrait fournir une base solide au regroupement de ces éléments en strates, dont on pourrait préciser l'extension et le sens de la distribution.

C'est l'analyse des éléments et des complexes culturels plus que celle des strates reconstituées à partir d'eux qui nous révélera la profondeur historique des cultures primitives. Il

¹ Absurdité culturelle (N. d. T.).

² Quand le Père Schmidt affirme avoir retrouvé en Amérique du Sud la même strate culturelle dont Graebner a décelé l'existence dans les mers du Sud, il nous fournit un bel exemple de *reductio ad absurdum* (N. d. A.).

reste que la mise en évidence de strates et d'aires culturelles synchrones ou chronologiquement parallèles contribue grandement à élargir la perspective historique. Nous verrons d'autant plus loin dans le passé que nous pourrions mettre au jour un plus grand nombre de strates culturelles successives. Plus nombreuses seront les aires culturelles dont les traits distinctifs remonteront à un passé également éloigné, plus haute sera l'antiquité que nous serons en droit d'assigner au fonds culturel commun aux cultures de ces aires ¹.

La perspective historique sera très différente selon que les aires culturelles identifiées en Amérique du Nord remontent approximativement à la même époque ou se réduisent à un nombre plus restreint d'aires fondamentales, comme nous l'avons suggéré. Il faut admettre que la formation des aires culturelles d'aujourd'hui exige dans le premier cas une période beaucoup plus longue que dans le deuxième. Autre avantage de ces concepts, ils permettent de manier des ensembles de faits descriptifs sans qu'on soit obligé de les particulariser à chaque fois. Même ceux qui mettent en doute leur validité historique ne doivent pas sous-estimer l'intérêt d'expressions comme « l'aire culturelle des Plaines », « la strate culturelle des Plaines » (ou, pour parler comme Graebner « la strate culturelle du camp circulaire ») ; ce sont de bons raccourcis.

3. LES INDICES LIVRÉS PAR LA LINGUISTIQUE.

A) LANGUE ET CULTURE.

[Retour à la table des matières](#)

Loin d'être un ensemble isolé, la langue est une partie importante d'une culture; comme telle, elle réfléchit dans sa matière, c'est-à-dire essentiellement dans son vocabulaire, un grand nombre des éléments méta-linguistiques de cette culture. Les liens qui l'unissent à une tribu ou à un groupe de tribus nous permettent souvent de déduire utilement leur distribution ou leurs migrations antérieures ; d'autre part, reflet d'une culture, elle nous ouvre des perspectives sur la culture elle-même. En second lieu, la langue est, comme la culture, composée d'éléments d'époques très différentes : certaines formes se perdent dans la nuit des temps, d'autres sont nées d'hier, aboutissement d'un développement ou réponse apportée à un besoin. Si donc nous réussissons à faire coïncider la face mobile de la langue avec la face mobile de la culture, nous pourrions déterminer, avec une précision qui variera selon les circonstances, l'ordre d'apparition des éléments culturels. La langue nous fournit ainsi pour mettre au jour les séquences culturelles l'équivalent de ce que les archéologues appellent une matrice stratifiée (*stratified matrix*) ; *mutatis mutandis*, la linguistique serait à l'histoire de la culture ce

¹ Je me hâte d'ajouter que ce fonds culturel n'est pas nécessairement américain (N. d. A.).

que la géologie est à la paléontologie. Comment saisir une langue dans sa perspective historique, comment dater les uns par rapport aux autres les formes ou les éléments formatifs qui la constituent, comment reconstituer l'état ancien des formes, autant de questions dont les réponses déborderaient notre propos ¹. Supposons ces résultats acquis, et bornons-nous à considérer comment notre entreprise de reconstitution culturelle peut en tirer partie. La langue doit à trois qualités d'offrir un meilleur instrument de reconstitution que la culture. Une langue représente d'abord un ensemble de concepts et de formes plus ramassé et plus cohérent que la culture dans sa totalité. Par nature, en effet, sa fonction est plus limitée ²; elle échappe aussi partiellement à l'action perturbatrice des rationalisations qui ne cessent de déformer et de remodeler la culture. Tout changement modifiant la langue est en général plus décisif et plus continu que ceux qui affectent la culture. L'application de nos critères chronologiques s'en trouve donc facilitée. En second lieu, les changements linguistiques sont plus lents et se produisent selon un rythme plus régulier que les changements culturels. En d'autres termes, quand nous disposons de données comparatives abondantes, nous sommes en mesure de remonter plus loin dans le passé et d'énoncer des hypothèses plus solides sur la durée relative des différentes séquences linguistiques dont nous disposons. Enfin, et c'est là l'essentiel, la langue est, de tous les produits de l'histoire, celui qui est à la fois le plus parfaitement autarcique et le plus inconscient. Extraordinaire est son aptitude à accueillir ou à réfléchir de manière adéquate des situations nouvelles : des révolutions culturelles ne s'accompagnent souvent que de légers réajustements dans la langue ³. En temps normal, une langue est donc peu affectée par des influences d'importance négligeable. Alors qu'il ne reste pratiquement rien d'une culture après qu'on a éliminé les couches déposées par les influences étrangères successives, cette même élimination opérée sur une langue ne la dépouille en général que de sa structure formelle et conserve intacte la plus grande partie de son contenu originel. Le problème de la chronologie s'en trouve simplifié.

Il est en outre très facile d'identifier une influence linguistique étrangère, car elle ressort sur le fond local avec plus de netteté qu'un emprunt culturel. Ces contrastes très vifs qui opposent les éléments étrangers aux éléments indigènes - contrastes qui s'atténuent avec le temps -, apportent un secours précieux aux déductions chronologiques. Précisons cependant que les avantages méthodologiques que procure la linguistique à la déduction chronologique ne profitent directement qu'à la linguistique ; la culture ne peut en tirer parti qu'indirectement, et seulement lorsqu'ils intéressent des formes linguistiques étroitement associées à des considérations culturelles.

Il y a principalement deux manières d'exploiter les données linguistiques pour reconstruire l'histoire de la culture. Ou bien on étudie un élément simple de la langue (mot, forme grammaticale, particularité morphologique, trait phonétique) en analysant ses combinaisons culturelles et sa distribution géographique, ou bien on prend une langue ou un groupe linguistique dans son ensemble et l'on cherche à découvrir sa distribution géographique et sa différenciation en unités plus petites pour en déduire certains faits historiques. La première correspond en partie à l'étude de la combinaison des éléments culturels, la seconde à celle de

¹ J'espère consacrer un jour un article à ce sujet en prenant comme objet les langues américaines (N. d. A.).

² La technique est d'autant plus fine que la fonction est plus spécialisée, et plus nets les liens qui unissent entre elles les parties d'un ensemble (N. d. A.).

³ Il est remarquable à quel point les langues iroquoise et chinoise ont été peu affectées en profondeur par les bouleversements culturels de l'époque contemporaine. Elles réussissent pourtant à exprimer parfaitement les nouveaux besoins en se servant des mots et des thèmes traditionnels (N. d. A.).

leur distribution. Les éléments linguistiques correspondent en gros aux éléments et aux complexes culturels, les groupes linguistiques aux aires culturelles.

B) DÉDUCTIONS OPÉRÉES A PARTIR DES MOTS ET DES FORMES GRAMMATICALES

Termes descriptifs et termes non descriptifs.

a) *Analyse des mots de culture.*

[Retour à la table des matières](#)

Si nous réussissons à déterminer l'ordre d'apparition des mots ¹ qui renvoient à des faits de culture, nous disposerons du même coup d'un moyen de déterminer l'ordre d'apparition des éléments culturels qui leur sont associés. L'un des meilleurs moyens d'évaluer l'âge d'un mot consiste à examiner sa formation. Se décompose-t-il en éléments plus simples, son sens étant alors constitué par la somme de ses éléments ? ou est-il irréductible à l'analyse ? Il doit s'agir dans le premier cas d'une formation secondaire et relativement récente, d'un mot très ancien dans le second. Cette méthode implique que l'on soit en mesure d'éliminer les mots empruntés qui, si récents qu'ils soient, sont irréductibles à toute analyse opérée dans la logique de la langue qui les emprunte ². Nous savons par exemple que les objets et les fonctions désignés en anglais par les mots *bow* (« arc »), *arrow* (« flèche »), *spear* (« javelot »), *wheel* (« roue »), *plough* (« charrue ») et *knight* (« chevalier ») remontent à un passé plus lointain que ceux qui sont désignés par les mots : *railroad* (« chemin de fer »), *insulator* (« isolateur »), *battleship* (« bateau de guerre »), *submarine* (« sous-marin »), *percolator* (« percolateur »), *capitalist* (« capitaliste ») et *attorney general* ; mais nous aurions pu le deviner en remarquant que la seconde série est, contrairement à la première, composée de mots dont la formation est visiblement secondaire. Il s'agit de termes descriptifs qui semblent avoir été créés à partir de matériaux linguistiques plus anciens pour répondre à des besoins culturels nouveaux. Ce raisonnement n'implique pas que la souche ancienne de mots non descriptifs formait à l'origine une catégorie distincte de celle des mots descriptifs plus récents. En fait, des preuves directes ou comparées révèlent que des termes aujourd'hui non descriptifs étaient originellement descriptifs ; ce n'est que sous l'action corrosive de modifications phonétiques progressives qu'ils ont perdu leur transparence morphologique ³. C'est

¹ Le recours aux données linguistiques est grandement facilité lorsque nous possédons des documents écrits (Asie, Europe). Les documents écrits sont rares en Amérique aborigène, sinon totalement inexistantes ; nous sommes donc contraints à faire appel, la plupart du temps, à des indices déductifs : nous n'envisagerons ici que ce type de preuves (N. d. A.).

² Un mot *Wishram* comme *it-stagin* (des bas), par exemple, est irréductible à une analyse *Wishram* ; c'est tout simplement un mot emprunté récemment à l'anglais *stocking* (N. d. A.).

³ On peut ainsi démontrer que le mot *king* (roi) (vieil-anglais: *cyning*) est un dérivé de *kin* (vieil-anglais *cynn*) ; à un stade ancien de son histoire, il signifiait « celui qui appartient à (représente, conduit) un groupe de parenté ». Cet exemple prouve ainsi que l'analyse linguistique aide souvent à élucider l'histoire reculée d'un concept culturel (N. d. A.).

précisément cette opacité croissante qui permet d'interpréter en termes chronologiques l'opposition entre les mots décomposables et les mots indécomposables.

Les données linguistiques ont été jusqu'ici très peu exploitées par les ethnologues américains¹ ; nous citerons donc quelques exemples, choisis entre mille. Le mot Tsimshian désignant l'emblème *d z a b k*² s'oppose d'un point de vue morphologique à celui qui désigne la phratrie, *pte-x*. Alors que ce dernier est, dans l'état actuel de nos connaissances, morphologiquement irréductible, le mot *d z a b k* est manifestement un dérivé du verbe *dzab*, « faire » - *k* étant un suffixe médio-passif ; *d z a b-k* peut ainsi s'interpréter comme voulant dire « ce qui est fait », ou « ce qui est représenté sous une forme visible » et se réfère sans doute aux sculptures et aux autres représentations plastiques des emblèmes³. On peut estimer que ces indices linguistiques sont trop minces pour nous autoriser à déduire que les groupements en phratries ou plutôt que certains groupements en phratries sont antérieurs aux emblèmes des clans et des phratries, mais je serais pour ma part assez tenté de croire que cette déduction n'est pas absurde.

On peut au moins en conclure que la représentation généralisée des emblèmes remonte à une période plus récente de l'histoire de l'organisation sociale Tsimshian que l'origine des groupements en phratries. Cette hypothèse est d'ailleurs confirmée par un autre critère linguistique : la distribution géographique d'un mot dont nous allons parler dans un instant. Dans le dialecte du fleuve Nass, très proche du Tsimshian, le mot désignant la phratrie, *p t e • q'* n'est qu'une variante dialectale du mot Tsimshian correspondant, tandis qu'un mot entièrement différent, *'a y u k u s*, sert à désigner l'emblème.

Ce mode de raisonnement est assez séduisant quand il s'agit de déterminer l'ordre d'apparition du même concept culturel dans plusieurs tribus distinctes. Alors que le mot Nootka désignant « celui qui assiste à une fête », *y a t s m i - t h s i*, se décompose sans difficultés (« celui qui » (-*hsi*), « déambule » (*y a t s-*) « dans la maison » (- *m i - t*) le mot Kwakiutl correspondant est au contraire indécomposable : *'a l k u*. On ne force pas l'analyse en supposant que le cérémonial de la fête est apparu chez les Kwakiutl avant d'être adopté par les Nootka.

b) Analyse des noms de lieu.

Plus le peuplement d'une région est ancien, plus les noms de lieux ou de villes tendent à devenir conventionnels et à perdre leur signification descriptive originelle⁴. Ce n'est donc

¹ Si l'on excepte l'usage du concept de « souche linguistique » (linguistic stock) tel qu'il apparaît sur la carte de Powell (distribution des langues parlées au nord du Mexique par les aborigènes américains). Beaucoup d'ethnologues ont usé et même abusé de ce concept et dépassé les bornes que se seraient imposées des linguistes un tant soit peu frottés d'histoire (N. d. A.).

² Pour les équivalences phonétiques, consulter le tableau qui se trouve à la fin du chapitre (N. d. T.).

³ De même le mot Kwakiutl pour emblème *k e s' o* est sans aucun doute un dérivé de *ké''/n*, « sculpter ». Selon Barbeau les Tsimshian seraient parfaitement conscients du rapport existant entre *d z a b k* et le verbe *d z a b* ; selon d'autres, un *d z a b k* est ce qui « est inventé, imaginé », exhibé lors d'un potlatch et se réfère plutôt à l'invention de nouveaux moyens d'exposer les anciens emblèmes ou même à l'invention de nouveaux emblèmes (N.d.A.).

⁴ Comparer par exemple la transparence des noms de villes américaines (New York, Philadelphia, Washington, New Orléans, Indianapolis, Saint-Louis, San Francisco, Buffalo) à l'opacité des noms européens : Londres, Paris, York, Leeds, Rouen, Reims, Rome, Naples (N. d. A.).

pas un hasard si l'analyse est impuissante à décomposer une grande partie des noms de village Nootka, tandis qu'elle réussit à interpréter de façon satisfaisante la quasi-totalité des noms topographiques dans les tribus établies depuis moins longtemps (Paiute, Ojibwa). Il est parfois instructif de comparer les noms qui servent à désigner, dans plusieurs tribus, la même particularité topographique. Nombreuses sont les tribus, au nord-est de la Californie, dont les villages donnent sur le mont Shasta. Les Hupa l'appellent *n i n-n i s'a n - t a k-g a i* (la Montagne blanche) tandis que les Yana le désignent d'un terme spécial, *w a galu-*, qui ne se laisse pas réduire à l'analyse¹. Nous en concluons que les Hupa, tribu de langue Athabascan, se sont implantées dans le Nord-Est californien après les Yana ; nul doute que d'autres preuves l'attestent.

c) *Précautions méthodologiques.*

Il est dangereux de comparer les mots désignant le même concept culturel quand ils appartiennent à des langues différentes. Toutes les langues ne disposent pas de la même liberté pour former des termes descriptifs. Certaines, comme le chinook et le takelma, qui possèdent un nombre assez étendu de radicaux, sont moins tentées de recourir à des formations descriptives que l'athabascan, par exemple, qui a peu de radicaux mais toutes facultés pour former des mots synthétiques. De plus, la vitesse des changements phonétiques varie considérablement selon les langues : un mot originellement descriptif s'obscurcit plus vite dans une langue que dans une autre. Le mot qui désigne, en athabascan, le gant ou la mitaine nous permet de mesurer le temps pendant lequel un terme descriptif dénotant un concept culturel déjà ancien peut persister dans une langue qui tend à conserver sa transparence à l'analyse des termes descriptifs. Parce que la mitaine représente à coup sûr un élément ancien de la culture des tribus Athabascan de la vallée Mackenzie, nous nous attendons à ce que le mot qui le désigne ne soit ni descriptif, ni réductible à l'analyse. Ils usent pourtant d'un mot qui signifie simplement « sac à main » (Chipewyan : *l a-d j i s* ; Hare, *l l a-d j i* ; Loucheux : *n l e-d j i c*). Cette bizarrerie s'explique si l'on se souvient que les Athabascan font preuve d'une prédilection particulière pour la synthèse, mais la surprise est à son comble quand on s'aperçoit que les Navaho utilisent le même composé, aussi transparent, pour désigner le même objet (*l a -d j i c*).

Mutations terminologiques : il arrive qu'au sein d'une même langue un concept culturel ancien soit désigné par un mot nouveau : tombé en désuétude, le terme primitif, peut-être non descriptif, a laissé place à une formation récente. L'une des raisons de ces mutations terminologiques est la coutume largement répandue qui frappe de tabou pendant un certain délai les mots qui se trouvent identiques, combinés ou simplement similaires aux noms des personnes qui viennent de mourir. Théoriquement, l'ancien mot devait rentrer en vigueur dès le levé du tabou, mais il a dû arriver, l'habitude aidant, que le mot nouveau, généralement descriptif, subsiste concurremment avec l'ancien, ou le remplace purement et simplement. Que le terme désignant aujourd'hui un concept culturel ancien ne soit pas nécessairement le terme originel est prouvé, de manière analogique, par l'abondance de termes manifestement secondaires qui désignent des concepts non culturels, pourtant familiers aux indigènes depuis des temps immémoriaux. Nul doute que les Hupa connaissent la grue depuis toujours, en tous les cas

¹ Wa peut être identique au Yana -wa « s'asseoir ». La très haute antiquité du terme *w a c g a l u c* est confirmée par le fait que son diminutif, *w a c g a n u p a* (petit mont Shasta), s'applique au mont Larsen, sommet volcanique situé aux confins de leur territoire. Le mont Shasta ne se trouve ni sur le territoire Hupa ni sur le territoire Yana (N. d. A.).

depuis l'époque où l'on suppose qu'on parlait, dans le grand Nord, un athabaskan indifférencié dont est sorti plus tard le hupa. Le hupa n'utilise pourtant pas la racine athabaskan régulière (*del*) pour le mot « grue » mais un terme descriptif (*x a s-l i n t a u*) qui signifie « celui qui fréquente les raffles ». Gageons que le mot primitif et non descriptif est tombé sous le coup d'un tabou. On voit donc que le critère morphologique permet de déterminer assez sûrement la date d'apparition d'un mot de culture toutes les fois qu'une étude comparative prouve que son usage n'a pas été précédé par un terme non descriptif de même sens.

Changements sémantiques : une précaution inverse doit aussi être observée. Un mot de culture peut remonter à une très haute antiquité sans que le concept culturel qu'il symbolise soit, au moins dans sa forme présente, aussi ancien que le mot lui-même ; des changements de sens ont pu intervenir. Il va sans dire que le mot anglais *needle* (aiguille) qui remonte à une époque très ancienne, n'a pas toujours désigné l'objet d'acier délicatement travaillé que nous connaissons aujourd'hui ; il s'appliquait autrefois à un archétype plus primitif, d'abord en os, plus tard en bronze. Autre exemple, plus frappant encore : contrairement à ce que laisserait supposer sa signification actuelle, le mot anglais *hell* (« enfer ») se référait originellement à une région froide et morne que régissait une divinité féminine. Le nom racine non descriptif *'t t e t* (athabaskan) figure chez les Chasta Costa et chez les Navaho : il désigne dans les deux cas les « allumettes ». D'autres indications prouvent qu'il est matériellement impossible que ce soit là le sens premier du mot et nous savons, par des comparaisons avec d'autres dialectes athabaskan (chipewyan), que *'t t e t* signifie proprement « perçoir à feu » ; il n'a voulu dire « allumettes » qu'à partir du moment où ces dernières ont remplacé le perçoir à feu. Si je cite cet exemple, ce n'est pas parce qu'il y a le moindre risque d'erreur, mais parce qu'il serait difficile de démontrer l'erreur d'une déduction à partir d'arguments purement linguistiques (supposons par exemple que nous n'ayons pour nous guider que le chasta costa et le navaho). Il reste que le critère linguistique permet souvent de situer l'apparition d'un type général d'élément culturel.

Spécialisation du sens et différenciation du vocabulaire

Si les mots descriptifs sont, dans leur ensemble, d'époque assez récente, ils n'entrent pas tous dans la même catégorie. Entre l'opacité totale et la transparence absolue, il existe de multiples degrés. Particulièrement instructifs sont les mots linguistiquement décomposables qui sont aujourd'hui dotés d'un sens différent de celui qui est immédiatement livré par l'analyse. Ces mots portent en eux l'histoire de leurs transferts de sens. Les concepts culturels implicitement révélés par l'analyse sont en général plus anciens que ceux qui sont explicitement dénotés par des mots descriptifs et décomposables. Un exemple : l'opposition entre les mots anglais *carpet-sweeper* et *spinster*. Le premier se comprend littéralement : « ce qui balaye les tapis » ; quant à l'autre, il ne veut pas dire « celui (ou « celle ») qui file », mais « vieille fille ». « *Spinster* » a certainement désigné, à un moment donné, la « personne qui file » mais à force d'être associé à une catégorie particulière d'individus son sens s'est progressivement spécialisé. Il est clair qu'il a fallu un temps considérable pour que s'accomplisse un transfert de sens aussi complet, le sens premier ayant ici totalement disparu ; nous en concluons, d'un point de vue purement culturel, que l'art du filage a été connu très tôt et qu'il incombait aux femmes ; il est en outre de beaucoup antérieur à l'avènement du *carpet-sweeper* (« balai mécanique »). Ces déductions peuvent paraître évidentes dans la mesure où mille preuves attestent directement ces faits ; mais d'un point de vue méthodologique, il est important de les établir ou de les suggérer à partir de données strictement linguistiques.

L'antiquité du mot *spinster* est en outre indiquée par la rareté relative du suffixe d'agent *-ster* (cf. *buckster* (« colporteur »), *songster* (« chanteur ») et les stéréotypes de noms propres comme Baxter, i. e. *baker* (« boulanger »), Webster, i. e. *weaver* (« tisserand »).

Ces méthodes permettent aussi de reconstituer l'ordre d'apparition des éléments constitutifs d'un rite, comme la Danse du Soleil ou le Chant de la Nuit des Navaho. Les noms de rites, de danses ou d'autres activités rituelles ne s'appliquent pas toujours aux cérémonies telles qu'elles sont aujourd'hui représentées et interprétées. En les analysant, on s'apercevra plus d'une fois que l'un des éléments, aujourd'hui secondaire, est antérieur à d'autres éléments qui donnent pourtant à la cérémonie l'essentiel de son contenu ; ou qu'un concept culturel impliqué dans le nom est plus ancien que la cérémonie elle-même. C'est ainsi que chez les Nootka le terme *tutcha* (l'action d'acheter une femme) s'applique à l'ensemble des opérations rituelles et des prestations économiques qui correspondent à notre cérémonie du mariage. Au sens propre, le terme ne devrait s'appliquer qu'à l'opération au cours de laquelle le marié et ses proches distribuent à la famille de la mariée les biens destinés à l'acheter. En fait, il comprend l'ensemble des chants, des danses et les discours qui précèdent le potlatch de l'« achat de la femme », la majorité d'entre eux ne se référant pas à cet achat. Il existe ainsi un recueil entier de chants (*t u t c h a- 'y a k*, « à acheter-la-femme ») qui n'entretiennent qu'un rapport purement formel avec cet achat. Encore est-il que c'est surtout aux cérémonies d'avant le potlatch que pense l'Indien quand il parle de *tutcha* : le fait que la famille de la mariée distribue immédiatement les cadeaux reçus aux membres de son propre village et, phénomène encore plus important, qu'elle les retourne éventuellement peu de temps après, accrue d'une dot en privilèges et de cadeaux de valeur égale ou même supérieure, réduit souvent à des dimensions purement formelles ce type (le mariage par achat. La valeur culturelle du mot *tutcha* tient précisément à ce qu'il sous-entend qu'une forme de mariage purement économique, où la femme était achetée, a précédé le mariage actuel, qui s'est enrichi de cérémonies secondaires, et a beaucoup perdu de son caractère économique.

Un mot sur la différenciation du vocabulaire. De deux complexes culturels, le plus ancien est celui qui possède le vocabulaire le plus ramifié, surtout lorsque la majeure partie de ce vocabulaire se compose de mots non descriptifs. Comparez par exemple le vocabulaire étendu et hautement différencié qui se rapporte à l'élevage et aux produits du bétail (*cow* (« vache »), *ox* (« boeuf »), *bull* (« taureau »), *steer* (« bouvillon »), *heifer* (« génisse »), *calf* (« veau »), *cattle* (« bétail »), *beef* (« viande de bœuf »), *veal* (« viande de veau »), *butter* (« beurre »), *cheese* (« fromage »), *whay* (« Petit lait »), *curds* (« lait caillé »), *cream* (« crème »), *to churn* (« baratter »), *to skim* (« écrémer ») - tous termes inanalysables remontant manifestement à une époque ancienne) au vocabulaire plus maigre et moins différencié d'une activité comme la culture de l'orange¹. À elles seules, les données linguistiques apporteraient la preuve que l'élevage et l'industrie laitière remontent à une époque plus ancienne que la culture de l'orange. Il n'est pas rare qu'on puisse appliquer ce type de raisonnement à l'Amérique. La très haute ancienneté de complexes (chasse aux mammifères marins chez les Nootka et les Eskimo ; pratique de la pirogue sur la côte Ouest et chez les Algonkin ; agriculture chez les Iroquois ; ramassage et préparation de racines et de graines sauvages dans les tribus des plateaux) est, dans la plupart des cas, attestée par la richesse du vocabulaire corres-

¹ Certes, beaucoup d'industries modernes ont donné lieu au développement d'un vocabulaire étendu et précis, mais leur technicité et les limites étroites de leur usage les placent un dehors des grands courants de l'histoire de la langue (N. d. A.).

pondant. Inversement, des complexes plus récents (art décoratif des Utes, religion de la Danse du Fantôme) disposent apparemment de vocabulaires moins étendus et moins différenciés. J'irai même jusqu'à dire que l'étude d'un complexe culturel est historiquement incomplète tant qu'on n'a pas sérieusement analysé la nature et l'étendue de son vocabulaire.

Les indices grammaticaux

a) *Analyse grammaticale des mots de culture.*

Toute langue comporte un certain nombre de constructions ou de formes grammaticales qui ont cessé d'être vivantes ; ne servant plus de modèles à des constructions analogiques, leur usage est limité à certaines formes stéréotypées. Ces singularités grammaticales sont de toute évidence les survivances de formations plus typiques et plus largement employées. Elles impliquent que les mots qu'elles affectent remontent à une époque très ancienne. Elles sont particulièrement intéressantes lorsqu'elles affectent des mots qui se réfèrent à des faits de culture. Nous supposons alors que le concept culturel est lui-même aussi ancien. C'est ainsi que l'ancienneté de l'élevage du bétail dans notre culture est encore confirmée par des irrégularités grammaticales comme le pluriel en *en de oxen* (« les bœufs »), le pluriel poétique de *cow* (*kine*) (« les vaches »), la transformation du *f* en *v* dans le pluriel *calves* (« les veaux ») et le verbe *to calve* (« véler »). Des irrégularités de ce genre ne sont pas rares dans les langues américaines : le *nootka*, par exemple, compte trois types de pluriels peu usités et manifestement sans descendance : la transformation à la finale du *t* en *h*, le redoublement de la consonne avec *a* comme voyelle d'appui, le redoublement du *t* entre deux consonnes. Exemples *h a' w i-*, « les chefs » (singulier : *h a' w i t*) ; *q a q o- t* « les esclaves » (singulier : *q o - t*) et *'a-té-ntt* « les chiens » (singulier : *' e n i- t t*), *' a i t t c-* servant de racine à tous les dérivés. Nous pouvons, sans grand risque de nous tromper, en déduire que l'apparition d'une classe de chefs nettement définie, l'institution de l'esclavage et la domestication du chien remontent, dans cette aire culturelle, à un passé éloigné. De même en *tsimshian*, le singulier et le pluriel du mot « chef » (*sam' j' gid samgigad*) forment un couple irrégulier et dépareillé on peut néanmoins les décomposer au moins partiellement (*s a m* : « très, réel », *g a d* : « homme » ; *g i g a d* : « hommes »).

Le critère de l'irrégularité morphologique est beaucoup moins valable quand on l'applique de manière négative. Si nous pouvons affirmer avec un haut degré de probabilité qu'un concept culturel associé à un archaïsme grammatical est lui-même un concept ancien, il ne s'ensuit pas qu'un concept culturel exprimé par un mot dont la formation grammaticale est normale soit d'origine récente. Les formes grammaticales les moins représentées tendent en effet à disparaître et à être remplacées par des formes construites analogiquement sur le modèle de formes plus fréquentes et de même fonction. Non seulement la formation des mots nouveaux est régie par les analogies les plus régulières, mais un grand nombre de mots faisant partie de la souche ancienne sont aussi remodelés en fonction de ces analogies. Les linguistes appellent ce processus « réduction analogique » (*analogic leveling*)¹. Si des plu-

¹ La réduction analogique et les changements phonétiques sont les deux forces responsables de la plupart des variations linguistiques. L'assimilation analogique est précisément ce processus qu'illustre l'enfant en disant : *mans*, *runned* et *brang* (au lieu de *men*, *ran*, *brought*). Il manque seulement à ces exemples de voir leur usage sanctionné par les adultes ; un *preterit* comme *worked* (au lieu de *wrought* plus ancien) était à l'origine un solécisme aussi flagrant que *brang* ou *bringed* pour *brought* (N. d. A.).

riels irréguliers comme *sheep* ou *oxen* sont précieux d'un point de vue culturel, car ils attestent que la domestication des moutons et des bovins remonte chez les ancêtres des Anglais à un passé éloigné (par opposition à des pluriels réguliers comme *elephants* et *tigers*, animaux découverts à une époque beaucoup plus récente), il serait faux, ou au moins aventureux, de déduire de formes régulières comme *horses* (« chevaux ») ou *goats* (« chèvres ») que ces derniers animaux n'ont pas été domestiqués à une date aussi ancienne. La rémanence d'un archaïsme grammatical est dans la plupart des cas régie par des facteurs qui échappent à notre analyse ; c'est à chaque fois un accident. On ne doit pas oublier non plus que les langues se prêtent inégalement à l'action de la réduction analogique ; si le takelma, par exemple, semble s'accommoder d'une grande quantité d'irrégularités formelles, le yana et le paiute, qui déploient pourtant des structures complexes, font jouer l'ensemble de leurs mécanismes formels dans les limites tracées par les normes. Ces différences obéissent à des facteurs psychologiques qu'il ne nous appartient pas d'élucider ici.

b) Valeur culturelle des éléments grammaticaux.

Jusqu'ici, c'était l'élément radical du mot, la racine, qui était porteur du sens ; mais, dans certaines langues américaines polysynthétiques, des éléments non radicaux, des affixes, souvent dotés d'un sens très concret, renvoient aussi à des éléments culturels¹. Dans la mesure où la métamorphose d'une racine originellement indépendante en un affixe dérivé est nécessairement très lente, la présence de ces affixes, surtout lorsque tout rapport étymologique a disparu entre eux et les racines restées libres, est généralement un bon indice de l'âge des mots où ils figurent et, par voie de conséquence, des concepts culturels qu'ils incarnent. Parce que le sens de l'affixe est plus différencié que celui des racines libres, ses titres d'ancienneté sont *a priori* supérieurs à ceux d'une racine non descriptive. Il va de soi qu'ici, comme dans le cas des racines libres, il nous faut tenir compte des transferts de sens ; nous avons même toutes les raisons de supposer que la spécialisation culturelle d'un affixe est due à un déplacement sémantique. Une forme dont le champ sémantique était originellement plus étendu est désormais affectée à l'usage exclusif d'un concept culturel d'importance croissante ; on peut ainsi prédire que le suffixe anglais *-er* perdra progressivement sa fonction très générale de suffixe instrumental ou d'agent pour devenir un suffixe culturel spécialisé dénotant un « appareil mécanique complexe », sur le modèle des formes *typewriter* (« machine à écrire »), *receiver* (« récepteur »), *reaper* (« moissonneuse ») et *developer* (« révélateur »). Cette spécialisation ne devrait pas infirmer sérieusement la validité de notre critère linguistique, car il faut supposer qu'une période considérable doit s'écouler avant qu'une telle spécialisation puisse s'accomplir. Son seul inconvénient est de tronquer légèrement la profondeur de la perspective culturelle ouverte par l'existence de l'affixe.

Particulièrement instructifs sont les numéraux génériques (*numeral classifiers*) qui se réfèrent à des objets d'intérêt culturel. Il existe, en yurok des numéraux génériques pour les scalps de pic-vert et les lames d'obsidienne - ils prouvent que de tous temps on a attaché un grand prix à la possession de ces objets ; ils indiquent d'autre part que le sens aigu de la propriété dont témoignent ces Indiens n'est nullement récent. De la même manière, la présence chez les Salish et les Tsimshian de numéraux génériques définissant les pirogues nous force à conclure que non seulement ces deux groupes connaissent la pirogue depuis un temps

¹ Voir une analyse détaillée de ce phénomène dans l'exemple Yana proposé au cours de l'exposé sur *Le Rôle des modèles inconscients dans la conduite sociale*, tome I. pp. 44-46. (N.d.T.).

immémorial, mais que leur existence quotidienne en a longtemps dépendu. C'est chez les Tsimshian que le phénomène est le plus sensible qui recourent à des racines entièrement différentes pour « un » et « deux » quand ces nombres se réfèrent à des pirogues. Le fait que les Nootka possèdent des numéraux génériques pour les unités de mesure (brasse, pouce, planche, empan) est le plus bel indice de la haute antiquité de ces unités et de leur usage ; ce trait culturel présuppose en outre un sens de la propriété développée et établi de longue date. Il y a fort à parier que chez les Yurok, les Tsimshian, les Salish et les Nootka les numéraux génériques remontent à un passé plus éloigné que beaucoup, sinon la plupart des traits sociaux et des rites de ces tribus. Autre exemple intéressant, les suffixes nootka qui renvoient à des opérations cérémonielles : -o-i t « demander quelque chose en guise de cadeau lors d'un potlatch donné à l'occasion de la puberté d'une fille » ; -to- ta « donner un potlatch en l'honneur de quelqu'un » ; —'int « donner une prestation alimentaire » (dans un potlatch). Tous ces éléments indiquent clairement qu'au moins une partie des concepts culturels associés au potlatch remontent, chez les Nootka, à une très haute antiquité.

Parce que les affixes renvoyant à des faits de culture ne se rencontrent qu'exceptionnellement, les raisonnements qui se fondent sur leur absence sont de peu de valeur. L'absurdité serait à son comble si l'on se prévalait de cette absence pour déterminer l'ordre d'apparition du même trait culturel au sein de tribus différentes ; cette démarche ne serait justifiée que si les langues parlées dans ces tribus étaient, du point de vue de leur structure, rigoureusement identiques. Ainsi, les dissemblances structurales qui opposent fondamentalement le hupa au yurok enlèvent toute pertinence au fait qu'on ne trouve dans la structure grammaticale de la première aucune trace des scalps de pic-vert ou des plaques d'obsidienne, auxquels l'une et l'autre attachent pourtant une égale importance.

Les langues de l'Amérique du Nord

Voir la carte géographique des langues en Amérique du Nord
sur site Internet de la collection :

Les Classiques des sciences sociales

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

et plus spécifiquement pour Edward Sapir :

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/livres/Sapir_edward/sapir_edward.html

C) DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DES MOTS DE CULTURE

Diffusion et héritage commun

[Retour à la table des matières](#)

Un mot de culture (et par conséquent le concept culturel qui lui est associé) est d'autant plus ancien qu'il est distribué sur une aire plus étendue. Si les changements de sens ou la création de néologismes descriptifs dénaturent fréquemment les noms des emprunts culturels, les indices linguistiques sont en général moins trompeurs que ceux qui dériveraient directement de la distribution de la culture.

On a vu qu'il était souvent difficile, voire impossible, de distinguer la similarité produite par diffusion de celle qui est obtenue par la rétention d'un élément par des tribus faisant originellement partie de la même communauté culturelle. Or, pour des raisons que nous ne pouvons énumérer ici, il est très souvent possible de distinguer un mot d'origine d'un mot d'emprunt. Nous sommes même souvent capables de distinguer les mots culturels dont héritent en Commun les langues faisant partie d'une même souche linguistique des mots qui ont franchi les frontières du groupe et sont passés dans la langue d'un groupe étranger. Certes il n'est pas rare qu'un terme culturel passe d'une langue à l'autre sans quitter le même groupe linguistique. Il s'agit dans ce cas d'isoler le fonds primaire des mots qui se sont diffusés au sein du même groupe génétique. Les critères distinctifs sont en gros les mêmes que ceux que nous venons d'évoquer ; on les applique simplement d'une manière plus fine, en tenant le plus grand compte des formes dialectales. Même lorsqu'un doute subsiste, il est toujours possible d'assigner une date minimale à l'introduction d'un mot culturel, en se fondant sur plusieurs particularités grammaticales ; cette possibilité nous est précieuse.

La nature même de l'indice linguistique ne nous permet pas seulement de déterminer qu'un mot est d'origine étrangère (ce qui revient à dire qu'il n'est pas d'origine locale) mais aussi de conclure positivement qu'il a nécessairement été emprunté à une langue particulière. Nous disposons alors d'un argument solide pour attribuer l'origine d'un élément culturel à une tribu plutôt qu'à une autre, et nous faire une idée assez nette de la séquence à laquelle il appartenait dans les différentes tribus d'une région.

Emprunt des mots de culture.

a) *Indices morphologiques.*

L'indice linguistique qui trahit l'origine étrangère d'un mot est soit morphologique, soit phonétique. Il est parfois l'un et l'autre. Un principe assez sûr, qui s'applique à la plupart des langues, veut que les mots qui dépassent une certaine longueur doivent se décomposer, au

moins partiellement, en éléments caractéristiques de la langue à laquelle ils appartiennent (racine et éléments formatifs) ¹.

Si l'analyse est impossible, il y a des chances que le mot soit de provenance étrangère ; il peut être emprunté à une langue où la longueur standard du radical est telle qu'il puisse s'agir d'un mot réellement indécomposable, ou au contraire être justiciable d'une analyse morphologique dans sa langue d'origine. Des mots anglais aussi parfaitement assimilés que *hurricane* « ouragan », *moccasin* « mocassin », *tomato* « tomate » sont irréductibles à l'analyse ; leur longueur excédant celle des racines anglaises régulières, nous en concluons qu'ils ont été empruntés ; d'autres preuves confirment d'ailleurs cette déduction, qui pose incidemment les jalons d'une histoire culturelle du mocassin dont certains cercles de Blancs américains ont fait une mode ; même chose pour la tomate, cultivée à des fins alimentaires.

Autre exemple : le mot *t t o- k w a- n a* qui désigne en *nootka* le rite du Loup. La racine *Nootka* est en général monosyllabique et trilitère (consonne plus voyelle plus consonne) ; il est rare qu'elle comporte deux syllabes, elle n'est jamais trisyllabique. Tout se passe donc comme si le mot *t t o- k w a- n a* était formé d'une racine *t to- k w* et d'un suffixe *-a- na*, mais ces éléments n'ont aucun sens en *nootka*. Le mot doit donc être d'origine étrangère. Le *kwakiutl* nous apprend non seulement qu'un mot similaire *d l o- g w a l a* désigne la Danse du Loup représentée au cours des cérémonies d'hiver, mais aussi qu'il se décompose sans difficulté en une racine verbale *d l o- gw* « être puissant » et un suffixe duratif courant *-(a)la*. Conclusion : les *Nootka* ont introduit dans leur Rite du Loup certains éléments empruntés aux *Kwakiutl*. Un raisonnement analogue me conduit à penser que le mot *Nootka* *t o p a- t i*, qui désigne tout privilège héréditaire et se réfère donc à l'un des aspects les plus fondamentaux de la culture *Nootka*, est lui aussi d'origine étrangère. Je n'ai pourtant pas encore réussi à établir de rapports entre ce mot et d'autres éléments d'une langue étrangère. Démontrerait-on qu'il s'agit d'un mot d'origine *Nootka*, qu'il faudrait encore lui assigner une haute antiquité. aucun sens descriptif ne lui est aujourd'hui attaché. Les exemples les plus instructifs restent ceux qui comme le *nootka* *t t o- k w a- n a* nous permettent de retrouver la langue dont ils sont issus, car alors, le sens de la diffusion est clairement établi.

Mais le critère morphologique est souvent inapplicable les mots brefs, par exemple, sont partout rebelles à l'analyse. S'il est sûr que la diffusion d'un mot de culture est en partie due à un emprunt, les indices linguistiques ne nous permettent pas, à eux seuls, de déterminer le sens de cet emprunt. Certes, d'autres méthodes nous rendent souvent capables de le préciser ou de la conjecturer mais, même au degré zéro, l'indice linguistique est précieux parce qu'il met en évidence le phénomène de diffusion. Un exemple : la distribution du mot qui désigne le tabac chez les *Diegueño*, les *Shasta* et les *Takelma* (Californie et sud de l'Oregon). Nul doute que le *diegueno* *up*, le *shasta* *o- p* et le *takelma* *o^u p* ² attestent que la culture du tabac s'est diffusée graduellement sur une vaste partie de l'Amérique occidentale (il est d'ailleurs probable que le sens propre du mot ne s'applique qu'à une espèce particulière de tabac naturel) ; mais il paraît impossible, jusqu'à présent tout au moins, de fixer l'origine du mot dans

¹ La « longueur standard » des éléments radicaux varie beaucoup selon les langues. Il arrive qu'elle soit formée d'une syllabe (consonne plus voyelle, ou consonne plus voyelle plus consonne) ou de deux ou trois syllabes ; les radicaux trisyllabiques sont cependant exceptionnels (N. d. A.).

² Le *diegueño* (un dialecte *Yuman*) et le *shasta* sont l'un et l'autre des langues *Hokan* ; en dépit de cet apparentement lointain, il est très probable que cette concordance particulière ne soit due qu'à une diffusion. Autant qu'on puisse le savoir, le *takelma* n'est pas apparenté aux langues *Hokan* (N. d. A.).

l'une plutôt que dans l'autre de ces langues. Si l'on suppose que la diffusion de cette culture a suivi une route sud-nord, c'est en vertu de données extra-linguistiques. Le même problème se pose pour le mot « chien » dans la même région (nahuatl, *chichi*, yana, cucu, takelma, *tsixi*)¹.

b) *Indices phonétiques.*

Les langues diffèrent par leurs systèmes phonétiques des sons ou des combinaisons sonores utilisés dans une langue sont rares ou inconnus dans une autre. En général, lorsqu'un mot est emprunté, ses traits phonétiques insolites sont remplacés, dans la langue qui l'emprunte, par des équivalents approchés ; c'est ainsi que certains mots donnent l'impression trompeuse d'être établis de toute éternité dans la langue qui les a empruntés. Le mot anglais *rum* (« rhum ») par exemple est devenu *lam* en Umpqua inférieur et *na-m a* en nootka (aucune de ces langues ne possède le son *r* et le nootka n'a pas de *l*). Quoique emprunté au kwakiutl *d l o- g w a l a*, le mot Nootka *t t o- k w a- na* ne présente aucune particularité phonétique étrangère au nootka : les sons Kwakiutl *dl*, *gw* et *l*, ont été respectivement remplacés par *tt*, *kw* et *n*, leurs équivalents les plus approchés.

Il n'est pourtant pas rare que des sons étrangers soient conservés dans certains mots d'origine étrangère ; une extrapolation permet alors d'attribuer une origine étrangère à d'autres mots où figurent ces sons. En anglais par exemple la chuintante [z] (en français : « jeu », « âge ») n'apparaît jamais dans des mots d'origine anglo-saxonne ; on ne la trouve que dans les mots d'origine française, latine ou grecque, où elle remonte à un [Y] originel (comme dans « rouge ») ou plus souvent à un [Yi] (comme dans *pleasure*, *erasure*, *aphasia*)². On saisit l'intérêt culturel de ces faits à propos d'un mot comme l'anglais *garage* ; le son *j* et la place de l'accent trahissent une origine spécifiquement française. Certes des preuves plus directes attestent que l'automobile et le garage sont des éléments d'origine française, mais, d'un point de vue méthodologique, il est important de savoir que l'analyse phonétique permet à elle seule de le suggérer fortement.

Il arrive qu'un son limité à certaines positions dans une langue occupe des positions différentes dans des mots empruntés. Alors que les sons (z) et (dz) se rencontrent assez fréquemment dans des mots d'origine anglaise en position intérieure ou finale : *fleas* (« puces »), *chose* (prétérit du verbe « choisir ») *edge* (« bord »), *fledgling* (« oisillon »), ils ne figurent à l'initiale que dans des mots étrangers, surtout français, latins et grecs : *zeal* (« zèle »), *zoology* (« zoologie »), *jew* (« juif »), *just* (« juste »), *John* (« jean »). Ces distinctions sont très fructueuses, car nous pouvons, grâce à elles, évaluer l'âge de mots comme *judge* (« juge »), *jury* (« jury ») et *general* (« général »), et jusqu'à un certain point, l'âge des concepts culturels qui leur sont associés. La provenance étrangère d'un mot est encore indiquée par des combinaisons de sons : chacun des sons combinés pouvant figurer dans les mots indigènes dans toutes les positions (exemple ps dans les mots latins et grecs : *rhapsody* (« rhapsodie », *apse* (« abside »), cyclops (« cyclope »), *laps* (« laps ») ; des formes anglaises comme *lips* ne sont guère comparables car elles se réduisent sans peine à la racine p plus le suffixe s).

¹ *tsixi* étant la forme restituée (reconstruite sans difficultés à partir d'indices internes et comparés) de *isixi* (N. d. A.).

² Dans des mots comme *erasure*, *closure*, le [Y] s'est développé à partir de [zi] ; le latin *sura* passant par le français « sure », i. e. *zure*, devient *zyure*, *zyur*. Dans des mots comme *aphasia* et *cohesion*, l'intervocalique si devient la sonore non syllabique zy. L'anglais (zi), d'où [z] ne surgit que d'une manière facultative dans une chaîne phonétique. Exemple: *aez(j)u* de [aezju] (*as you*) (N. d. A.).

En haïda, le *m* est un son relativement rare ; il semble ne jamais figurer à l'initiale des mots typiquement Haïda ; le mot *mat* « chèvre des montagnes », manifestement apparente au tsimshian *mati*, est donc à coup sûr un mot emprunté. Que les îles de la Reine Charlotte ne connaissent pas la chèvre renforce naturellement notre argument, mais ne lui est pas nécessaire ; si le haïda emprunte le mot au tsimshian, il y a fort à parier que l'emblème de la chèvre, l'un des emblèmes Haïda les plus remarquables, a lui aussi été emprunté aux Tsimshian ; le bien-fondé de cette hypothèse est d'ailleurs confirmé par d'autres témoignages. En termes chronologiques, cela signifie que l'emblème de la chèvre est plus récent chez les Haïda que chez les Tsimshian. En chinook supérieur, le mot *i-du i h a* pose un problème identique (*i-du i h a* : « bison » mais aussi « taureau », *a-du i h a* « bison femelle », « vache »), la présence de *Ph* est ici anormale, car ce son n'apparaît que rarement en chinook. Certains Chinook accompagnaient leurs voisins Shaaptian au cours de leurs chasses annuelles dans les plaines de l'Ouest, mais il est probable que cette habitude est récente ; des preuves purement culturelles confirment donc que la présence d'un mot non descriptif trahit une origine étrangère. Les preuves linguistiques et culturelles ont beau converger, je n'ai pas encore réussi à déterminer l'archétype du mot *i-du i h a*¹.

Héritage commun de mots de culture.

a) *Déductions chronologiques*

Particulièrement instructifs sont les mots se rapportant à des faits de culture qui figurent dans plusieurs langues ou dialectes apparentés, quand leur distribution n'est pas due à une diffusion secondaire, mais à la rétention dialectale d'un mot ancien issu du fonds linguistique commun. Respectées les précautions imposées par d'éventuels changements de sens², l'analyse de ces mots nous renseigne sur les éléments culturels les plus anciens des tribus intéressées. Appliquée aux langues du vieux monde, cette méthode a donné de bons résultats (langues indo-germaniques et sémites) mais elle est embryonnaire en Amérique. On admet pour principe que les concepts culturels associés aux mots les plus largement distribués d'un groupe dialectal remontent à un passé plus éloigné que ceux dont la distribution est plus locale. De plus, quand deux mots de culture se trouvent distribués sur des aires de surface équivalente, l'un à la suite d'une différenciation dialectale, l'autre d'emprunts successifs, on doit attribuer au premier une ancienneté plus grande, dans la mesure où le fractionnement d'une langue en plusieurs dialectes est une opération plus lente que la diffusion d'un mot.

C'est ainsi que des indices linguistiques révèlent nettement que la maison quadrangulaire en planches des Hupa et la hutte en terre (*hogan*) des Navaho sont, dans l'ancienne culture Athabaskan, chronologiquement postérieures à la tente circulaire en écorce ; le mot courant pour désigner la maison en athabaskan est, en effet, *ye, yex* (*kato, ye* ; *anvik, yâx* ; *ten'a* :

¹ Est-il apparenté au Cheyenne *h o t u- a* « taureau » ? Cf. *American Anthropologist*, vol. VIII, 1906, p. 18 (N.d.A.).

² Le risque est d'ailleurs moindre quand on a affaire à plusieurs langues apparentées, Des sens indépendants peuvent se développer parallèlement dans deux ou trois langues (cf. l'Athabaskan *l t c l* « percevoir à feu » devenu « allumettes ») mais cette probabilité décroît à mesure que croît le nombre des langues comparées (N.d.A.).

yax; carrier : yâx ; chipewyan : ye' ; hare : yi ; loucheux : je) ; *or*, il a été respectivement remplacé dans ces deux langues par *xonta* et *hoyan*. Mille autres exemples pourraient être invoqués.

b) Exploitation historique des lois phonétiques.

La distinction est en général facilitée par le fait que les mots d'emprunt échappent à l'influence des lois phonétiques dialectales dont l'action s'est exercée avant leur adoption. Il arrive cependant qu'un mot ait été emprunté avant que les lois phonétiques susceptibles de l'affecter n'aient commencé d'agir ; il présente dans ce cas toutes les caractéristiques phonétiques des mots qui appartiennent à la couche la plus ancienne de la langue. L'intérêt chronologique de ces mots reste pourtant immense. Ils nous permettent d'assigner une date minimale à leur adoption ainsi qu'à celle des concepts qui leur sont associés. Il est en effet possible de déterminer l'ordre dans lequel ces lois ont joué ¹.

Le mot Nootka *h e i' na* était à l'origine, identique au kwakiutl *x w e-' l a*. Il désigne le quartz surnaturel et volant dont le rôle est fondamental dans les comportements et les croyances associées au rite du Loup. Le nootka possède à la fois le *x* (vélaire spirante sourde) et le *xw* (vélaire spirante sourde labialisée), bien que ces deux sons soient assez exceptionnels ; en wakashan (langue origine du kwakiutl et du nootka), le *x* et le *xw* se sont tous les deux transformés en *h* (aspiration vélarisée) ². En outre, le 1 Kwakiutl correspond généralement au *n* Nootka ³. Tout se passe donc comme si les deux mots s'étaient développés de manière indépendante à partir d'un archétype Wakashan. Si tel était bien le cas, il faudrait assigner une date très ancienne à la croyance Wakashan dans le pouvoir surnaturel du quartz. Il est au moins certain que le nootka a emprunté le mot avant le passage du *x* au *h* ; il appartient donc à la couche la plus ancienne des influences Kwakiutl en matières de rites.

Autre exemple, le mot qui désigne en uto-aztèque, la « pierre de meule », *metla-(tli)* se dit *metla-t l* en nahuatl, *mata* en huichol, *m a l a -l* en luiseño *m a r a - t s i* en paiute du Sud. Aucun argument linguistique ne permet de prouver qu'il ne s'agit pas de variations dialectales opérées à partir d'une source uto-aztèque commune. Si cette interprétation se révélait juste, nous serions en présence d'un élément culturel très ancien, antérieur aux migrations qui ont éparpillé les peuplades Uto-Aztèques de l'Idaho à l'Amérique centrale. D'un autre côté, si des preuves non linguistiques démontraient que la pierre de meule s'est diffusée progressivement, à partir d'un centre de distribution aztèque vers les tribus Sonoran et Shoshone du Nord,

¹ Le critère phonologique permet de stratifier, dans une langue donnée, les mots qui ont été empruntés. On peut par exemple assigner une date minimale à l'introduction de la culture du chanvre parmi les tribus de langue germanique : la forme phonétique du mot germanique *hemp* (cf. vieil anglais *baenep*) indique qu'il s'agit d'un emprunt. Des comparaisons avec d'autres formes du mot grec : *kannabis*) montrent clairement que cette culture, ou du moins la connaissance de la plante, a été introduite avant la transformation du *k* en *h* et du *b* en *p* ; c'est-à-dire avant que les tribus germaniques occidentales soient entrées en contact avec le christianisme (cf. vieil-anglais *cyrice* « église » i. e. [*kūrike*] du grec *Kuriake* ; le *k* est maintenu en vieil-anglais et en westique, car le mot a été emprunté après que le *k* s'est transformé en *h* (passage du germanique au vieil-anglais) (N. d. A.).

² Le nitinet et la makah ont toutefois maintenu les *x* et *xw* Wakashan (N. d. A.).

³ Le 1 kwakiutl, 1 dur, correspond au *y* Nootka, et non au *n*. Ceci pourrait prouver en définitive que le nootka *h e i' n a* a été emprunté au kwakiutl *x w e-' l a* sans lui être apparenté. Le *n* nootka aurait alors remplacé le *l* kwakiutl, comme son équivalent acoustique le plus approché (N.d.A.).

l'indice linguistique prouverait encore la très haute antiquité de cette diffusion. Cette diffusion était en effet terminée à une époque où une série de lois phonétiques distinctes n'avaient pas encore commencé à agir ; or elles se sont distribuées sur une aire trop étendue pour ne pas remonter à un passé très lointain (assimilation du *e-a*, en *a-a*, en shoshone et en sonoran ; spirantisation de l'intervocalique *-t-* en *-l*(luiseño) ¹ et *-r-* (paiute du Sud) ².

D) Distribution géographique de souches linguistiques

Le concept de souche linguistique.

Sans doute la linguistique rend-elle son meilleur service à l'ethnologie quand elle rassemble les groupes de langues en souches linguistiques. Ce concept nous est particulièrement précieux car, fondé sur des données descriptives, il est de nature strictement historique. Il suppose l'existence préalable d'une langue indifférenciée qui, sous l'effet de changements phonétiques et morphologiques, s'est progressivement ramifiée en des parlers (*speeches*) distincts, chacun d'entre eux pouvant à son tour se ramifier, et ainsi de suite. Ceci explique qu'une classification exacte des langues originellement apparentées se présente toujours sous la forme d'un arbre généalogique. Mais s'il est possible d'affirmer à coup sûr qu'un certain nombre de langues étaient originellement apparentées, il est beaucoup plus difficile de démontrer la réciproque. Ce n'est pas parce que plusieurs langues offrent peu (ou n'offrent pas) de traits de ressemblances qu'elles ne remontent pas à une origine commune. Le processus de différenciation peut entraîner à long terme de telles dissemblances phonétiques, structurales ou lexicales qu'il finit par masquer la parenté originelle. La classification la plus exhaustive des langues nord-américaines n'aurait elle-même de validité positive que pour autant qu'elle renoncerait à considérer comme nécessaires les corollaires négatifs qui pourraient en découler.

Déduction de la succession des mouvements de population à partir de la différenciation linguistique.

a) *Comparaison de souches linguistiques distinctes.*

Le processus de différenciation a nécessité une période d'autant plus longue que le degré de différenciation atteint au sein d'une souche linguistique est plus élevé. Plus l'espace géographique couvert par une souche linguistique est étendu, plus longue est la période au cours de laquelle les tribus linguistiquement apparentées se sont déplacées. Ce dernier critère ne vaut pourtant que dans la mesure où l'extension géographique est proportionnelle au degré

¹ Ceci vaut pour tous les dialectes luiseño Cahuilla, et aussi pour le tibatulabal (N. d. A.).

² Ceci vaut pour tous les dialectes ute-chemehuevi et shoshonicomanche. Il n'est pas nécessaire de supposer que le *tl* Uto-Aztèque n'était pas encore devenu *t* en sonoran et en shoshone, car le *tl* d'un mot emprunté au nahuatl aurait été remplacé par son équivalent phonétique le plus proche, *t*. Comparez des mots castilianisés comme *metate* et *ocote* (N.d.A.).

de différenciation linguistique. Il faut souvent beaucoup moins de temps à une tribu pour se répandre sur un vaste territoire qu'à une langue pour se ramifier en deux dialectes divergents. La diffusion géographique d'une langue favorise la différenciation dialectale mais ne lui est pas nécessairement proportionnelle. Il reste que la reconstruction chronologique tire l'essentiel de ses indices de la différenciation linguistique au sein d'une aire de distribution.

Quelques exemples éclairciront ce point. Les langues de souche Algonkin proprement dite ¹ sont parlées sur un vaste territoire : de l'Atlantique aux Rocheuses et de la baie de l'Hudson à la vallée de l'Ohio. Or on parle (ou on a parlé) dans ces régions un nombre considérable de langues et de dialectes distincts (naskapi, montagnais, cree, micmac, abenaki, ojibwa, menimini, fox, shawnee, delaware, natick, miami, arapaho, cheyenne, blackfoot). Nul doute qu'un laps de temps considérable (plusieurs millénaires) a été nécessaire pour que les langues authentiquement algonkin se distribuent et se différencient. Comparée à l'aire des langues algonkin, celle des langues pénutiennes de Californie ² quoique étendue, paraît assez restreinte. Sommes-nous pour autant fondés à conclure que les mouvements des peuples Algonkin ³ partis d'une aire restreinte qu'aurait occupée un peuple linguistiquement homogène sont de beaucoup antérieurs aux mouvements analogues des peuples pénutiens ? Non, en tout cas pas avant d'avoir démontré que la différenciation des langues Algonkin est plus poussée que celle des langues pénutiennes. Or, pour non négligeables qu'elles soient, les différences morphologiques et lexicales qui distinguent les langues Algonkin les plus éloignées, cheyenne et mic-mac, par exemple, sont de peu d'importance quand on les compare aux différences qui opposent deux langues pénutiennes, le yokut et le miwok, par exemple. Le fait que le cheyenne et le mic-mac passaient pour être apparentés à une époque où l'on tenait le yokut, le costanoan, le miwok, le wintun et le maidu ⁴ pour des souches linguistiques indépendantes suffit à indiquer que la différenciation de ces dernières langues remonte à un passé beaucoup plus lointain. Il est donc absolument certain que la distribution des langues pénutiennes est antérieure à l'éclatement des peuples Algonkin. Si l'on comprend sous le terme Algonkin les langues lointainement apparentées (yurok et wiyot de Californie), une comparaison avec le groupe pénutien de Californie établirait peut-être que la différenciation linguistique des premières a précédé celle des secondes. Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

¹ Les langues lointainement apparentées non comprises (yurok, wiyot) (N. d. A.).

² Yokuts, miwok-costanoan, maidu, wintun, c'est-à-dire la souche pénutienne telle qu'elle a été définie par Dixon et Kroeber. J'ai pour ma part rassemblé des preuves qui démontrent qu'elle s'étend jusqu'à l'Oregon en englobant le takelma, le coos, et l'umpqua inférieur. Je me tiendrai, pour simplifier, à l'acception la plus étroite (N. d. A.).

³ Cette expression et d'autres similaires (« mouvements de population de tel ou tel parler ») n'impliquent pas que la totalité ni même la majorité des populations parlant des dialectes de même souche sont nécessairement issus d'un groupe homogène qui aurait parlé la langue archétypique. Une langue peut se diffuser sans que des mouvements de population accompagnent cette diffusion. Le déplacement linguistique dû au contact culturel est ici compris dans l'expression « mouvement de tribus aux parlers apparentés ». En fait je suis persuadé que des mouvements de populations considérables ont eu lieu en Amérique aborigène et je doute que le déplacement linguistique ait été un phénomène aussi fréquent qu'en Europe. Il s'en est pourtant produit (les Tagish de langue Tlingit étaient, à l'origine, une tribu Athabaskan, les Ho pat'cas'ath, de langue Nootka, une tribu Salish ; quant aux Tewa de Hano ils sont en train d'adopter le hopi) (N. d. A.).

⁴ L'hypothèse de Gatschet qui voyait dans le costanoan et le miwok deux langues apparentées a marqué la première étape de la découverte de la souche pénutienne (N. d. A.).

b) Différenciation linguistique et apparition de l'homme en Amérique.

Le nombre apparemment immense de souches linguistiques identifiées en Amérique ¹ pose un problème. Ou bien on l'explique exclusivement par des divergences qui se seraient produites sur le sol américain : mais ces divergences sont telles qu'elles nous ôtent la possibilité de démontrer qu'elles proviennent d'une unité linguistique homogène ; la différenciation est d'autre part si poussée que son développement suppose une période plusieurs fois supérieure à celle que les archéologues et les paléontologues les plus conservateurs estiment nécessaire pour expliquer les ossements humains les plus anciens découverts en Amérique ². Ou bien l'on suppose que seules les dernières étapes de la différenciation linguistique ont eu lieu en Amérique : des immigrants venus d'Asie (peut-être aussi des mers du Sud) auraient alors parlé, dès les premiers temps de leur occupation, des langues différenciées, issues de souches qui n'étaient pas originellement apparentées (ou si lointainement apparentées que leur parenté était indiscernable). Il faudrait donc admettre que le peuplement du continent américain n'a pas été un processus historique unique, mais une série de mouvements de populations linguistiquement indépendantes, venues à des époques différentes de directions différentes. Cette hypothèse me semble hautement probable. Sans doute l'esquimo-aléoute (l'Eskimo Sibérien devant être considéré à son tour comme le produit d'un mouvement rétrograde d'Amérique vers l'Asie) et le na-dene (haïda, tlingit, athabaskan) ³ doivent-ils être considérés comme les arrivages linguistiques les plus récents.

c) Différenciation de souches linguistiques en langues distinctes.

Le critère de la différenciation linguistique ne s'applique pas seulement aux souches linguistiques indépendantes, mais aussi et surtout aux langues apparentées issues d'une même souche linguistique. Les grandes subdivisions d'une souche représentent les différenciations les plus anciennes ; un poids égal doit être attribué à la distribution géographique de chacune de ces divisions lorsqu'on tente de reconstituer et de localiser les mouvements les plus anciens qui ont affecté l'ensemble de cette souche. Autrement dit, d'un point de vue historique, on ne détermine pas le centre de gravité géographique d'une souche linguistique à partir de tous ses dialectes, mais de ses divisions majeures, sans se préoccuper de savoir si elles-mêmes se subdivisent ⁴. Les opérations qui permettent d'interpréter chronologiquement

¹ Leur nombre a beau diminuer aujourd'hui, il n'y a pas de raison de ne pas supposer qu'il existait une grande quantité de groupes linguistiques isolés dans les deux Amériques (N. d. A.).

² Encore qu'il soit absurde de jongler avec des chiffres précis, il est intéressant de savoir que, lors d'un récent congrès, un éminent paléontologue américain, très versé dans ces questions, a déclaré que les données géologiques dont il disposait l'incitaient à penser que l'apparition de l'homme en Amérique remontait au maximum à dix mille ans. Il ne s'agissait là que d'une opinion personnelle, livrée un peu à contre-cœur, mais elle représente assez bien l'opinion conservatrice généralement admise. Or, dix mille ans me semble une période ridiculement petite pour le passage d'une langue originellement homogène à la différenciation linguistique telle qu'on la trouve aujourd'hui en Amérique (N. d. A.).

³ De ces considérations découle un corollaire d'une grande portée théorique. Quand bien même on aurait la preuve tangible d'une parenté originelle entre les langues asiatiques et américaines, cette parenté n'intéresserait probablement qu'un petit nombre de langues américaines. Il n'est pas impensable que l'esquimo-aléoute et le na-dene puissent en définitive avoir entre eux des affinités asiatiques, sans en avoir d'américaines. Je me hâte d'ajouter que ces remarques n'ont de valeur que théorique (N. d. A.).

⁴ Je suppose ici qu'il est possible de déterminer les divisions linguistiques historiquement équivalentes ; qu'on peut en outre tracer une ligne de démarcation entre les divergences historiquement fondamentales et

les ramifications linguistiques secondaires sont les mêmes. L'équivalence historique des langues se mesure donc aux points d'articulation et non au nombre de langues.

Quelques exemples : il semble que le centre de la distribution géographique des tribus Algonkin proprement dites soit situé dans la région des Grands Lacs supérieurs ; mais il est bon, avant d'interpréter historiquement ce fait purement descriptif, de recourir à des preuves linguistiques. Pour autant qu'on puisse le savoir, les langues Algonkin (exception faite de leurs collatéraux éloignés, yurok et wyot) se divisent en quatre groupes équivalents blackfoot, arapaho, cheyenne et algonkin centre-oriental ¹, ce dernier comprenant la majeure partie des langues Algonkin. Autrement dit, les divergences entre l'arapaho et le blackfoot sont, en dépit du fait que ceux qui les parlent sont dans les deux cas des tribus des Plaines, le produit d'une différenciation linguistique (et tribale) beaucoup plus ancienne que celles qui séparent deux tribus aussi éloignées que les Naskapi et les Shawnee. Les Grands Lacs ne sont donc tout au plus que le centre historique de la distribution des tribus centre-orientales ; l'équivalence linguistique entre les groupes Blackfoot, Arapaho et Cheyenne, chacun étant situé à l'ouest du précédent, repousse donc vers l'ouest le centre historique de la distribution des tribus proprement Algonkin ². Conclusion : les tribus Algonkin se sont, dans un passé éloigné, déplacées d'Ouest en Est ³.

Les langues Athabaskan, nous le savons, sont parlées dans trois régions géographiquement isolées : au Nord (de l'Alaska intérieur aux abords de la baie de l'Hudson), sur la côte Pacifique (sud-ouest de l'Oregon, et nord-ouest de la Californie) au Sud enfin (Arizona, Nouveau Mexique, ouest du Texas). Tant qu'on admet, en se fondant sur des données purement géographiques, que ces trois groupes dialectaux représentent les divisions majeures et équivalentes de l'athabaskan, aucune raison linguistique ne nous incite à considérer l'une plutôt que l'autre comme le centre historique de la distribution. En fait, alors que les groupes dialectaux du Sud et du Pacifique forment l'un et l'autre des groupes visiblement homogènes, et distincts des autres groupes ⁴, je ne sais pas qu'on ait jamais prouvé que les dialectes du Nord formaient un groupe unique équivalent aux deux autres. Bien que ces dialectes n'aient pas encore été classés de façon satisfaisante, il me semble au moins Possible d'y distinguer deux ou plusieurs divisions majeures, chacune définissant un groupe équivalent, par ses traits distinctifs, au groupe du Sud. Je ne vois pas en quoi les divergences qui séparent le carrier du

les divergences secondaires même lorsque les dernières apparaissent plus frappantes que les premières (ex. : à première vue l'anglais se distingue plus de l'allemand que l'allemand du danois ; il est pourtant facile de montrer que la divergence entre l'anglais et l'allemand est historiquement secondaire à celle de l'allemand et du danois ; ou plutôt du westique et du scandinave). La justification de ces affirmations nous mènerait trop loin dans la technique de la philologie comparée (N.d.A.).

¹ Après avoir rédigé cet article, j'en suis venu à considérer que le cheyenne et l'arapaho appartaient probablement au même groupe algonkin (N. d. A.).

² Que les Yurok et les Wiyot occupent une position encore plus occidentale est significatif. Ce n'est pas un hasard si le plus haut degré de différenciation linguistique de l'algonkin est atteint à l'Ouest et non sur les côtes de l'Atlantique (N.d.A.).

³ Ceci ne contredit en aucune façon le fait qu'à une époque plus tardive certaines tribus Algonkin se sont déplacées vers l'ouest (Cree occidentaux, Ojibwa des Plaines, Arapaho, Cheyenne). je ne pense pas que le déplacement des Cree vers l'ouest appartienne au même mouvement de population que celui qui a conduit les Blackfoot sur les lieux qu'ils occupent aujourd'hui (N.d.A.).

⁴ C'est ainsi que l'Athabaskan du Pacifique se définit par le s et le c qui ont respectivement remplacé le s et le z et le c et le l originels. Sa morphologie se distingue par l'emploi fréquent du c dans les formes temporelles indéfinies d'un grand nombre de verbes. L'athabaskan du Sud, se définit, lui, par le passage des sons originellement palatalisés, k, à ts (N. d. A.).

loucheux seraient moins profondes que celles qui opposent le chipewyan au navaho. Le centre de gravité historique serait donc situé au Nord, et non dans les deux autres régions, qui devraient leur Peuplement à un déplacement des tribus de langue Athabaskan vers le Sud. Cet argument ne se fonde absolument pas sur le fait que les tribus du Nord couvrent un territoire beaucoup plus étendu que les deux autres groupes, ni même sur le fait qu'un plus grand nombre de dialectes distincts sont probablement parlés dans le Nord. L'origine nordique des tribus Athabaskan est définitivement confirmée par un indice linguistique supplémentaire : les dialectes athabaskan forment l'une des trois divisions majeures de la souche na-dene, les deux autres étant le haïda et le tlingit. Que ces dernières soient parlées sur la côte Nord-Ouest situe si clairement le centre de gravité historique de cette souche au Nord qu'il devient désormais impossible de supposer que les tribus Athabaskan se sont diffusées vers le Nord, à partir de la Californie ou du Sud-Ouest ¹.

Il ne suffit pas que les preuves de la linguistique s'inscrivent à l'encontre d'autres preuves ou d'une théorie reçue pour qu'on les congédie purement et simplement en leur refusant toute pertinence historique. Quoique parfois contraintes de céder devant des témoignages irréfutables aboutissant à des conclusions contraires, elles méritent toujours qu'on les considère avec attention. La signification historique de la différenciation linguistique aurait été plus clairement saisie qu'on n'aurait peut-être pas aussi facilement situé le centre de la distribution des tribus Eskimo sur la cote Ouest de la baie d'Hudson. Mon propos n'est pas de combattre expressément cette théorie, mais simplement de souligner qu'elle est en contradiction avec les données linguistiques. La souche linguistique Eskimo se partage nettement en deux groupes dialectaux : l'eskimo proprement dit et l'aléoute. L'Aléoute étant limité à l'Alaska, et un nombre considérable de dialectes Eskimo distincts étant parlés en Alaska, il me semble très probable que le centre le plus ancien que nous puissions assigner à la dispersion des tribus Eskimo soit situé en Alaska.

E) DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DES TRAITS PHONÉTIQUES ET MORPHOLOGIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Des similarités phonétiques et morphologiques frappantes se rencontrent souvent dans des langues voisines qui, pour autant qu'on puisse en être certains, ne sont pas génétiquement apparentées. Quand elles ne sont pas purement fortuites, ces ressemblances doivent être attribuées à l'action assimilatrice d'une langue sur une autre. Lorsqu'une langue importée se

¹ Des indices linguistiques spécifiques apparaissant dans les groupes dialectaux Athabaskan du Pacifique et du Sud tendent à montrer que l'athabaskan fait figure d'intrus dans ces régions. J'ai tenté de prouver ailleurs que les langues hokan (shasta, achomawi, chimariko, karok, porno, yana, esselen, yuman, seri, chontal, et probablement aussi le chumash et le salinan) étaient apparentées aux langues coahuiltèques de la côte occidentale du golfe du Mexique (cohahuiltèque, comecrudo, cotoname, tonkawa, karankawa et peut-être aussi l'atakapa) ; si l'hypothèse est exacte, les tribus Athabaskan qui séparent aujourd'hui le yuman du karankawa et du tonkawa ne peuvent être que des intrus. De même, au nord de la Californie, le territoire qui s'étend entre celui des Porno et des Shasta, des Chimariko et des Karok (tribus linguistiquement apparentées) est largement peuplé par des tribus Athabaskan. En fait, en Oregon, les Coos et les Umpqua inférieurs sont coupés du takelma qui leur est lointainement apparenté (j'espère en apporter la preuve dans un prochain article) par des dialectes Athabaskan (N. d. A.).

substitue progressivement à une langue indigène, certains tours (particularités phonétiques ou structurales) de l'ancienne langue passent dans la nouvelle ¹ ; d'autres sont créés, de manière analogique par l'intermédiaire d'individus -bilingues ; ces créations sont plus ou moins inconscientes ². Il est toujours délicat d'affirmer avec certitude lequel de ces deux facteurs a joué dans un cas précis.

Un des exemples américains les plus frappants d'homogénéité phonétique réalisée en dépit d'une hétérogénéité linguistique radicale est l'existence, au sein d'un grand nombre de groupes linguistiques de la côte Ouest (nadene, tsimshian, kwakiutl, nootka, chemakun, salish, chinook, umpqua inférieur, coos), de consonnes vélaires, de latérales sourdes, et de coups de glotte, ou de glottalisation (esprit doux). Sans doute un processus d'assimilation explique-t-il partiellement que des sons aussi rares se rencontrent aussi fréquemment. Exemples de ressemblances morphologiques entre des langues géographiquement contiguës mais linguistiquement indépendantes : les genres masculin et féminin en chinook et en salish de la cote ; l'apparition de numéraux génériques et le redoublement au distributif (ou au pluriel) en tsimshian et en kwakiutl-nootka, en chemekum et en salish ³ ; les préverbes instrumentaux en haïda, shoshone, washo et shasta achromique ⁴ ; les suffixes de lieu des verbes Maidu, Washo et Shasta-Achomawi et Yana ⁵. Ces phénomènes d'assimilation, seuls capables d'expliquer ces ressemblances, présupposent nécessairement une longue période de contacts entre les tribus. S'ils ne nous permettent pas toujours de dater précisément l'époque du contact, ils attestent l'existence de ce contact aujourd'hui interrompu.

Encore qu'on ne doive pas user trop librement de ce critère pour reconstituer l'histoire des tribus (il est en effet délicat à isoler et à appliquer), il ne fait aucun doute qu'il fournit, dans certains cas, des résultats intéressants. Le tsimshian par exemple ne semble originellement apparenté ni aux langues Na-dene, ni au groupe qui comprend au sud le kwakiutl-nootka, le salish et le chemakun. D'un point de vue culturel, les Tsimshian sont plus proches des tribus Na-dene de la côte Pacifique (haïda, Tlingit) que des tribus les plus nordiques du second groupe (Kitamat, Bella-Bella, Bella-Coola). Il n'empêche que les similarités morphologiques entre les langues tsimshian et celles du Sud (surtout si on les compare à l'absence de ressemblances significatives entre le tsimshian et le na-dene) semblent indiquer que les Tsimshian ont entretenu des contacts avec les Salish et les Kwakiutl bien avant d'en entretenir avec les Haïda et les Tlingit. Il est bien entendu que ce contact a pu se produire sur un

¹ Le même phénomène se produit lorsque, parlant une langue étrangère que nous maîtrisons mal, nous substituons involontairement des sons qui nous sont familiers à d'autres dont la prononciation nous est difficile et transposons littéralement des formes morphologiques ou des tropes syntaxiques de notre langue maternelle dans la langue étrangère (N. d. A.).

² Certaines sont même conscientes. Des tours caractéristiques d'une langue - surtout ceux qui sont associés à des valeurs littéraires ou rituelles - peuvent être directement imités par les sujets parlant d'une autre langue (N.d.A.).

³ Il y a longtemps que Boas a signalé les ressemblances morphologiques que présentent ces trois langues. Elles peuvent se révéler génétiquement apparentées (N.d.A.).

⁴ Le Haïda diffère sous ce rapport des autres langues pénutiennes (yokut, miwok, costanoan, wintun, coos et umpqua inférieur : le takelma possède aussi un groupe de préverbes instrumentaux, mais ils sont différents ; peut-être les doit-il à une influence du shasta-achomawi). Les préverbes instrumentaux semblent caractéristiques aussi de certaines langues Hokan (shasta-achomawi, chimariko, pomo) (N. d. A.).

⁵ Le maidu diffère ici encore des autres langues pénutiennes (y compris le takelma, le coos et l'umpqua inférieur). Cette particularité caractérise encore plusieurs langues hokan (yana, shasta-achomawi, chimariko, karok) (N. d. A.).

autre territoire que celui qu'ils occupent aujourd'hui ; il se peut même que leur situation géographique respective ait été différente. Si notre raisonnement était exact, il prouverait que la majeure partie du développement culturel que les Tsimshian partagent avec les haïda et les Tlingit, et avec eux seulement, est beaucoup plus récente que le premier contact des Tsimshian avec les Kwakiutl et les Salish.

Le même raisonnement vaut pour le maidu et le wintun, tous les deux en contact avec les langues Hokan du Nord ; le maidu avec les Shasta-Achomawi, et le yana, le wintun, avec le yana, le shasta-achomawi, le chimariko et le pomo ; le territoire Wintun s'étendant très au nord de celui des Maidu, on s'attendrait à ce que le wintun ait subi plus fortement l'influence Hokan que le haïda (ou au moins également) ; on s'aperçoit au contraire que les deux traits morphologiques les plus frappants du hokan, les préverbes instrumentaux et les suffixes de lieu, figurent en maidu, mais pas en wintun¹. Sans doute serait-il excessif d'en conclure que les Maidu se sont trouvés plus longtemps en contact avec les tribus de langue Hokan que les Wintun. Il est plus probable qu'à une époque ancienne les Maidu étaient la plus nordique des tribus pénutiennes de Californie et que l'extension progressive des Wintun vers le Nord a été plus tardive ; partis du cours inférieur de la vallée Sacramento, ils ont dû là n'être en contact qu'avec d'autres tribus pénutiennes et les Yuki du Sud. Il y a fort à parier que les Pomo sont entrés en contact avec les Yana et les Shasta-Achomawi, leurs parents linguistiques éloignés, avant que les Wintun n'aient commencé à se déplacer vers le Nord.

CONCLUSION

Voici achevé notre tour d'horizon des méthodes dont dispose l'ethnologie pour reconstruire les perspectives temporelles de la culture américaine aborigène. Il n'était, bien entendu, pas question d'en présenter ici un tableau exhaustif ; mon objectif principal était plus de signaler les grandes voies d'approche que d'écrire une méthodologie systématique ou de traiter dans le détail les problèmes posés par l'application pratique de nos méthodes aux grandes questions de l'ethnologie américaine.

Peut-être le lecteur a-t-il eu le sentiment que j'accordais une importance démesurée à la valeur historique des preuves purement déductives et qu'inversement je négligeais les preuves directes, plus évidentes, qui découlent de l'étude des documents datables ou de l'archéologie stratigraphique. Mon propos n'était pas de provoquer ce sentiment. Je ne saurais un seul instant mettre en doute la grande supériorité des preuves directes sur les preuves déductives quand il s'agit d'établir des séquences culturelles, mais mon but était précisément de montrer comment, lorsque les preuves directes sont insuffisantes ou inexistantes, on peut exploiter les preuves déductives pour reconstruire les perspectives historiques. Les opérations à accomplir dans le maniement des documents historiques sont assez évidentes ; il n'est de surcroît pas de manuel qui n'en traite. Si je me suis peu étendu sur les méthodes archéologiques et la technique stratigraphique - que je considère pourtant comme la plus féconde de toutes -, c'est

¹ Rappelons que le wintun et le maidu sont l'un et l'autre des langues pénutiennes. L'esprit de ces deux langues étant le même on pouvait supposer, toutes choses égales d'ailleurs, que le wintun était aussi exposé que le haïda aux influences Hokan (N.d.A.).

qu'il eût été présomptueux de la part d'un chercheur aussi inexpérimenté que moi d'exposer plus que son principe. je souhaite ardemment que des chercheurs plus qualifiés trouvent dans cet essai des stimulants qui les incitent à dresser un tableau systématique des principes de cette méthodologie et à les appliquer à la reconstruction des séquences historiques de la culture américaine.

J'ai aussi le sentiment qu'on pourrait me reprocher d'avoir surestimé l'importance des critères purement linguistiques et d'avoir, par là même, sous-estimé celle des données de l'anthropologie physique. Cette critique porterait encore sur la lettre et non sur l'esprit. je reconnais bien volontiers que ce sont les données ethnologiques qui fournissent les preuves déductives les plus à même de servir un projet de reconstruction historique. Deux raisons m'ont pourtant conduit à accorder une place quelque peu disproportionnée aux critères linguistiques : l'une est d'ordre personnel, l'autre, pédagogique. L'intérêt que je porte aux langues et mes connaissances linguistiques m'ont certes entraîné à des développements plus abondants que la stricte justice ne m'y autorisait. Mais la très riche valeur historique des critères linguistiques est si souvent sous-estimée par les américanistes qu'il m'a semblé pédagogiquement opportun, sinon théoriquement justifié, d'en exagérer l'importance. Si je n'ai pas analysé plus en détail la contribution de l'anthropologie physique, c'est que la conscience aiguë de mon incompetence en ce domaine me condamnait à ne signaler que brièvement certaines des perspectives qu'elle ouvre. La lumière incidente qu'elle projette sur l'histoire de la culture et sur les mouvements de population les plus anciens mériterait qu'on lui consacre une étude méthodologique attentive.

Je voudrais enfin me prémunir contre une troisième critique ; je ne considère pas que chacun des critères déductifs que j'ai établis soient nécessairement valables dans tous les cas. Un raisonnement fondé sur les combinaisons d'un élément culturel, ou sur sa diffusion géographique, ou sur sa représentation linguistique, peuvent convaincre à l'occasion d'un problème, mais apparaître tiré par les cheveux à propos d'un autre, voire dénué de tout fondement. Tout dépend des conditions spécifiques du problème posé. Il va sans dire qu'aucun des critères ne doit être appliqué à l'exclusion des autres ou en contradiction avec eux. Il est souvent rassurant de s'attacher sans réserve à un mode de déduction historique privilégié et de tenir les autres pour quantité négligeable, mais les belles symétries du doctrinaire ne coïncident jamais avec la réalité historique.

S'il est un point qui aurait dû ressortir plus clairement qu'un autre, c'est le danger d'arracher un élément culturel à son contexte psychologique et géographique (i.e. distributionnel), On se condamne à ne rien comprendre à la perspective historique d'un élément culturel tant qu'on ne l'a pas situé précisément dans son contexte. Il est nécessaire d'évaluer et de pondérer historiquement un élément culturel ou une donnée linguistique avant de les utiliser comme termes d'une comparaison. Cette impuissance à pondérer de manière adéquate les données ethnologiques et linguistiques, cette confiance trop aveuglément accordée à la méthode de la mensuration des nez sont, dans une égale mesure, responsables des errances historiques de l'évolutionnisme frazerien et du diffusionnisme graebnerien, son contraire.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE DES MOTS INDIENS

On a respecté la notation de Sapir, donnée par les manuscrits et par Mandelbaum. On a simplement remplacé le a par à. Pour les équivalences phonétiques nous nous inspirons largement de A. Meillet et M. Cohen, *Les Langues du Monde*, Paris, 1952.

CONSONNES

Occlusives	Sourdes	Sonores
------------	---------	---------

labiales	p	b
dentales	t	d
palatales	k	g
vélaires	q	
Spirantes		
sifflantes	s	Z
palatales	x (allemand ich)	
gutturales		y

Nasales

dentales	n
labiales	m

Liquides

sonores - alvéolaires	l
- vélaires	t

Semi-voyelles

prépalatales	y
labio-vélaires	w

Signes complémentaires

aspiration: esprit rude	(^h)
glottalisation : esprit doux	(^ʔ)
mouillure : apex	(/)
h indique la vélarisation	
x indique la palatalisation.	

VOYELLES

Timbres : a, e, i, o représentent les valeurs moyennes de ces voyelles
u représente le ou du français

å son intermédiaire entre a et o
e son du e ouvert
[...] son du o ouvert
[...] voyelle indéterminée

Indication de l'allongement : a-

Indication de l'accent modulé descendant-ascendant à

Les articulations faibles vocaliques sont marquées par des caractères plus petits ; placés au-dessus de la ligne : k^u.

L'organisation sociale des tribus de la côte ouest ¹

[Retour à la table des matières](#)

On sait que les aborigènes américains connaissaient, avant qu'on les découvre, plusieurs types plus ou moins purs d'organisation sociale et politique ; depuis les bandes de chasseurs ou de ramasseurs lâchement organisées, dotées de structures internes simples, sans affiliations clairement définies avec d'autres groupes, jusqu'aux États complexes qui réunissent, comme au Mexique et au Pérou, un grand nombre d'unités tribales relativement restreintes, pour former un corps politique plus vaste ; ces États sont analogues aux nôtres. Évidemment, le type d'organisation sociale d'un groupe dépend dans une très large mesure du degré de son développement économique. Le nomadisme ne favorise pas la solidarité sociale ou politique. A l'inverse, une communauté depuis longtemps installée dans un petit territoire bénéficie de conditions plus propices au développement social. Les Eskimo offrent un exemple très pur du type d'organisation sociale le plus primitif qu'on puisse trouver en Amérique. L'hostilité du climat et la difficulté d'y survivre les ont conduits à former de petits groupes villageois qui changent d'habitat au gré des saisons, et où chacun se trouve dans l'obligation de se procurer, à lui-même et à sa propre famille, les moyens de subsistance nécessaires. Il serait vain d'attendre des Eskimo, ces chasseurs de mammifères marins qui doivent sans arrêt se déplacer pour se nourrir, une vie sociale complexe ; il est fort naturel qu'ils attachent plus d'importance que d'autres aux valeurs individuelles. La situation des bandes nomades de la zone du Grand Bassin, dans l'Utah, le Nevada et les États attenants est en partie analogue, encore que très différente dans le détail. Ici, un sol semi-désertique empêche une communauté primitive de mener une vie sédentaire. La nécessité de lever fréquemment le camp pour

¹ Publié pour la première fois dans *Transactions, Royal Society of Canada*, 2nd series, 9, 1915. Édition Mandelbaum, pp. 468-487.

suivre le gibier, ou parcourir, au rythme des saisons, les endroits propices au ramassage entrave le développement d'unités sociales étendues et complexes. Il va de soi que le substrat économique d'un peuple n'est pas toujours déterminé uniquement par les données géographiques ; la culture se développant, les moyens évoluent et permettent de surmonter les difficultés provoquées par l'hostilité du milieu. Il suffit de remarquer que les limitations aujourd'hui imposées à ses habitants par cette région semi-désertique sont très différentes de celles qu'elle imposait aux tribus Shoshone qui les ont précédés. Des cas analogues sont fréquents chez les Indiens eux-mêmes. Les tribus Pueblo du Nouveau Mexique et de l'Arizona ont beau habiter la même région géographique que leurs voisins Navaho, leur organisation sociale respective diffère en tous points. Les Navaho, nomades et éleveurs de moutons, sont contraints par leur genre de vie à parcourir de vastes territoires et à se diviser en d'innombrables groupuscules ; ils ne se réunissent en corps plus vastes qu'à l'occasion des cérémonies rituelles qui rassemblent, de temps à autre, l'ensemble de la population. Par contre, l'agriculture intensive des Pueblo permet à ces derniers de s'organiser en communautés parfaitement cohérentes et hautement structurées, et d'habiter des villages permanents qui ressemblent par plus d'un trait à nos propres cités. Il est clair qu'ici les conditions favorables sont réunies pour que l'autorité soit incarnée par certains individus et que se développe un grand nombre de relations sociales complexes. De même il est probable que les efforts plus poussés déployés dans le domaine de l'agriculture par les tribus iroquoises ont favorisé l'éclosion d'une organisation sociale et politique plus élaborée que celle de leurs voisins Algonkin, chez qui la chasse jouait un rôle économique relativement plus important.

Mon propos n'est pourtant pas de soutenir qu'un type d'organisation sociale dépend directement des conditions économiques. Il est évident que de nombreux facteurs historiques peuvent déterminer l'évolution d'une société sans entretenir aucun rapport avec son niveau économique. Il n'est d'abord pas de groupe qui soit assez isolé et autonome pour que les lois de son évolution puissent ne dépendre que de lui-même ou de son environnement immédiat. On ne doit jamais perdre de vue l'influence exercée par les peuples voisins et l'on s'aperçoit souvent que la structure d'une tribu américaine est en partie inexplicable tant qu'on n'a pas tenu compte de l'effet provoqué par le contact avec les tribus voisines. Par exemple ce qu'on appelle la confédération Wabanaki, formée par certaines tribus Algonkin de l'Est, doit son existence à l'exemple contagieux de la puissante confédération Iroquoise qui n'a cessé de les inquiéter. De même, le degré relativement élevé de complexité sociale atteint par certaines tribus de chasseurs Athabaskan en Colombie britannique (Carrier et Chilcotin) ne peut s'expliquer, surtout si on le compare à l'organisation plus simple des tribus qui leur sont apparentées au nord et à l'est, que par l'imitation, directe ou indirecte, de traits sociaux empruntés aux tribus côtières qui les jouxtent à l'ouest. Cette mise en garde est nécessaire car trop nombreux sont les gens qui, cédant aux facilités de l'esprit de système, soutiennent qu'il est possible de déduire l'organisation sociale d'un peuple de ses conditions économiques. Avec toutes les réserves qui s'imposent, je tiens pourtant pour une certitude que l'environnement particulier des tribus de la côte Ouest en Colombie britannique fut pour beaucoup dans le développement d'une vie sociale assez complexe. Loin d'expliquer dans tous les cas les formes concrètes d'organisation qui prévalaient dans les tribus, ces conditions ont, dans l'ensemble, stimulé la naissance d'une communauté relativement sédentaire et fortement ramifiée.

Les Indiens de la côte Ouest disposaient d'abord de moyens de subsistance abondants tout au long de l'année. Les cours d'eau regorgeaient d'espèces diverses de saumon et la mer offrait toutes sortes de mammifères et de mollusques comestibles. Cette abondance permet-

taient à un groupe étendu de s'établir confortablement sur un petit bout de côte. Quelques points d'accès à la mer, la main mise sur quelques cours d'eau que la communauté pouvait remonter pour suivre le saumon à la saison du frai, voilà qui suffisait amplement à assurer à tous les moyens de subsistance. Un régime de pluies abondant obligeait d'autre part les Indiens de la côte à se construire des abris résistants et le pays leur offrait en même temps les matériaux nécessaires - ces nombreuses forêts côtières. La réserve inépuisable en bois faciles à travailler (le cèdre rouge en particulier) fournissait aux Indiens tout ce que réclamait la construction de maisons spacieuses. Bref, les Indiens de la côte Ouest étaient des pêcheurs et des chasseurs de mammifères marins qui, contrairement aux Eskimo, s'accommodaient d'un espace assez restreint, et passaient le plus clair de leur temps dans des villages permanents, formés d'une longue rangée de vastes maisons de bois, alignées le long de la plage. La plupart de ces demeures étaient assez grandes pour abriter non seulement une famille au sens étroit du terme, mais une « maison » (house-group) composée de la famille étendue ; chaque « maison » avait à sa tête un homme que sa généalogie désignait pour exercer la préséance sur les autres membres du groupe. On a toutes les raisons de supposer que la communauté villageoise formée d'un nombre défini de « maisons » constituait, dans cette région, l'unité sociale fondamentale ; malgré tous les bouleversements apportés dans certaines tribus à cette structure initiale, les légendes indiennes comme l'analyse des faits semblent prouver, pratiquement dans tous les cas, que la communauté villageoise était bien l'unité sociale de base.

On peut, chez les Indiens de la côte Ouest, classer les groupes sociaux selon quatre critères ; il y a les groupes fondés sur la hiérarchie, les groupes de parenté, les groupes locaux et les groupes religieux ou cérémoniels. Bien que ces derniers débordent quelque peu le cadre de l'organisation sociale, certaines tribus de la côte Ouest, les Kwakiutl en particulier, les ont si étroitement intégrés à la structure de la société qu'il est impossible de les passer entièrement sous silence. Ces quatre types de formation ne cessent, comme on pouvait s'y attendre, de se recouper et de s'entrecroiser, au désespoir de qui cherche à présenter un tableau à la fois fidèle et intelligible de la structure sociale d'une tribu de la côte Ouest. Avant de procéder à un examen détaillé des principaux type d'organisation, il est indispensable de connaître la distribution géographique des tribus dont nous allons parler ¹. Les plus septentrionales des tribus groupées sous le terme générique d'Indiens de la côte Ouest sont celles des Tlingit, qui s'étendent sur la longue bande côtière du sud de l'Alaska. Ils se subdivisent en un grand nombre de tribus distinctes, dont les mieux connues sont celles des Yakutat, des Chilcat et des Sitka. Leurs membres parlent plusieurs dialectes mais se comprennent mutuellement ; ces dialectes forment une entité linguistique qui n'entretient que des rapports lointains avec d'autres langues américaines. Les Indiens Haïda occupent les îles de la Reine Charlotte et une partie de l'archipel du Prince de Galles, au nord de celles-ci. Ces Indiens habitaient autrefois un grand nombre de villages répartis le long de la côte ; aujourd'hui, ils sont presque tous cantonnés dans deux villages des îles de la Reine Charlotte (Skidgate et Masset), et sur une portion de l'archipel du Prince de Galles, où demeurent les Kaigani. Au sud des Tlingit, sur le continent, se trouvent les Tsimshian, qui habitent la région des fleuves Nass et Skeena. Ils se divisent en trois groupes dialectaux, étroitement liés entre eux, qui constituent, pour autant qu'on sache aujourd'hui, l'une des souches linguistiques isolées en Amérique. Il est au contraire possible de montrer que les langues Haïda et Tlingit sont vaguement apparentées. Au sud des Tsimshian, vivent les Bella-Coola, tribu originale à bien des égards et rejeton de la grande famille des Salish qui est représentée jusqu'au sud du fleuve Columbia. Les cotes

¹ Voir la carte géographique un peu plus loin.

Nord-Ouest, Nord et Nord-Est de l'île de Vancouver ainsi que la partie du continent qui leur fait face sont peuplées par un grand nombre de tribus, linguistiquement très proches, que l'on groupe sous le terme générique de Kwakiutl, bien qu'au sens strict, ce terme ne s'applique qu'aux Indiens de Fort-Rupert, au nord de l'île de Vancouver. Les plus septentrionales des tribus Kwakiutl (Bella-Bella, Kitamat) possèdent une organisation sociale très différente de celle de leurs voisins du sud ; ils sont plus proches, par beaucoup de leurs traits, des Tsimshian, bien qu'ils en diffèrent par la langue. La côte occidentale de l'île de Vancouver est habitée par des tribus qu'on réunit sous le nom de Nootka. Les langues Nootka et Kwakiutl ont des origines communes, mais lointaines. Enfin, dans le sud-est de l'île de Vancouver et sur la partie du continent qui lui fait face, se trouvent un nombre considérable de tribus qui sont apparentées malgré d'importantes divergences linguistiques. Elles rassemblent le gros des Salish de la côte, du moins ceux qui se trouvent au Canada. Du point de vue qui nous intéresse, les Tlingit, les Haïda, les Tsimshian, les Bella Coola et les Kwakiutl du nord doivent être groupés ensemble et opposés aux Kwakiutl du Sud, aux Nootka et aux Salish de la côte. C'est l'organisation sociale des premiers qui est la plus typique. Il est intéressant d'observer que la ligne de démarcation passe au milieu d'un groupe linguistique homogène ; une preuve supplémentaire que les classifications culturelles et les classifications linguistiques ne coïncident pas, comme l'attestent d'autres exemples, en Amérique et ailleurs.

Trait commun à toutes ces tribus : l'idée très nette qu'ils se font de la hiérarchie ; en vérité, il n'est pas exagéré de dire que nulle part au nord du Mexique la distinction entre les gens de haute naissance et ceux de basse naissance n'est plus vivement marquée que dans les tribus de la côte Ouest. On y distingue trois classes sociales : les nobles, les roturiers et les esclaves. Il n'y a pas lieu de distinguer les nobles des chefs, comme l'a fait Hill-Tout pour les Salish de la côte, car entre petits chefs, petits nobles et grands chefs il n'existe qu'une différence de degré. Les mariages entre nobles et roturiers, nobles et esclaves, comme entre roturiers et esclaves, étaient théoriquement impossibles ; en fait, il n'est pas impossible que des mariages mixtes aient eu lieu à une époque ancienne, mais ils ont sûrement été très rares. Nous apprenons ici et là, par les légendes, que des individus de basse extraction ont parfois été élevés à un rang supérieur en contractant mariage dans la famille d'un chef ; mais faire cas de tels exemples revient à souligner les différences essentielles qui séparaient les degrés de la hiérarchie. Le haut rang est le fait de l'ascendance et il se transmet, selon les tribus, par les males ou par les femmes. La richesse joue aussi un rôle important, comme l'atteste la distribution de masses de biens considérables à l'occasion des fêtes rituelles connues sous le nom de « potlatch ». Un homme de haut lignage ne saurait se reposer sur les lauriers de son ascendance. S'il veut conserver le respect des gens de sa tribu, il doit sans arrêt réaffirmer son rang par des déploiements de richesse ; il court le risque en s'y refusant de perdre progressivement la place qui lui revient de droit à titre d'héritage. On entend souvent parler d'hommes de basse extraction qui, à force de potlatch effrénés, ont réussi à prendre le pas sur de mieux lotis et à les supplanter progressivement en s'appropriant un ou plusieurs privilèges qui étaient autrefois leur apanage. Chez les Indiens de la côte Ouest, comme en Europe, le parvenu trouve toujours l'occasion de se livrer à ses activités turbulentes.

La division de la communauté villageoise en une série de grandes « maisons » favorise la présence auprès de chacun des chefs, d'un groupe de roturiers et d'esclaves qui forment sa clientèle et s'ajoutent aux membres de sa propre famille. Les esclaves sont directement soumis à son autorité et le chef peut en disposer selon son bon plaisir. Quant aux roturiers, s'ils jouissent d'un statut plus libéral, ils ne peuvent à aucun moment se considérer comme indé-

pendants. Tout se rattache à une série de « maisons » ; à la tête de chaque « maison » un homme a qualité pour la gouverner : la société de la côte Ouest, comme la société féodale du Moyen Âge, ne laisse aucune place aux francs-tireurs. Quand le nombre des roturiers et des esclaves attachés au chef d'une « maison » dépassait la capacité de la demeure, on ajoutait un ou plusieurs corps de logis au bâtiment primitif ; ceux qui l'habitaient restaient toujours sous la coupe de leur maître. Cela nous permet de comprendre comment un groupe de bâtiments formant un village périphérique pouvait être exclusivement habité par des gens de basse condition et se trouver sous la dépendance directe d'un ou de plusieurs chefs qui logeaient dans la cité-mère. De ce point de vue, l'ensemble de la tribu est divisé en autant de groupes sociaux qu'elle comporte de chefs indépendants.

Si, dans la plupart des cas, les chefs ou les nobles détiennent, par leur condition, un certain pouvoir personnel, l'autorité suprême est l'apanage naturel de celui ou de ceux qui occupent le rang le plus élevé dans le village ; encore ce pouvoir n'est-il pas toujours aussi absolu qu'on serait tenté de l'imaginer. Même le chef le plus élevé est d'abord rattaché à une famille ou à une « maison » particulière et s'il exerce l'autorité suprême, ce n'est pas uniquement en vertu de son rang personnel ; c'est que sa maison occupe, pour une raison ou pour une autre, le plus haut degré dans la hiérarchie de la communauté. La légende dirait que le groupe du chef est la branche maîtresse et les autres ses rameaux.

Attribut aussi distinctif des personnes de haut rang que l'exercice du pouvoir : la jouissance d'une grande variété de privilèges. Le problème des privilèges chez les Indiens de la côte Ouest est extrêmement complexe et il n'est pas question de le résoudre ici. Les privilèges ne comprennent pas seulement des droits matériels de nature économique, comme la jouissance exclusive ou la préférence d'une zone de pêche ou bien le droit de recevoir une certaine partie de la baleine venue s'échouer sur les rivages de la tribu ; ils comportent aussi, et c'est là le trait le plus caractéristique, un grand nombre de droits purement rituels ou immatériels. Ce sont ceux-là qui confèrent aux personnes de haut rang les signes extérieurs les plus prestigieux, et leur usurpation provoquait dans tous les cas des frictions violentes et souvent même des effusions de sang. Parmi ces privilèges, l'un des plus importants était le droit d'utiliser certaines sculptures ou certaines peintures ; ces motifs étaient liés, la plupart du temps, à la légende de la famille dont le chef était le représentant. Nous serons amenés à revenir sur ces emblèmes ; notons simplement que ces emblèmes ne sont qu'un des multiples privilèges associés aux degrés supérieurs de la hiérarchie. Une personne de haut rang est seule autorisée à faire usage de certains noms. Le droit d'user d'un nom, quel qu'il soit, est à proprement parler fixé par l'ascendance, et seuls les gens de haut parage héritaient des noms les plus prestigieux. Ces noms ne se limitent pas aux noms de personne (dans ce domaine, les nobles disposent d'un répertoire étendu, allant des plus illustres à d'autres qui le sont moins) ; ils comprennent aussi des noms que le noble est seul à pouvoir assigner à ses esclaves, à ses maisons, parfois même à certaines parties de celles-ci, comme les poutres ou les piliers sculptés ; il arrive même que ces noms soient attribués à des biens meubles (pirogues, harpons particulièrement précieux, outils). Autre apanage des grands, le droit d'exécuter des danses spéciales à l'occasion des fêtes séculaires ou des potlatch et, plus rarement peut-être, lors des représentations rituelles.

Sans doute la hiérarchie s'exprime-t-elle le plus nettement par les places réservées aux chefs toutes les fois qu'un acte de la vie publique oblige à disposer protocolairement l'ensemble des participants. Lors d'une fête publique ou d'un potlatch, les personnages de haut rang

occupent des sièges placés dans certaines parties de la maison, exclusivement réservées à la noblesse ; le fond et la moitié des deux murs qui l'encadrent. Les sièges sont rangés selon l'ordre hiérarchique, et sans doute n'est-il pas excessif de supposer que cette disposition précise des sièges, en offrant une image sensible de la hiérarchie, a contribué pour beaucoup à développer l'idée d'une échelle des grades et des privilèges. La place exacte du siège d'honneur variait quelque peu selon les tribus. Chez certaines, il était au fond et au centre ; chez d'autres, à droite en regardant la porte, c'était le siège le plus proche de l'angle du fond. D'autres préséances matérialisaient les places occupées dans la hiérarchie ; l'ordre selon lequel on distribue les cadeaux aux chefs, à l'occasion d'un potlatch, l'ordre selon lequel on sont appelés lorsque le représentant d'une autre tribu vient les inviter à une fête prochaine. On pourrait s'attendre que les gens soient rangés dans le même ordre aux assemblées, aux distributions de cadeaux, aux invitations ou lors des nombreuses occasions qu'il est inutile de mentionner ici. Les séries coïncident partiellement, et il est rare que le plus élevé en grade ne se retrouve pas à la tête de toutes les listes imaginables. Et pourtant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que l'ordre des séries ne correspond pas nécessairement ; en d'autres termes, une personne peut occuper un rang inférieur à celui d'une autre dans les assemblées et avoir qualité pour être invitée avant elle à des fêtes. Cette situation paradoxale prouve clairement qu'en dernière analyse le rang n'est pas un statut permanent qui s'exprimerait selon des formes fixes ; il résulte plutôt d'une situation acquise par l'héritage de privilèges multiples, théoriquement indépendants, dans la plupart des cas cumulatifs, qui peuvent néanmoins se transmettre séparément de génération en génération. Mais cela ne vaut que pour la seule noblesse ; du point de vue hiérarchique, les roturiers et les esclaves ne se différencient pas entre eux. Nous avons déjà indiqué comment la place occupée, lors des cérémonies par exemple, exprimait le statut respectif des individus. Dans les tribus, comme celles des Haïda et des Tlingit, qui sont subdivisées en « phratries » et en « clans » (sujet que nous allons aborder dans un instant), cette hiérarchie des chefs représente une sorte de base politique ou administrative ; au chef du village sont subordonnés les chefs de clan, auxquels sont à leur tour subordonnés les chefs des diverses maisons.

Ici encore, il est important de noter que le chef de village cumule toujours cette fonction avec la place la plus haute dans le clan dominant du village ; de même, le chef d'un clan est aussi le chef de la maison la plus élevée du clan ou de celle autour de qui le clan s'est formé. En d'autres termes, la hiérarchie n'est pas un fait politique ou administratif ; elle est déterminée par le statut et les privilèges que transmettent à leurs héritiers ceux qui en étaient les détenteurs. Telle qu'elle est, l'organisation politique apparaît donc comme superposée à l'organisation de la maison ou de la famille, dont elle est la reproduction agrandie. L'idée de hiérarchie exerce un tel empire sur les Indiens qu'on la retrouve dans des domaines où l'on ne s'attendait pas à la voir à l'œuvre. Lors des réceptions où les tribus sont invitées comme telles, les chefs qui les représentent se voient couramment assigner pour les cérémonies des places définies et se trouvent du même coup rangés selon un ordre hiérarchique, ce qui ne va pas sans risque. Il arrive même dans certaines tribus que le corps des sorciers-guérisseurs soit constitué selon des critères hiérarchiques.

Comme nous l'avons indiqué, la question des privilèges est complexe et l'énumération exhaustive de tous les privilèges (économiques, cérémoniels, etc.) attachés à une personne de haut rang nous retiendrait trop longtemps. Un homme a, sous certaines conditions, le droit de diviser son héritage, c'est-à-dire qu'il peut transmettre tel privilège à tel fils ou à tel neveu. C'est que les privilèges sont associés à des lieux définis ; c'est là un trait capital lié au fait que

la communauté villageoise constitue la cellule élémentaire dans l'organisation des Indiens de la cote Ouest. Supposons qu'un individu doive aux hasards de sa naissance d'avoir hérité, selon une ligne généalogique, de privilèges associés au village A (qu'il n'habite plus), et selon une deuxième ligne généalogique, d'autres privilèges originellement associés au village B (qu'il habite) ; il serait parfaitement typique qu'il choisisse l'un de ses héritiers, par exemple le plus élevé dans la hiérarchie, pour lui confier la jouissance d'une série de privilèges et qu'il transmette les autres à un héritier plus jeune. Si les privilèges originellement attachés au village B confèrent un rang plus élevé dans la tribu que ceux qui sont attachés au village A, il y a fort à parier que le premier héritier choisira ce village pour résidence permanente, tandis que le testateur emmènera le plus jeune dans le village éloigné, où il s'établira lui-même pour un temps, de manière à initier son héritier aux privilèges en espérance. Les honneurs sont donc plus ou moins clairement liés à des villages particuliers ; que les droits divers se dispersent au gré du morcellement des héritages, des changements de résidence provoqués par les mariages, ou d'autres facteurs qui viennent brouiller leurs attributions exactes, n'a aucune importance : un Indien de la côte Ouest ne perd jamais de vue, du moins théoriquement, ni le lieu d'où un privilège particulier tire son origine, ni la tribu ou le clan auxquels un droit particulier était originellement associé, qu'il s'agisse d'un nom, d'une danse, d'un motif sculpté, d'un chant ou de quoi que ce soit. En un mot, les privilèges sont attachés à la terre.

Nous voilà donc en présence d'une idée fondamentale : il existe chez ces Indiens un patrimoine où entrent la position occupée dans la société, et les droits qui lui sont associés. Ce patrimoine doit, autant que faire se peut, être gardé intact. En dépit de l'importance accordée au rang, il est clair que l'individu comme tel existe peu au regard de la tradition qu'il incarne durant sa vie. Le fait même pour un homme de porter le nom d'un ancêtre éloigné, réel ou légendaire, implique que les honneurs dont il dispose appartiennent à ses glorieux ancêtres ; ne voulant pas être en reste d'éclat et de libéralité avec un prédécesseur, il s'efforce sans cesse d'accroître son prestige et d'acquérir de nouveaux privilèges. Un exemple illustre l'importance du patrimoine familial : plusieurs personnes appartenant à trois ou quatre générations peuvent fusionner en une seule unité autonome. Chez les Nootka, par exemple, la série constituée par un grand-père, son fils aîné, l'aîné de ses petits-fils et un arrière-petit-enfant - qui peut être une fille - forment, à tous égards, une seule personne sociale. Le rang le plus élevé est accordé en titre à l'arrière-petit-enfant, car c'est toujours à la dernière génération que reviennent en théorie les honneurs les plus grands. En fait, bien sûr, ce sont les membres les plus âgés du groupe qui jouissent du crédit réel et c'est à eux qu'il appartient de gérer le patrimoine dont ils sont les dépositaires. Mais il serait impossible de dire où s'arrêtent les privilèges attachés à la position sociale de l'aïeul et où commencent ceux du fils, du petit-fils ou de l'arrière-petite-fille. Il arrive même qu'un benjamin d'ordinaire considéré comme occupant un rang inférieur à celui de son aîné incarne la position sociale de son père par l'exercice d'un privilège qui fait partie du patrimoine familial, comme le droit de chanter un chant particulier lors d'une fête. La ligne généalogique, fière de ses privilèges affirme : « les hommes vont et viennent ; je demeure ». Telle est bien la vérité implicite à laquelle se réfèrent les Indiens dans leurs attitudes, bien qu'il soit certain que des bouleversements considérables soient progressivement intervenus : disparition de lignes généalogiques, reprise de leurs privilèges par d'autres groupes qui ne leur étaient que vaguement apparentes ; introduction de nouveaux privilèges acquis en dot, et une foule d'autres facteurs. La meilleure manière de se représenter concrètement une telle structure est de se figurer que la population titrée de la tribu contrôle un nombre déterminé de noms honorifiques ou occupe un même nombre de sièges, transmis depuis un passé reculé. La classification de la tribu selon le

critère de parente interfère avec celle qui est fondée sur le rang, de sorte que des individus sont regroupés qui, du point de vue de la hiérarchie, devraient être séparés. Il est clair aussi que tous les membres d'une famille étendue ne peuvent prétendre hériter du statut et de la totalité des privilèges qui lui sont attachés. Une grande partie d'entre eux, particulièrement les enfants les plus jeunes et leurs descendants, sont nécessairement défavorisés au profit de leurs aînés et n'héritent que d'un petit nombre de privilèges, d'ordinaire les plus insignifiants. A mesure que le temps passe et que les liens de parente avec les chefs de famille ou du clan se relâchent, ils descendent progressivement les degrés de l'échelle sociale ; beaucoup de roturiers doivent être considérés comme des nobles qui ont perdu leurs privilèges. C'est du moins ce que laissent à penser certaines de ces tribus indiennes, comme les Nootka ; la notion d'un rapport entre les différentes classes de la société comme il en existe entre les castes de l'Inde y est totalement inconnue. Il n'en reste pas moins que l'extension des pouvoirs des chefs et l'affaiblissement croissant des liens de parenté qui les unissent à la plupart des roturiers ne cessent d'élargir le fossé qui les sépare. Il ne faut pas tenir compte des esclaves dans ces relations de parenté. Exclue du système généalogique de la tribu, ils se recrutent, pour une large part, parmi les prisonniers de guerre.

La mythologie indienne, du moins celle des Nootka et des Kwakiutl se représente la communauté villageoise comme unurgeon de la famille restreinte, directement issue, dans un passé lointain, d'un ancêtre mythique. Tous les membres de la communauté villageoise passent donc pour les descendants directs d'un ancêtre commun et doivent entretenir, au moins fictivement, des rapports de parenté entre eux. Que ces liens soient réels ou fictifs n'a aucune importance ; l'essentiel est qu'il existe, même au sein des tribus qui ne sont pas organisées en clans, une conscience claire de parente entre la plupart des membres de chaque communauté villageoise. C'est ainsi qu'on apprend aux uns et aux autres à se désigner sur certains pieds de parenté, même lorsque le bien-fondé de ces appellations ne leur semble pas évident. Il peut arriver qu'un homme d'âge avance appelle un jeune enfant son frère aîné pour la simple raison qu'ils descendent, l'un et l'autre, d'ancêtres qui se trouvaient, entre eux, dans ce rapport de parenté. Naturellement, les mariages créaient sans cesse des interférences de toutes sortes et, avec le temps, les degrés de parenté les plus éloignés tombaient dans l'oubli, pour être remplacés par de nouveaux liens, que des mariages récents avaient rendus plus sensibles.

Supposons une communauté villageoise dont la composition serait parfaitement homogène, c'est-à-dire une communauté dont tous les membres pourraient remonter, par les mâles ou par les femmes, à un ancêtre commun. Il est clair que cette situation ne pourrait durer indéfiniment. Tôt ou tard, les hasards de la guerre pousseront une communauté voisine, fortement éprouvée par une occupation ennemie, et par là même, menacée d'extermination, à venir rechercher la protection du premier village ; ce dernier lui accordera sa protection en l'autorisant à s'établir avec lui. Il apparaît immédiatement que, dans la mesure où elle s'implante, la structure de cette communauté élargie va devenir plus complexe. La fidélité aux traditions respectives sera telle qu'aucune des deux communautés ne renoncera à son propre système de privilèges, si bien que la division bipartite subsistera, accentuée par les privilèges mêmes. Que cette opération se répète plusieurs fois et l'on s'acheminera progressivement vers une communauté subdivisée en plusieurs unités (bandes ou clans), chacune d'entre elles possédant ses propres fonds de légendes, ses traditions, ses privilèges exercés par des représentants attirés, et aucune n'ayant encore perdu le souvenir du lieu qui l'a vue naître. Tous les villages, bien sûr, ne se développent pas de cette façon : beaucoup d'autres facteurs peuvent entrer en ligne de compte. Le groupe agrégé à la communauté originelle peut être forme

par les survivants d'un village vaincu et son statut, dans ce cas, sera celui d'un inférieur. De plus, un homme (ou une femme) ayant contracté mariage dans une autre tribu peut, s'il (ou si elle) jouit d'un prestige suffisant, se prévaloir du rang élevé qui est le sien pour fonder une nouvelle lignée qui prendra place à côté de celles qui existent déjà. C'est à ce genre de mutations que des tribus comme celles des Haïda doivent d'être divisées en clans.

Les principales tribus indiennes de l'Amérique du Nord

Voir la carte géographique des principales tribus indiennes
de l'Amérique du Nord
sur site Internet de la collection :

Les Classiques des sciences sociales

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

et plus spécifiquement pour Edward Sapir :

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/livres/Sapir_edward/sapir_edward.html

Chez les Indiens de la côte Ouest, le clan peut se définir comme un groupe de parenté, réelle ou supposée, formant l'une des subdivisions de la communauté villageoise et partageant un héritage commun de traditions associées à une région précise, berceau originel du groupe. Des clans de ce type existent dans les tribus du Sud que nous avons énumérées, mais ce n'est guère qu'au sein des tribus les plus septentrionales (Tlingit, Haïda, Tsimshian) que le clan devient une entité clairement définie et parfaitement cohérente. Cette différence s'explique de plusieurs manières et surtout par les limitations apportées dans la transmission de l'héritage. Chez les Nootka, par exemple, les privilèges se transmettent à la fois par les mâles et par les femmes, la préférence étant accordée, dans la mesure du possible, au premier mode de succession. Il est souvent délicat, dans ces conditions, de déterminer avec précision le clan auquel appartient une personne donnée ; on se fonde généralement pour en décider sur la nature des privilèges qui lui ont été transmis car, nous le savons, un privilège est toujours associé à une localité, ou à une communauté villageoise déterminée. Autrement dit, une personne est investie de certains droits qui lui sont attribués en fonction de son ascendance et c'est l'exercice même de ces droits qui l'assimile au clan auquel ils sont associés. Les clans occupant aux fêtes des places déterminées, il est facile de voir comment est matérialisée l'assimilation d'un individu à tel clan plutôt qu'à l'autre. Cela indique aussi que certaines limitations naturelles empêchent un individu d'hériter de tous les privilèges auxquels il pourrait théoriquement prétendre. Il reste que la division en clans est ici trop floue et trop précaire pour représenter à la lettre ce que nous entendons d'ordinaire par une organisation clanique. Mais à partir du moment où l'on décide que la succession des statuts et des privilèges se fera au profit exclusif des mâles ou s'ajoutent d'ordinaire à l'emblème générique de la phratrie à laquelle il appartient. A l'inverse des deux grandes phratries, tous les clans ne figurent pas dans tous les villages, bien que beaucoup d'entre eux soient représentés dans plus d'un village. Si l'on admet avec moi que ces clans n'étaient à l'origine que des communautés villageoises, il s'ensuit que la distribution des clans, telle qu'elle apparaît aujourd'hui, est secondaire ; elle est le résultat des migrations ou des mouvements qui ont éloigné une partie des membres des clans de leur groupe de parenté originel. Supposons que les membres d'un clan soient conduits pour une raison ou pour une autre, à quitter le village de leur clan et à fixer leur résidence dans un autre village, berceau originel d'un autre clan ; après avoir été tenus pour des intrus dans leur nouvel asile, il est possible qu'avec le temps ils finissent par s'intégrer à la communauté villageoise, sans cesser d'occuper une position inférieure à celle du clan dominant. Les légendes indiennes révèlent d'ailleurs clairement que des déplacements de ce genre, intéressant partie ou totalité du clan, ont eu lieu fréquemment. Nombreux sont les noms de clans qui indiquent expressément le lieu de leur origine. Les Kiksadi, par exemple, sont un clan du Corbeau qu'on retrouve dans plusieurs tribus Tlingit (Sanya, Stikine, Sitka). Signifiant « Peuple-de-l'Ile-Kik », ce nom sous-entend que le clan habitait à l'origine un lieu déterminé et qu'il s'est progressivement distribué au cours de déplacements divers à travers une vaste région. où que puissent aller ses membres, les traditions du clan devaient toujours être assez fortes pour que les emblèmes et les autres privilèges soient conservés intacts. Au bout d'un certain temps, la distribution des clans finit par perdre tout contact avec les communautés locales dont ils sont issus.

L'organisation des Haïda est très proche de celle des Tlingit. Là encore, deux grandes phratries subdivisées en de nombreux clans. Comme celles des Tlingit, les phratries Haïda sont exogamiques et la filiation est, chez eux, matrilineaire. L'une d'entre elles est appelée Corbeau, bien qu'assez curieusement son emblème ne soit pas le corbeau mais l'épaulard. La

phratrie opposée est celle de l'Aigle, cet oiseau figurant l'emblème principal. Chez les Haïda, comme chez les Tlingit, les légendes indiquent qu'à l'origine, les clans étaient cantonnés dans des lieux déterminés ; leurs membres s'étant au cours du temps déplacés dans des directions variées, le même clan se retrouve aujourd'hui dans plusieurs villages. Un exemple concret illustrera la situation présente ; le village de Skidegate comprenait autrefois trois clans distincts appartenant à la phratrie de l'Aigle et trois clans appartenant à la phratrie du Corbeau ; chacun de ces six clans vivait dans ses propres bâtiments. De ces six clans, le plus élevé était un clan de l'Aigle, appelé « Peuple-de-la-Grande-Maison » ; ses membres revendiquaient comme emblèmes le corbeau (et cela en dépit de leur non-appartenance à la phratrie du Corbeau), un être surnaturel qu'ils appelaient Wasgo, le chien de mer, la belette, l'aigle, le callionyme et le flétan. Il est probable que ce clan formait le noyau initial du village, les autres étant venus s'y ajouter par la suite. Les noms des clans Haïda se réfèrent en général à des lieux, comme la plupart des noms Tlingit, ou sont de caractère honorifique, comme c'est le cas du nom que nous venons de citer. L'organisation des Tsimshian est identique à celle des Tlingit et des Haïda, à cette exception près que leurs clans sont groupés en quatre phratries : Corbeau, Aigle, Loup et Grizzli.

Chez les Kwakiutl du Sud, les tribus sont aussi subdivisées en clans ; les légendes et d'autres indices suggèrent que chacun de ces clans formait originellement une communauté villageoise distincte. Les noms qui les désignent sont surtout honorifiques : « les chefs », « les premiers-à-recevoir », « les hommes-au-grand-nom ». Certains de ces noms se retrouvent dans plusieurs tribus, mais il est probable que ces correspondances sont dues à des imitations plutôt qu'à une parente effective entre les clans homonymes. La structure sociale des Indiens Kwakiutl diffère de celle des Tlingit et des Haïda en ce sens que les clans n'y sont pas groupés en phratries, et qu'ils ne semblent pas connaître l'exogamie. La succession est réglée chez eux de la manière suivante : les privilèges majeurs sont transmis sous la forme d'une dot au gendre, qui en assure la garde au bénéfice de son fils. Certains auteurs ont vu dans ce mode de succession la réinterprétation propre aux Kwakiutl d'un système successoral originellement patrilinéaire en un système matrilinéaire, en vigueur dans les tribus septentrionales, dont on suppose qu'elles auraient influencé les Kwakiutl. Cette explication se heurte pourtant à certaines difficultés : il est par exemple troublant que l'organisation des Nootka, au Sud, ne soit pas purement patrilinéaire mais admette que de nombreux privilèges se transmettent par les femmes et puissent être confiés en dot, bien que ce système n'ait pas connu chez eux une extension aussi généralisée que chez les Kwakiutl.

Deux traits fondamentaux distinguent les emblèmes des Indiens de la côte Ouest des totems des communautés totémiques, comme les Iroquois ou les Pueblos. Chez ces derniers qui sont, comme les Haïda et les Tlingit, organisés en clans exogamiques et matrilinéaires, un clan possède un seul emblème (ou totem) d'où il tire son nom. L'usage de ce totem est en outre interdit à tous les autres clans. Les clans de la côte Ouest diffèrent sous ces deux rapports. Comme nous l'avons montré à propos d'un clan Haïda, les membres d'un clan revendiquent généralement plusieurs emblèmes ; rares sont en outre les emblèmes qu'on ne trouve que dans un clan, les plus importants figurant d'ordinaire dans plusieurs. C'est ainsi que le grizzli est, chez les Haïda, revendiqué comme emblème par non moins de douze clans du Corbeau, l'arc-en-ciel par huit, l'otarie par cinq, le castor par douze clans de l'Aigle, la baleine par sept, l'oiseau-mouche par trois et ainsi de suite. Il arrive même qu'un clan utilise un emblème qui appartenait primitivement à la phratrie opposée. Les Indiens de la côte Ouest sont, on le voit, bien éloignés de la rigueur avec laquelle Pueblo et Iroquois associent

étroitement clan et totem. Cette prolifération des emblèmes s'explique surtout par le fait que de nombreux clans sont issus de la subdivision d'autres clans. Les chefs conserveraient leur (s) ancien (s) emblème (s), mais pourraient, par la suite, leur en ajouter d'autres qu'ils ne partageraient pas avec la souche-mère. On peut ainsi se représenter le clan sous la forme d'un arbre généalogique et stratifier les emblèmes. Plus l'emblème est ancien, plus il est fréquent dans les divers clans ; inversement, un emblème qui apparaît dans un seul clan a toutes chances d'être récent et postérieur à la séparation du clan qu'il représente d'avec le groupe plus ancien dont il faisait originellement partie.

Quelle que soit son origine, l'emblème est devenu essentiellement un symbole de grandeur ; ce qui explique que les chefs aient cherché à accroître leur prestige par l'acquisition de nouveaux emblèmes. L'héritage n'était pas le seul moyen de les obtenir ; on pouvait les recevoir en dons ou se les approprier par la force en temps de guerre. Le fait qu'en général le nom du clan ne se réfère pas à un totem permet de supposer qu'à l'origine le clan n'était pas organiquement associé à un emblème particulier. Que les membres du clan ne se considèrent pas comme les descendants d'un de leurs animaux-emblèmes, et qu'il n'existe apparemment pas de tabous interdisant l'absorption ou le meurtre de ces animaux, ne sont pas des traits significatifs car, même dans les sociétés de type totémique, ces traits n'apparaissent pas de façon constante.

Un autre caractère accentue la différence entre les emblèmes des Indiens de la côte Ouest et les totems claniques authentiques. C'est la représentation très concrète que les Indiens s'en font : ils les considèrent en effet comme de simples sculptures ou de simples peintures. En beaucoup de cas, il serait plus exact de dire qu'un chef porte une coiffure de cérémonie qui représente le castor, ou qu'il a le droit de peindre un oiseau-tonnerre sur le mur extérieur de sa maison, que d'affirmer qu'il possède l'emblème ou le totem du castor ou de l'oiseau-tonnerre. Pour justifier l'usage qu'il en fait, il invoquerait une légende, racontant la manière dont l'un de ses ancêtres s'est acquis ce privilège au contact de ces animaux emblèmes ; le type de légende invoquée s'applique d'ailleurs à l'usage de presque tous les emblèmes. On comprend mieux maintenant les raisons qui m'ont amené à parler de ces emblèmes comme d'un type particulier de privilège transmissible. Il est intéressant de noter au passage que le mot qui désigne l'emblème chez les Kwakiutl désignait primitivement une sculpture.

Multipliez les manières et les occasions d'utiliser les emblèmes. On peut les peindre sur les panneaux mobiles qui servent de paravents ou bien à d'autres usages sur les murs extérieurs des maisons ou sur les bords de la plate-forme qui servait de toit ; on peut les sculpter sur les montants de la maison, sur les colonnes commémoratives ou sur les piliers extérieurs de la maison communément appelés poteaux totémiques ; on peut les tatouer sur le corps, les peindre sur le visage pendant les fêtes, les figurer sur des coiffures de danse, sur des masques, sur des bâtons ou sur d'autres accessoires de cérémonie ; on peut les tisser sur les robes de cérémonie, les évoquer dans les légendes, les mettre en scène, lors des potlatch, et dans des représentations théâtrales inspirées de ces légendes ; on peut les évoquer dans les chants du clan ou des chefs de clan ; ou les utiliser comme noms de personne ou de maison. Mais tous les noms de maison ne se réfèrent pas à un emblème. De même, il est rare que les noms de village et de clan s'y rapportent. La représentation picturale et sculpturale des animaux-emblèmes est à ce point entrée dans les mœurs des Indiens de la côte Ouest qu'ils vont jusqu'à les introduire dans des objets totalement étrangers à l'exercice des privilèges. Au nombre de ces objets figurent : les plats magnifiquement ornés, les coffrets, les bâtons, les

cuillers, les hochets, les massues et les bâtons de jeu si fréquemment admirés dans les musées ethnologiques. On saisit ici comment le développement du système emblématique a favorisé, chez ces Indiens, l'épanouissement des arts plastiques. On a aussi suggéré, avec raison je crois, que cette tendance à l'expression plastique et théâtrale a agi à son tour sur le développement du système emblématique, lui-même considérablement renforcé par le désir omniprésent d'acquiescer de nouveaux privilèges et de donner des formes nouvelles à l'expression des anciens.

L'origine des emblèmes peut n'être pas la même dans tous les cas. On démontre que certains d'entre eux ont été obtenus à l'occasion d'un mariage, ou donnés en retour d'un service rendu. Les nouveaux emblèmes se transmettent de génération en génération, au même titre que ceux qui formaient l'ancien patrimoine. Il reste que ces modes d'acquisition doivent être considérés comme purement secondaires et que le problème de leur origine reste entier. L'explication la plus plausible est, somme toute, celle qui interprète l'emblème clanique comme une extension du « manitou » personnel ou de l'esprit tutélaire. On constate en effet que l'immense majorité des Indiens recherchent une protection ou un pouvoir surnaturel en s'abstenant d'absorber ou en se représentant dans leurs rêves certains animaux ou certains objets dont ils sont persuadés qu'ils détiennent ce pouvoir. Si l'on admet qu'une fois acquises ces protections personnelles se transmettent héréditairement, on comprend aisément comment le manitou d'un ancêtre peut se transformer graduellement en un totem ou un emblème claniques. La difficulté majeure de cette hypothèse est que ni les protections personnelles ni les dons guérisseurs ne semblent être héréditaires. D'un autre côté, les légendes que rapportent les Indiens de la côte Ouest pour expliquer l'origine des emblèmes ressemblent à s'y méprendre aux récits de l'acquisition des protections surnaturelles. Il n'est pas difficile de comprendre comment l'élément religieux, très fort dans le manitou, s'est graduellement affaibli, au fur et à mesure que le manitou évoluait (ou dégénérait) pour se métamorphoser en emblème. Quoi qu'il en soit, le problème est loin d'être résolu d'une manière satisfaisante.

Unités plus fondamentales encore que les clans, les phratries qui les englobent. Ici encore, l'origine est incertaine. Proviennent-elles de l'amalgame de plusieurs clans en une unité plus vaste ? Doit-on au contraire, considérer ces clans comme les surgeons régionaux de ces phratries ? Il est difficile d'en décider à coup sûr. Il semble pourtant que la dernière hypothèse soit la plus probable. Plusieurs raisons militent en sa faveur ; chacune de ces grandes phratries est représentée dans tous les villages : il est vrai que la nécessité de choisir un époux (ou une épouse) dans la phatrie opposée devait de toute manière, provoquer assez rapidement cet état de chose. Plus probante est l'adoption de l'emblème de la phatrie par la quasi-totalité des clans ; elle implique apparemment que la phatrie et son emblème constituent une unité fondamentale dont l'existence précède la création des clans indépendants. L'importance capitale accordée par les Haïda à la division en deux phratries trouve une illustration magnifique dans leur croyance à un monde surnaturel organisé sur ce mode. Pour eux, tous les animaux marins appartenaient, depuis l'origine des temps, à la phatrie de l'Aigle, ou à celle du Corbeau. Il n'est pas interdit de penser que les phratries sont les formes sociologiquement réinterprétées d'unités tribales originellement distinctes. A ce propos, on peut noter que dans beaucoup d'organisations tribales, des clans, des gentes, des camps circulaires ou d'autres unités sociales, ont été, ou sont encore, des groupes d'étrangers incorporés à la tribu principale. D'après les légendes Tlingit, le Corbeau serait à l'origine un peuple de la côte et le loup, un peuple de l'intérieur. Il se pourrait que ce ne fût là que la simple rationa-

lisation d'un fait patent de distribution zoologique, le corbeau étant un animal répandu sur la cote tandis que les loups vivent surtout dans les bois.

Nous avons déjà abordé le troisième type d'organisation (l'organisation locale) à l'occasion des rapports qu'il entretenait avec les deux autres. Les classifications locales ne se distinguent des classifications fondées sur la parenté qu'à partir du moment où le clan cesse de se confiner dans un lieu unique. Dès cet instant, les groupements de parenté et les groupements locaux ne peuvent qu'interférer et une administration surgit à l'échelle du village qui pourvoit aux besoins d'une unité plus nombreuse que le clan ou le groupe de parenté.

C'est chez les Kwakiutl que l'organisation religieuse, quatrième type d'organisation sociale, est le mieux développée. Ici, le système des clans, qui fonctionne pendant la plus grande partie de l'année - celle qu'on appelle la *saison profane* - laisse place, durant l'hiver, à une organisation religieuse fondée sur le droit de participer aux danses sacrées. Les danseurs y incarnent divers êtres surnaturels dont ils sont sensés avoir reçu le manitou. En fait, la participation à la représentation est déterminée par un droit héréditaire. Des légendes justifient ces droits en expliquant que ces danses ont été introduites par un ancêtre, qui, ayant communiqué avec la divinité en personne, aurait été initié par elle. Tous ceux qui participent à la même danse forment une sorte de « société secrète » bien que cette expression fréquemment employée, ne me paraisse pas appropriée. Les danses sont classées en deux séries : les grandes et les petites. Les danseurs de la série inférieure reçoivent le nom générique de « moineaux » (ou d'autres petits oiseaux), ceux de la série supérieure, celui de « phoques ». Un danseur (ou une danseuse) peut, selon les saisons, passer d'une « société » à l'autre, dans des limites qui lui sont fixées par son héritage particulier. Les plus importantes de ces sociétés de danseurs sont les Fantômes (Ghosts) les Possédés (Fool dancers) les Grizzlis et les Cannibales. Bien que chez les Kwakiutl les ressemblances extérieures ne manquent pas entre les organisations claniques et les organisations religieuses, je crois qu'il serait erroné de considérer celles-ci comme des dérivés spécialisés de celles-là. Je crois beaucoup plus vraisemblable de supposer que les activités rituelles ont simplement été modelées sur l'organisation clanique, l'amour de la hiérarchie trouvant à s'exprimer dans les deux cas. Les autres tribus de cette région ont beaucoup emprunté aux rites Kwakiutl, sans atteindre pour autant le raffinement de leur organisation rituelle.

L'espace dont nous disposons ne nous permettra pas de pénétrer plus avant dans les dédales de l'organisation sociale des Indiens de la cote Ouest. Il est difficile de broser en quelques traits un tableau limpide d'une constellation complexe de phénomènes sociaux, et je ne suis pas certain d'avoir réussi dans mon entreprise. Les points essentiels que j'ai tenté de dégager sont : l'importance fondamentale des privilèges héréditaires ; le passage de la communauté villageoise au clan ; l'originalité du système emblématique comparé aux autres totémismes ; le développement hyperbolique de l'idée d'une hiérarchie des individus et des privilèges.

Cultures authentiques et cultures inauthentiques ¹

[Retour à la table des matières](#)

Certains mots possèdent une propriété singulière. Ils servent apparemment à indiquer des concepts spécifiques prétendant à une objectivité rigoureuse, mais ce ne sont en fait que des panneaux dressés au hasard de terrains vagues de la pensée, qui s'élargissent ou se rétrécissent selon le point de vue de ceux qui les emploient ; ils embrassent des acceptions non seulement inconciliables, mais parfois contradictoires. Quand on analyse des mots de ce genre, on constate très vite que les dissonances en cachent l'harmonie. Or, c'est précisément ce halo relativement constant qui permet de ranger sous la même enseigne un ensemble d'acceptions aussi hétéroclite. Ainsi, ce que l'un appelle « crime », l'autre l'appellera « noblesse » ; mais l'un et l'autre reconnaissent que le crime, quel qu'il soit, est un mal indésirable et la noblesse, quelle qu'elle soit, un bien estimable. De la même manière, un mot comme celui d'« art » peut signifier des choses différentes, mais, quoi qu'il signifie, il réclame à lui seul une attention respectueuse ; il évoque d'ordinaire un état d'esprit agréablement raffiné et l'attente de satisfactions supérieures. Si la conception de l'art dont se réclame une œuvre nous répugne, nous n'exprimons pas notre désaccord en concluant : « je n'aime pas l'art ». Ou du moins n'en venons-nous à cette extrémité que sous le feu d'une colère iconoclaste. Nous tournons habituellement la difficulté en disant : « Mais ce n'est pas de l'art, c'est de l'académisme bien sage » ou « de la sensiblerie » ; ou « expérience brute ! matière artistique, mais pas art » ! Nous nous séparons sur la valeur des choses ou sur leurs relations, mais nous nous entendons généralement sur la valeur particulière d'une étiquette. Les difficultés ne commencent qu'à partir du moment où il s'agit de préciser les champs d'application. Ces étiquettes - mieux vaudrait peut-être les, appeler trônes vacants - sont l'ennemi du genre humain, mais notre seul recours est de faire la paix avec elles. Il suffit pour cela d'y installer nos prétendants favoris. Les prétendants rivaux livrent un combat sans merci, et les trônes qu'ils convoitent demeurent splendides dans la sérénité de leur or. Je me propose de faire valoir les titres d'un prétendant au trône nommé « culture ». Quoi que puisse être la culture, nous savons qu'elle est, ou passe pour être, une bonne chose. Je voudrais dire en quoi elle est une bonne chose à mes yeux.

¹ Publié pour la première fois dans *Journal of Sociology*, 29, 1924. Édition Mandelbaum, pp. 308-331.

Des divers sens du mot culture

Le mot « culture » recouvre trois sens ou trois groupes de sens. Il est d'abord employé dans un sens technique par les ethnologues ou par les historiens des cultures, pour rassembler tous les éléments de la vie humaine qui sont transmis par la société, qu'ils soient matériels ou spirituels. Dans cette acception, la culture est co-extensive à l'homme lui-même, car il n'est pas jusqu'à la vie des sauvages les plus primitifs qui ne s'inscrive dans un univers social, caractérise par un réseau complexe d'usages, d'habitudes et d'attitudes conservés par la tradition. Les techniques de chasse du Bushman sud-africain, la croyance de l'Indien nord-américain dans la sorcellerie, la tragédie grecque de l'Athénien sous Périclès, la dynamo électrique de l'industrie moderne, sont tous sans distinction des éléments de culture à part entière ; chacun d'entre eux résulte des efforts conjugués de l'esprit humain et se conserve durant un laps de temps donné, non pas en vertu de qualités héréditaires dont la transmission serait directe et automatique, mais grâce à des processus d'imitation plus ou moins conscients groupés sous les termes génériques de « tradition » et d' « héritage social ». De ce point de vue, tous les êtres humains, ou du moins tous les groupes humains, ont une culture, bien que leurs différences puissent être considérables et leurs degrés de complexité très inégaux. Pour l'ethnologue, il existe de nombreux types de culture et une variété infinie d'éléments de culture, sans qu'il leur associe jamais aucun jugement de valeur. Quand il emploie les adjectifs « supérieur » ou « inférieur », l'ethnologue ne se réfère pas à une échelle de valeurs morales, mais à des étapes, réelles ou supposées, d'une progression historique ou d'une chaîne évolutive. Je n'emploierai pas le mot « culture » dans ce sens technique. Le mot « civilisation » le remplacerait avantageusement, si l'usage courant ne tendait à réserver son emploi pour désigner les formes complexes et élaborées du courant culturel. Pour éviter la confusion avec les autres usages du mot « culture », qui impliquent nettement la référence à une échelle de valeurs, j'emploierai, quand la nécessité s'en fera sentir, le mot « civilisation » au lieu du mot « culture » des ethnologues.

La seconde acception du mot est plus largement répandue. Elle désigne un idéal assez académique de raffinement individuel, élaboré à partir d'un petit nombre de connaissances et d'expériences assimilées, mais fait surtout d'un ensemble de réactions particulières sanctionnées par une classe et une longue tradition. On exige de celui qui postule au titre de « personne cultivée » un certain raffinement dans l'ordre des biens de l'esprit, mais des limites sont imposées à ce raffinement même. L'accent est surtout mis sur la manière, sur une certaine préciosité dans la conduite dont les modalités varient en fonction de la personnalité de celui qui fait sien cet idéal. Au degré le plus bas, la préciosité dégénère en une prise de distance méprisante à l'égard des manières et des goûts de la foule ; c'est le snobisme culturel. Au degré le plus subtil, elle donne lieu à un cynisme à la fois indulgent et capricieux, une sorte de scepticisme amuse qui met son point d'honneur à ne jamais laisser deviner les signes d'un enthousiasme déplacé ; ce type de comportement cultive se présente sous des dehors plus engageants à la foule, qui perçoit rarement les allusions d'une ironie qui la déconcerte ; en fait, cette attitude témoigne peut-être d'une indifférence plus radicale que le snobisme déclaré. Une prise de distance dans un domaine ou dans l'autre est généralement la condition *sine qua non* de ce deuxième type de culture. Autre requisit indispensable : un contact étroit avec le passé. Les actes et les opinions du jour sont d'abord envisagés à la lumière d'un passé immuable, d'un passé infiniment riche et glorieux. Ce n'est qu'après coup que ces actes et ces opinions sont conçus, s'ils le sont jamais, comme des moyens de construire le futur. Les

fantômes du passé, d'un passé lointain de préférence, hantent l'homme cultivé à chacun de ses pas. Il perçoit mystérieusement les plus imperceptibles de ses signes. Il répugne à l'idée qu'on puisse l'utiliser comme un agent créateur. Sans doute le trait le plus extraordinaire de cet idéal cultivé est-il la sélection opérée parmi les trésors du passé, sélection qui décide des objets dignes de la plus fervente adoration. Pour bizarre qu'elle puisse paraître à un observateur extérieur, cette sélection est d'ordinaire justifiée par une série de raisons, parfois même garantie par des arguments philosophiques ; ceux qui lui sont hostiles pensent que les raisons invoquées sont des rationalisations avantageuses et que la sélection des trésors est essentiellement due à des accidents historiques.

En un mot, cet idéal cultivé est à la fois une parure et un air qu'on se donne. Le drapé de la parure peut être gracieux et l'air attrayant, il reste que la parure est un vêtement de confection et que l'air demeure un air. En Amérique, l'idéal cultivé, dans la quintessence de sa forme classique, apparaît comme une plante plus exotique que dans les couloirs d'Oxford ou de Cambridge d'où il a été importé vers nos grossiers rivages ; des fragments et des dérivés de cet idéal ne cessent pourtant de nous atteindre. L'idéal cultivé a de multiples visages, le classicisme oxonien n'étant que l'un des plus caractéristiques : il a ses homologues chinois et talmudiques. Où que nous le trouvions, il apparaît toujours sous la forme d'un patrimoine spirituel, qui doit être préservé à tout prix.

La troisième acception du mot est la moins facile à définir et à illustrer de manière satisfaisante ; sans doute parce que ceux qui l'emploient sont eux-mêmes très rarement capables de formuler clairement ce qu'ils entendent exactement par le mot « culture ». Ce troisième sens participe de la première acception (l'acception technique) en ce qu'il met, lui aussi, l'accent sur les biens spirituels du groupe plutôt que sur ceux de l'individu. Il participe de la deuxième acception dans la mesure où il insiste sur un petit nombre de facteurs prélevés dans l'immense courant de culture dont l'ethnologue a révélé l'existence. Ces facteurs sont isolés parce qu'on juge que leur valeur intrinsèque, leur caractère et leur signification sont, d'un point de vue spirituel, plus riches que les autres. Dire que, dans ce sens, la culture comprend tous les éléments psychiques de la civilisation, par opposition aux éléments purement matériels, serait inexact ; d'abord parce qu'il y aurait encore place, dans cette conception, pour une grande quantité d'éléments relativement insignifiants ; ensuite parce que certains facteurs matériels peuvent occuper une place décisive dans l'ensemble culturel. Limiter d'autre part le champ sémantique du mot, comme on le fait parfois, à la religion, à la science et à l'art, présente l'inconvénient d'une rigidité trop exclusive. Nous nous approchons peut-être plus près de la vérité en disant que la conception de la culture que nous cherchons à saisir se propose de comprendre, sous un seul mot, l'ensemble des attitudes, des visions du monde et des traits spécifiques de civilisation qui confèrent à un peuple particulier sa place originale dans l'univers. L'accent n'est pas tant mis sur les actes ou les croyances d'un peuple que sur le rôle que jouent, dans la vie de ce peuple, ces actes et ces croyances et sur la signification qu'il leur prête. Le même élément de civilisation peut être d'une importance vitale dans la culture d'un peuple, et n'être qu'un facteur négligeable dans la culture d'un autre. On fait fréquemment appel à cette conception de la culture lorsqu'on traite des problèmes soulevés par la nationalité ; quand il s'agit de découvrir, associée à la personnalité ou à la civilisation d'un peuple donné, une qualité particulière, une force distinctive qu'il ne partage avec aucun autre peuple. La culture se rapproche ainsi de l'« esprit » ou du « génie » d'un peuple sans que ces mots ne lui soient d'exacts synonymes ; employés dans un sens vague, ils se réfèrent surtout au passé psychologique ou pseudo-psychologique d'une civilisation nationale, tandis

que la culture comprend, en plus de ce passé, une série de manifestations concrètes dont on estime qu'elles sont particulièrement symptomatiques. On peut ainsi définir grossièrement la culture comme la civilisation, pour autant qu'elle comprend le génie national.

Il est clair que nous progressons id sur un terrain mouvant. Le lieu commun qui prétend que le « génie » d'un peuple se réduit en dernière analyse à certains traits naturels et héréditaires, d'ordre biologique et psychologique, ne mérite pas un examen attentif. Dans la plupart des cas, ce qu'on prend pour un caractère social inné se révèle résulter, quand on l'examine de plus près, de causes purement historiques. Un mode de pensée, un type distinctif de réaction, se sont eux-mêmes imposés, au cours d'une évolution historique complexe, comme typiques ou normaux ; ils servent ainsi de modèles à l'édification de nouveaux éléments de civilisation. Des exemples innombrables montrent qu'il n'est pas nécessaire de faire intervenir un génie originel pour expliquer ces modes distinctifs de pensées ou ces types de réaction. Tant que le génie national n'est pas l'objet d'une adoration qui l'assimile à un fétiche psychologique irréductible, il est inutile de s'en prendre à cette conception. Les ethnologues se méfiant des vastes généralisations et des concepts brumeux, ce n'est pas sans quelque appréhension qu'ils manient des concepts comme ceux d'esprit ou de génie nationaux. Le chauvinisme des apologistes nationaux qui discernent dans l'esprit de leur propre nation des qualités supérieures, absolument refusées aux peuples réprouvés, justifie largement la timidité de ceux qui se proposent d'étudier scientifiquement les civilisations. Encore la connaissance exacte du savant se laisse-t-elle, ici comme ailleurs, quelque peu distancer par l'intuition plus naïve mais plus vigoureuse du profane. Mais, après tout, refuser de considérer le génie d'un peuple comme le principe d'explication ultime de sa psychologie et le rattacher à une évolution historique spécifique ne revient pas à nier son existence. Il demeure vrai qu'un peu partout des groupes étendus pensent et agissent conformément à des modèles établis (qui n'ont rien d'instinctif) qu'ils ne partagent avec aucun autre groupe. Ces modèles, dont la réunion et les rapports réciproques constituent le génie d'un peuple, tirent-ils leur origine du tempérament naturel, de l'évolution historique ou des deux à la fois, autant de questions qui intéressent le psychologue social mais qui nous sont assez indifférentes. La pertinence de ces questions n'est d'ailleurs pas toujours évidente. Ne suffit-il pas de savoir que des nations (le mot étant pris hors de son contexte politique) portent l'empreinte, dans leurs pensées et dans leurs actes, d'un certain moule et que la marque de ce moule est plus évidente dans certains éléments de civilisation que dans d'autres ? La culture spécifique d'une nation est le groupe d'éléments qui, dans la civilisation, portent le plus nettement la marque de ce moule. En fait, il est parfois commode d'assimiler la culture d'une nation à son génie.

Encore un ou deux exemples, et nous en aurons fini avec les définitions préliminaires. Le terrain à travers lequel nous tentons de nous frayer un chemin est un champ propice au déploiement de la subjectivité et à l'étagage des vanités nationales. Ceci n'empêche pas que de nombreux accords internationaux ont été passés sur l'idée qu'on se faisait des caractéristiques dominantes de la culture des divers pays. Il n'est personne qui n'ait étudié, même superficiellement, la culture française sans avoir été frappé par les qualités de clarté, de lucidité méthodique, d'équilibre, par l'attention apportée dans le choix des moyens, par le bon goût, toutes qualités qui transparaissent en de multiples occasions. Ces qualités ont leur revers. Nous connaissons la trop grande sécheresse, la timidité ou la superficialité dans l'ordre affectif (très différente de la réserve), l'importance excessive attachée à la forme au détriment du contenu. On peut dire que tous ces éléments de la civilisation française, qui témoignent des qualités particulières de son génie, constituent la culture de la France au sens

étroit du mot ; ou, en d'autres termes, que la pertinence culturelle de chacun des éléments de la civilisation française réside dans la lumière qu'il projette sur le génie français. Ce point de vue nous permet de procéder à une évaluation culturelle de traits aussi spécifiques que le formalisme du théâtre classique en France, l'importance accordée par l'enseignement français à l'étude de la langue maternelle et des auteurs classiques, la prédominance de l'épigramme dans la vie et les lettres françaises, le tour intellectuel que prennent si souvent les mouvements esthétiques, l'absence d'enflure de la musique moderne, l'absence relative de transports extatiques dans la religion, la forte tendance à la bureaucratie de l'administration française. Chacun de ces traits, ainsi que des milliers d'autres, se retrouvent dans la civilisation anglaise. J'ose pourtant penser que leur pertinence culturelle est relativement moindre en Angleterre. Ils me semblent plus profondément gravés dans les formes du moule culturel de la civilisation française. Leur étude permettrait d'accéder à une vision panoramique de l'esprit de la culture française.

Mais tournons-nous vers la Russie dont la culture offre des contours aussi nets que la culture française. Je ne citerai qu'un aspect, sans doute le plus significatif, de la culture russe. C'est, à mon avis, la tendance du Russe à considérer les êtres humains non pas comme des personnages éternellement parés des habits d'une civilisation, mais tout simplement comme des êtres humains, existant avant tout en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et secondairement pour leur civilisation. L'objet fondamental de la démocratie russe est moins la création d'institutions démocratiques que la libération effective de la personnalité elle-même. La seule chose que le Russe prenne au sérieux est l'humanité en soi, et sa vision du monde fait en sorte que l'humanité en soi surgit à chacun de ses pas. Il se trouve donc parfaitement chez lui lorsqu'il est avec lui-même, avec son voisin ou avec Dieu. A la vérité, je suis persuadé qu'en Russie l'athée le plus acharné entretient avec Dieu des rapports meilleurs que les dévots dans d'autres pays, où Dieu reste toujours un être assez mystérieux. L'attitude adoptée par le Russe à l'égard de ce qui l'entoure, y compris l'appareil de la civilisation dans son ensemble, ne va pas sans mépris. Il est même difficile de lui faire admettre que la subordination des profondeurs de sa personnalité à une institution est le prix qu'il doit payer les bienfaits de la civilisation. Cette humanité envahissante, ces irruptions presque insolentes de la plus pure subjectivité, apparaissent, en d'innombrables occasions, inextricablement liées à la civilisation. Extraordinaire est l'aisance avec laquelle les Russes ignorent, dans leurs relations personnelles, les barrières institutionnelles qui séparent l'homme de l'homme, ce qui ne va pas d'ailleurs sans une certaine irresponsabilité individuelle qu'il ne faut pas confondre avec l'insincérité. Loin d'être un phénomène isolé, le renoncement de Tolstoï a plutôt été un symbole de l'indifférence, profondément ancrée dans l'esprit du Russe, pour les institutions et les valeurs importées par la civilisation. Spirituellement, il est facile à un Russe de réduire à néant tout ce qui incarne l'esprit institutionnel : ses fidélités véritables sont ailleurs. Il est naturel que l'intérêt que témoigne le Russe à l'humanité en soi apparaisse plus nettement dans le domaine de l'art, où l'expression de la subjectivité est libre de toute entrave. Chez Tolstoï, chez Dostoïevski, chez Tourgueniev, chez Gorki, chez Tchekhov, la personnalité se déchaîne et se livre sans frein à ces instants morbides où elle joue avec le crime, donne libre cours à ses dépressions et à ses apathies comme à ses enthousiasmes idéalistes et généreux. Comme ils sont nombreux, dans la littérature russe, les héros qui jettent sur la vie un regard incrédule et désemparé : « Quoi ? ce que vous appelez civilisation, est-ce là ce qui tient lieu de vie ? » demandent-ils des milliers et des milliers de fois. L'esprit russe éprouve aussi un grand plaisir à se démasquer dans la musique ; il se complaît dans les cris, et les gestes de l'homme comme tel. Il nous parle à travers les rudes accents d'un Moussorgski comme à travers les

désespoirs presque intolérables d'un Tchaïkovski. Il est difficile de déceler dans les grands courants de l'art russe la moindre trace de cette gangrène sèche qu'est le formalisme ; à chaque instant nous attendons qu'un éclat, un cri humain s'échappent à travers les barreaux.

J'ai renoncé à établir un parallèle entre l'esprit de la civilisation française et celui de la civilisation russe, entre la culture française et la culture russe. Les comparaisons exactes obligent à accentuer les contrastes. Je me suis borné à suggérer qu'il existait, sous les éléments de la civilisation, dont l'étude est le domaine réservé des ethnologues et des historiens des cultures, une culture dont l'interprétation exacte, hérissée de difficultés, est souvent laissée au soin des hommes de lettres.

Je m'appuierai sur les deux derniers sens du mot culture pour définir ce que j'entends par « culture authentique », ce prétendant au trône dont nous devons examiner les titres de noblesse. Nous admettons que la culture désigne le moule caractéristique d'une civilisation nationale ; nous empruntons d'autre part à la deuxième conception, qui définit la culture comme un type traditionnel de raffinement individuel, la notion d'idéal. Il va sans dire que mon intention n'est pas du tout de plaider la cause d'un type particulier de culture. Il serait absurde de glorifier ou de blâmer l'une des conditions fondamentales de notre civilisation, comme de glorifier ou de blâmer l'un des fils qui tissent la trame de son génie. Ces conditions, ces fils, doivent être acceptés comme des données de base. S'ils peuvent se modifier lentement, comme tout ce qui touche à l'histoire de l'homme, le bouleversement radical des fondements n'est pas une condition nécessaire à la production d'une culture authentique, si violents que soient les réajustements qui peuvent se produire dans les rapports. En d'autres termes, une culture authentique est parfaitement concevable dans tous les types et à tous les degrés de civilisation, dans le moule de n'importe quel génie national. Elle peut aussi bien se présenter sous le visage d'une société polygamique musulmane, d'une société indienne non agricole, que d'une société de type occidental. Inversement, l'apparition de ce que nous pouvons appeler, par opposition, la culture inauthentique, n'est pas liée à des conditions générales d'ignorance et d'obscurantisme ; on peut aussi la rencontrer dans des siècles éclairés.

Il n'est pas nécessaire que la culture authentique soit supérieure ou inférieure ; il suffit qu'elle soit harmonieuse, équilibrée et qu'elle vive en parfaite adéquation avec elle-même. Elle est l'expression d'une vision du monde, richement différenciée, et pourtant cohérente et unifiée ; chez elle, tous les éléments de la civilisation ont une signification l'un par rapport à l'autre. Dans sa forme la plus pure, c'est une culture dont tous les traits sont animés d'un sens et dont aucune des parties essentielles au fonctionnement ne provoque un sentiment d'efforts mal employés, de frustration ou de contrainte. Il ne s'agit pas d'un être hybride, fait de pièces et de morceaux où les consciences, étroitement compartimentées, s'abstiendraient de converger en une synthèse harmonieuse. Si cette culture ne peut se passer d'esclaves, elle admet franchement l'esclavage ; si elle l'abhore, elle recherche une nouvelle combinaison des forces économiques qui permette de s'en passer. Si elle fait profession, dans ses principes éthiques déclarés, d'une opposition intransigeante à l'esclavage, ce n'est pas pour introduire une autre forme d'esclavage dans certains secteurs de la production industrielle. Si elle se construit des temples magnifiques, c'est parce qu'elle éprouve la nécessité de représenter symboliquement, dans la pierre la plus belle, un élan religieux, vital et profond. Si elle a décidé de se libérer des formes institutionnelles de la religion, elle est aussi prête à détruire les temples qui les incarnaient. Elle ne paraît pas décontenancée quand on fait directement appel à sa conscience religieuse, pas plus qu'elle ne cherche à se donner bonne conscience en faisant le don furtif

de quelques dollars à une mission africaine. Elle évite d'encombrer l'esprit de ses enfants de détails dont elle sait qu'ils ne leur seront, à eux comme à son développement futur, d'aucune utilité. Elle n'admet pas non plus mille autres petites distorsions dont regorge l'Amérique d'aujourd'hui. Il serait excessif d'affirmer que les exemples les plus purs de culture authentique que nous connaissons aient eux-mêmes été exempts de contradictions et aient totalement échappé à cette gangrène qu'est l'habitude sociale dévitalisée. Il reste que les grandes cultures, celles dont nous sentons instinctivement qu'elles ont été des organismes sains, comme la culture athénienne à l'âge de Périclès et, encore que dans une moindre mesure, l'Angleterre de l'époque élisabéthaine, ont au moins tendu vers cette harmonie.

Il est clair que cet idéal d'authenticité n'est pas nécessairement lié à ce que nous appelons l'efficacité. Une société peut être admirablement efficace, c'est-à-dire que toutes ses activités peuvent être rationnellement organisées en fonction d'objectifs dont la réalisation est indispensable à la société dans son ensemble, elle peut ne pas supporter les gaspillages d'énergie, sans que sa culture soit pour autant authentique. Il ne suffit pas que les fins attribuées aux activités satisfassent les besoins de la société, ni que chacun des membres de la communauté ait le sentiment diffus de participer à sa manière au bon fonctionnement de la société. Tout cela est important, mais une culture authentique refuse de considérer l'individu comme un simple rouage, comme une entité dont la seule *raison d'être*¹ serait la soumission à des fins collectives dont il ne serait pas conscient ou qui n'entretenaient que des rapports lointains avec ses propres intérêts et ses propres aspirations. Les activités principales d'un individu doivent satisfaire directement ses exigences affectives et créatrices ; elles doivent toujours être plus que les simples moyens d'atteindre une fin. La grande illusion culturelle de notre civilisation industrielle est d'avoir asservi les machines à notre usage sans réussir à éviter l'asservissement de la plus grande partie de l'humanité à ses machines. La standardiste qui passe le plus clair de son temps au service d'une technique routinière dont le rendement peut être élevé, mais dont l'exercice ne répond à aucune des aspirations de son esprit, consent un effroyable sacrifice à la civilisation. En tant que solution apportée au problème de la culture, c'est un échec, car, plus elle s'y ennuie, plus riches sont ses dons naturels. Je crains qu'il en soit de la standardiste comme de la plupart d'entre nous, esclaves condamnés à alimenter des feux qui brûlent pour des démons que nous anéantirions, s'ils ne se présentaient à nous sous des visages de bienfaiteurs. L'Indien américain qui résout le problème économique à l'aide d'une foëne à saumon et d'un collet à lapins agit à un niveau plus bas de civilisation mais fournit aux questions que pose inéluctablement la culture en matière d'économie une solution incomparablement supérieure à celle de la standardiste. Il n'est pas question ici d'utilité immédiate, d'efficacité directe, d'effort économique ; il ne s'agit pas non plus de s'émouvoir en regrettant la disparition de l'« état de nature ». Pêcher le saumon à la foëne représente, d'un point de vue culturel, un type d'activité supérieur aux opérations de la standardiste, parce qu'il ne provoque, normalement, aucune frustration intellectuelle chez celui qui le pratique, aucun sentiment d'aliénation des exigences tyranniques et partielles ; ce travail s'intègre naturellement aux autres activités de la communauté indienne, au lieu de se dresser comme l'îlot désert d'un effort économique isolé au beau milieu de la vie. Une culture authentique ne peut se définir mécaniquement comme la somme des objectifs désirables dans l'abstrait. Il faut la considérer comme une plante robuste, en pleine maturité, dont les feuilles et les rameaux les plus infimes sont organiquement et profondément irrigués par la sève. Cette métaphore végétale ne vaut pas pour le seul groupe ; elle s'applique aussi bien à l'indi-

¹ En français dans le texte.

vidu. Une culture qui ne s'édifie pas à partir des aspirations et des intérêts fondamentaux de ceux qui l'incarnent, celle qui subordonne l'individu à des fins générales est une culture externe. L'adjectif « externe », employé si souvent et si spontanément pour désigner cette sorte de culture, convient parfaitement. La culture authentique, elle, est interne ; elle s'édifie à partir de l'individu.

Nous avons déjà vu qu'il n'existait pas de corrélation nécessaire entre le développement d'une civilisation et l'authenticité de la culture qui en constituait l'essence spirituelle. Ce point mérite d'être explicité. Par développement de la civilisation, on entend, le raffinement (*sophistication*) sans cesse croissant de notre société et de nos conditions d'existence. Ce raffinement progressif est le résultat inévitable et cumulatif de la différenciation de l'expérience sociale et de la complication croissante des innombrables types d'organisation que nous connaissons ; il provient surtout de la connaissance toujours accrue de notre environnement naturel et, par voie de conséquence, de la maîtrise que nous exerçons, à des fins économiques, sur les ressources que la nature met à notre disposition en même temps qu'elle nous les dissimule. C'est principalement la force cumulative de ce raffinement qui nous inspire le fameux « sens du progrès ». Perchés sur la terrasse d'un immeuble commercial dépassant de vingt ou trente étages ceux dont ont jamais rêvé nos ancêtres, nous avons le sentiment que nous nous élevons dans l'univers. Parce que nous projetons nos corps à travers l'espace à des vitesses sans cesse accélérées, nous avons l'impression que nous progressons. Par raffinement, je n'entends pas seulement l'avance intellectuelle et technique, mais la plupart des efforts qui tendent à promouvoir une existence plus hygiénique, plus saine et, dans une large mesure, plus humaine. C'est une excellente chose d'avoir les mains immaculées, d'éliminer la variole et d'administrer des anesthésiques. Notre raffinement croissant, le souci sans cesse accru de nous soumettre aux injonctions du sens commun rendent ces efforts impératifs. Ce serait témoigner d'un obscurantisme insensé que de vouloir arrêter leur progrès. Mais il n'est pas d'illusion plus bizarre que celle que nous partageons à peu près tous et qui consiste à se prévaloir de la spécialisation et de la précision toujours plus grandes de notre technologie, des perfectionnements inouïs que la science apporte à la technique, pour en tirer la conclusion que nous avons nécessairement atteint un degré analogue dans l'approfondissement et l'adéquation de notre culture et dans l'harmonie fondamentale de notre vie. Tout se passe comme si nous pensions que le résultat d'un calcul numérique complexe comportant des nombres de sept ou huit chiffres devrait lui-même nécessairement comporter le même nombre de chiffres. Et pourtant nous savons bien qu'un million multiplié par zéro donne le même résultat que un multiplié par zéro, c'est-à-dire zéro. En vérité, ce raffinement auquel nous nous référons implicitement quand nous parlons de « progrès de la civilisation » est, au fond, un concept purement quantitatif, qui définit les conditions extérieures de l'expansion ou de la décadence d'une culture. Nous sommes fondés à croire au progrès de la civilisation. Mais, c'est une erreur d'affirmer que la conservation ou même la progression de la culture est fonction du progrès technique. A lire les ethnologues ou les historiens des cultures, on a la preuve que des sommets de culture ont fréquemment coïncidé avec un bas niveau de développement, et qu'inversement des abîmes culturels se sont creusés au sein des sociétés les plus hautement développées. Si la civilisation avance dans son ensemble d'une manière continue, la culture est animée de mouvements contradictoires.

Tout changement modifiant profondément le cours de la civilisation, en particulier tout changement intervenant dans le support économique, s'accompagne d'un bouleversement et d'un réajustement des valeurs culturelles. Mais, entraînés par la force d'inertie des modèles

culturels anciens, des types traditionnels de réaction parviennent à se maintenir. Ce mésajustement des réactions traditionnelles aux conditions nouvelles s'accompagne d'un certain malaise que les individus les plus conscients peuvent éprouver comme une insuffisance fondamentale de la culture. Ce mésajustement réussit parfois à se corriger de lui-même assez rapidement, mais il arrive qu'il persiste pendant plusieurs générations, comme c'est le cas en Amérique, où un état chronique de mésajustement culturel a, depuis très longtemps, réduit une grande partie de notre vie, pourtant si raffinée, à un rôle d'appendice vestigial dépourvu de toute fonction. Il est en général plus facile à une culture de demeurer authentique à un faible niveau de civilisation ; parce que la différenciation des fonctions sociales et économiques y est moindre, l'individu risque moins de n'être qu'un fragment insignifiant de l'organisme social. Comment tirer parti des bienfaits indiscutables d'une forte différenciation des fonctions tout en conservant à l'individu son rôle de noyau générateur de valeurs culturelles, telle est la question capitale et difficile qui se pose à toute civilisation dont l'organisation devient rapidement plus complexe. Nous sommes loin de l'avoir résolue en Amérique. En réalité, il est vraisemblable que seule une infime minorité a pris conscience du problème. Toujours est-il que l'une des raisons du mécontentement ouvrier international plonge ses racines dans la prise de conscience plus ou moins diffuse que la forme actuelle des sociétés industrielles est un échec culturel.

C'est, sans doute, l'ethnologue, sensibilisé par l'étude des civilisations indigènes, qui est le plus conscient de ce problème et le plus frappé par la vitalité dont font si souvent preuve les cultures des sociétés les moins développées. Il ne peut qu'admirer l'insertion harmonieuse des indiens nord-américains dans la civilisation de leur tribu, la solidarité des liens qui unissent chacune des activités économique, sociale, religieuse et esthétique à un tout signifiant dont l'individu est loin d'être un élément passif ; mais, surtout, le rôle déterminant que l'individu joue dans le système culturel, en lui imprimant une forme ou parfois même en le créant. Lorsque s'altère l'intégrité politique de la tribu au contact des Blancs et que les valeurs de la culture traditionnelle ne jouissent plus de l'atmosphère nécessaire à leur respiration, l'Indien, désemparé, se trouve en proie à un grand vide. Même s'il réussit à composer de manière satisfaisante avec son nouvel environnement (en devenant ce que les esprits bien intentionnés appellent un évolué), il est naturellement porté à conserver le souvenir douloureux d'un paradis perdu, vague, mais irremplaçable, la nostalgie d'un état d'âme qu'il serait bien en peine de définir, mais dont il sait qu'il lui assurait un courage et une joie que la prospérité d'aujourd'hui ne lui a jamais fait recouvrer tout à fait. Il a été expulsé de la chaleur confortable d'une culture et se retrouve exposé au vent froid d'une existence parcellaire. Ce qui est triste dans la disparition des Indiens, ce n'est pas l'épuisement d'un grand nombre sous les coups de la maladie, ce n'est même pas le mépris qui leur est trop souvent témoigné lorsqu'ils vivent dans une réserve ; c'est plutôt l'évanouissement de cultures qui pour s'être édifiées sur des matériaux grossiers, n'en étaient pas moins authentiques. Nous n'avons pas le droit d'exiger des niveaux supérieurs de développement qu'ils conservent à l'individu sa polyvalence, mais nous pouvons très bien demander qu'à titre de compensation l'individu puisse réclamer que la valeur culturelle des fonctions laissées à sa charge soit accentuée, et leur signification spirituelle amplifiée. Si on le lui refuse, il faut admettre qu'on le condamne à régresser. C'est dans le domaine économique que les limites imposées aux activités individuelles sont le plus restrictives. Il est par conséquent impératif, si l'on veut que l'individu conserve intacte sa valeur d'être cultivé, qu'il trouve des compensations dans les domaines non économiques et non utilitaires - sociaux, religieux, esthétiques, scientifiques. Cette idée de compensation

nous conduit à examiner un point capital, celui des fins immédiates et des fins à terme de l'effort humain.

En tant que pur organisme, la seule fonction de l'homme est d'exister, c'est-à-dire de veiller à sa conservation et à la propagation de son espèce. Se procurer à lui-même et à ceux qui dépendent de lui des aliments, un abri et des vêtements constitue le but immédiat de son effort. Il existe des civilisations, comme celle des Eskimo, où la plus grande partie de l'énergie humaine est consacrée à satisfaire ces fins immédiates ; ici, la plupart des activités contribuent, directement ou indirectement, à rechercher et à préparer la nourriture et les matériaux nécessaires à la fabrication des abris et à la confection des vêtements. Et cependant il n'est aucune civilisation qui ne consacre au moins une partie des énergies dont elle dispose à la poursuite des fins éloignées, bien qu'en général des rationalisations fassent croire que la poursuite de ces fins éloignées n'est qu'un moyen d'atteindre les fins immédiates : un rite magique, par exemple, qui semble, d'un point de vue psychologique, libérer et extérioriser des forces affectives et esthétiques puissantes, vise presque toujours à des fins basement utilitaires, comme la capture du lapin ou la guérison du malade. En fait, il est très peu de sociétés « primitives » qui ne consomment une fraction importante de leurs énergies dans la recherche de ces fins éloignées ; encore demeure-t-il exact que ces fins éloignées sont la plupart du temps, fonctionnellement ou pseudo-fonctionnellement, liées aux fins immédiates. A ces faibles niveaux de développement, l'art pour l'art peut être un fait psychologique ; il n'est jamais un fait culturel.

A notre niveau de civilisation, au contraire, un net clivage tend à séparer les fins immédiates des fins éloignées ; ces dernières se présentent comme une évasion où se réfugie l'esprit fatigué de poursuivre les fins immédiates. Le cloisonnement entre ces deux catégories de fins n'est jamais absolument étanche ; il ne peut d'ailleurs jamais l'être ; il suffit de remarquer qu'il existe un net mouvement de répulsion entre les deux. Rien n'est plus facile que d'illustrer cette répulsion par des exemples tirés de notre expérience quotidienne. Alors qu'au sein des sociétés les plus primitives la danse est volontiers une activité rituelle associée, au moins extérieurement, à des desseins d'ordre économique, elle est chez nous une activité dont le propos unique et déclaré est de nous procurer du plaisir ; non contente de se distinguer nettement de la sphère des fins immédiates, elle adopte à son égard une attitude d'hostilité. Dans une société primitive, il est naturel que le grand chef danse, c'est même souvent pour lui une manière d'exercer un privilège dont il a l'apanage. Chez nous au contraire le chef d'entreprise ou bien refuse purement et simplement de danser, ou bien il danse, mais il fait bien sentir que, ce faisant, il accorde du bout des doigts une concession à la tyrannie de la coutume sociale. D'un autre côté, le danseur d'un ballet russe a sublimé la danse en en faisant un instrument exquis, à même d'exprimer les traits les plus subtils de sa subjectivité ; il a réussi à s'assurer une compensation culturelle égale et même supérieure aux pouvoirs auxquels il a renoncé dans le domaine des fins immédiates. Le chef d'entreprise fait partie de cette catégorie relativement restreinte qui a hérité sous une forme complexe du sentiment de posséder les moyens d'atteindre les fins immédiates ; ce sentiment appartient de droit à la culture de l'homme primitif ; le danseur de ballet, lui, a sauvé et amplifié le sentiment d'une participation spontanée et créatrice à l'univers des fins lointaines, sentiment qui appartient aussi de droit à la culture de l'homme primitif. Chacun d'entre eux a, pour son propre compte, sauvé une épave différente d'une culture submergée.

La psychologie des fins directes et des fins indirectes se modifie progressivement ; ces modifications sont loin d'être achevées aux niveaux supérieurs de civilisation. Les fins immédiates continuent d'exercer leur empire tyrannique sur nos existences mais, à mesure que nos esprits s'enrichissent et nourrissent une passion de plus en plus effrénée pour des formes d'existence plus subtiles, une attitude apparaît qui ne se satisfait plus de résoudre les problèmes quotidiens immédiats. En d'autres termes, les fins immédiates cessent d'être éprouvées comme des fins essentielles et deviennent graduellement des moyens nécessaires (mais seulement des moyens) pour atteindre des fins plus lointaines. A leur tour, ces fins lointaines ne sont plus considérées comme des activités purement accidentelles servant d'exutoire au trop-plein d'une énergie presque exclusivement consacrée à poursuivre des fins immédiates, mais deviennent les fins essentielles de l'activité humaine. Qu'une civilisation supérieure choisisse l'art, la science et la religion pour exprimer le plus parfaitement son esprit ou sa culture est un signe de ce changement d'attitude. La transformation des fins, telle que nous l'avons brièvement esquissée, est loin d'être un fait accompli ; il s'agit plutôt d'un mouvement diffus dans l'histoire des valeurs, de l'expression d'un désir propre aux membres les plus conscients de notre culture. Certains tempéraments sont instinctivement poussés à devancer le mouvement, d'autres se laissent distancer.

La transformation des fins est d'une importance culturelle considérable ; elle agit comme une force décisive dans la conservation de la culture, aux niveaux où l'individu est condamné à remplir des fonctions économiques parcellaires. Tant que l'individu ne perd pas de vue les biens suprêmes, il est capable de s'insérer dans le patrimoine culturel de son peuple. A l'heure où les biens suprêmes sont dans une si large mesure passés du domaine des fins immédiates à celui des fins éloignées, c'est une nécessité culturelle, pour tous ceux qui ne désirent pas passer pour des déshérités, de participer à la poursuite de ces fins éloignées. Il n'est place pour aucune harmonie, aucune profondeur, aucune culture dans la vie de ceux dont l'activité s'inscrit presque exclusivement dans la sphère des fins immédiates ; *a fortiori*, quand les travaux exigés dans ce domaine sont si parcellaires qu'ils en perdent tout intérêt et toute signification. C'est ici la plaisanterie la plus sinistre de la civilisation américaine. Privés de tout si ce n'est d'un lot insignifiant et culturellement nul, destiné à satisfaire les besoins immédiats de l'humanité, l'immense majorité d'entre nous sommes de surcroît privés des occasions et des stimulations qui nous inciteraient à participer à la production des biens non utilitaires. Bêtes de trait, pendant une partie de la journée, nous consommons passivement, le reste du temps, des marchandises qui ne portent pas la moindre trace de notre personnalité. En un mot, nos esprits souffrent de faim chronique.

L'individu cultive et le groupe culturel

Au niveau des concepts, il n'existe pas de véritable opposition entre la culture d'un groupe et la culture d'un individu. Une culture nationale vigoureuse n'est jamais un héritage passivement accepté du passé ; elle réclame, au contraire, la participation créatrice des membres de la communauté ; autrement dit, elle implique l'existence d'individus cultivés. Quand des valeurs uniformes se perpétuent, sans être constamment remaniées par des individus soucieux d'imprimer leur marque aux formes qu'ils reçoivent de leurs ancêtres, s'instaure le régime des stéréotypes. L'individu est condamné à une situation marginale et la culture devient plus une manière qu'un style de vie ; elle cesse d'être authentique. Il est exact aussi qu'un individu sans héritage culturel à perpétuer est réduit à l'impuissance. Il est incapable, à lui seul, en ne comptant que sur ses ressources intellectuelles et ses forces personnelles, de tisser

une trame culturelle résistante et vivante. Créer, c'est plier une forme à son désir et non pas la fabriquer de toutes pièces. Si celui qui transmet passivement une tradition culturelle se borne à nous léguer une manière, une coquille autrefois habitée par la vie, le créateur, opérant à partir de déchets culturels, ne nous lègue guère plus qu'un geste, ou un cri, la promesse stridente d'une vision suscitée par nos propres désirs.

Une idée bizarre, mais assez répandue, veut que les « pays neufs » soient des terrains propices à la formation d'une culture vigoureuse. On entend par « pays neuf » une structure ancienne transplantée sur un terrain prive de racines historiques. Il serait étonnant que, transplantée sur un sol sablonneux et peu profond, une plante qui fleurissait sur un terreau gras et noir acquière brutalement une nouvelle vitalité. Les métaphores en général sont dangeet de surcroît ne prouvent rien, mais en l'espèce, l'expérience prouve la pertinence de celle-ci. En vérité, il n'est pas plus fragile, plus externe, plus enclin à imiter sans vergogne que les cultures des « pays neufs », qui sont aussi les moins vigoureuses et les plus malheureuses. Si l'environnement de ces cultures transplantées est nouveau, les cultures elles-mêmes sont anciennes ; elles ont atteint Page critique ou leur développement s'arrête. Si les signes d'une culture authentique commencent tardivement à percer çà et là, en Amérique, ce n'est pas que l'Amérique soit encore un pays neuf ; c'est plutôt que l'Amérique en est au stade de la maturité, et qu'elle commence à se sentir un peu vieille. Dans un pays authentiquement neuf, le souci de satisfaire les besoins immédiats réduit presque à néant la créativité dans le domaine des fins éloignées. La culture se rabougrit, le vieux stock des biens culturels immatériels se survit quelque temps mais, à force de n'être ni remanié, ni vivifié, il se vide progressivement de sa substance ; il finit par être si irrémédiablement mal ajusté à son environnement économique et social que les esprits les plus conscients cherchent à rompre avec lui et à repartir à neuf, en reconnaissant franchement les nouvelles conditions de leur environnement. Immanquablement, ces nouveaux départs sont grossiers, ils sont longs à produire les fruits d'une culture authentique.

Il n'y a pas lieu de s'étonner si la personnalité exerce sur la culture son influence la plus subtile et la plus décisive, si les révoltes les plus fécondes se produisent dans les lieux soumis depuis longtemps et d'une manière ininterrompue à l'action d'un riche courant de culture. Loin d'étouffer dans une atmosphère qui ne cesse de se perpétuer, l'esprit créateur en tire l'appui et la vigueur nécessaires à son propre épanouissement ; s'il est assez fort, il peut se mouvoir librement au sein de cette atmosphère même, sans se départir d'un équilibre que les timides iconoclastes des cultures embryonnaires auraient peine à concevoir. Il est impossible d'expliquer autrement l'histoire de la culture européenne d'aujourd'hui. Seul un terrain mûr et richement différencié pouvait produire l'iconoclasme et les visions d'un Anatole France, d'un Nietzsche, d'un Ibsen, d'un Tolstoï. En Amérique, en tous les cas dans l'Amérique d'hier, ces iconoclastes et ces visions auraient été étouffés au berceau ; à supposer qu'ils aient pu trouver l'air nécessaire à leur respiration, ils seraient demeurés à un stade embryonnaire et auraient été voués à un isolement cruel et tragique. L'assimilation de l'idéal cultive par l'individu ne peut être organique et vigoureuse que sur le terrain d'une culture collective authentique ; or la culture d'une communauté ne peut être authentique que si elle est soumise aux transformations énergiques qu'exercent sur elles des personnalités à la fois robustes et saturées des valeurs culturelles de leur époque et de leur pays. Le type supérieur de culture est ainsi étroitement pris dans le réseau d'une chaîne sans fin, forgée au prix d'un labeur pénible et prolongé. Une telle culture échappe aux deux extrêmes de la culture « externe » : la culture externe par abondance qui accable l'individu, et la culture externe par indigence.

La première est la décadence alexandrine, où l'individu n'existe plus ; la seconde, l'immaturation doublée de la décadence d'une culture déracinée, où l'individu n'existe pas encore. Ces deux types d'extériorité (*externality*) peuvent cohabiter dans la même culture, et même dans la même personne. Il n'est pas rare de trouver en Amérique des individus qui ont greffé sur une culture indigente et purement utilitaire une tradition culturelle qui emprunte sa grâce à un passé déjà momifié. On se doute que ce mélange disparate est le signe distinctif de certains cercles.

Examinons de plus près la place réservée à l'individu dans une culture moderne et élaborée. J'ai maintes fois indiqué qu'une culture authentique est celle qui assure à ceux qui l'incarnent un sentiment de contentement intérieur, et la conscience d'une maîtrise spirituelle. Aux niveaux les plus élevés de civilisation, ce n'est pas, comme nous l'avons vu, de la sphère économique que ce sentiment de domination tire sa substance. Aussi doit-il, plus encore que dans les civilisations primitives, trouver des aliments dans les sphères non économiques de l'activité humaine. L'individu est ainsi conduit, pour peu qu'il se veuille véritablement cultivé, à s'assimiler à une fraction de la gamme étendue des centres d'intérêt non économiques. Selon le point de vue que nous avons adopté dans cette étude, cette assimilation n'est pas seulement un processus accidentel destiné à procurer des avantages immédiats ; elle ne s'effectue pas tant pour elle-même que pour assurer à la personnalité les moyens nécessaires à son épanouissement. Cela signifie pratiquement qu'un individu moyennement doué, faisant Preuve de dons médiocres dans l'expression de ses élans esthétiques, s'il se livre sincèrement, avec ses humbles moyens, à l'exercice de ses propres facultés (en négligeant peut-être tous les autres centres d'intérêts) est *ipso facto* un individu plus cultivé qu'une Personne riche en talents brillants, très au courant de ce qui se fait de mieux en matière de pensée, de sentiment et d'action, qui n'aurait jamais su établir une relation directe entre l'un de ses centres d'intérêt et les aspirations de son moi, les arcanes les plus secrètes et les plus profondes de sa personnalité. En dépit de tout son brio, nous disons d'un tel homme qu'il est « sans relief ». Une personne sans relief ne peut être véritablement cultivée. Elle peut bien entendu être supérieurement cultivée, au sens académique du mot, mais il s'agit là d'autre chose. Je ne prétends pas que la créativité spontanée soit essentielle au développement de la culture individuelle, encore qu'elle soit hautement souhaitable. Il est très possible d'acquérir ce sens de la maîtrise exigée en attachant sa propre personnalité à celle des grands esprits ou des grandes sensibilités que la société reconnaît comme ses créateurs les plus marquants. Mais cela n'est possible que dans la mesure où cet attachement, cette expérience substitutive s'accompagnent d'un effort, d'une tension vers l'actualisation, inséparables de tout effort de création. Il est à craindre cependant que cette discipline intérieure ne soit pas assez souvent exercée. Ce que j'ai appelé l'attachement du moi à un esprit dominant dégénère trop souvent en une douce servitude, en un renoncement facile aux ressources de sa propre personnalité, d'autant plus insidieux qu'il a l'approbation de l'opinion commune. La douce servitude peut même dégénérer plus gravement en vice. Certains d'entre nous qui ne sont pas atteints de cécité totale peuvent discerner chez certains de nos amis, sinon chez nous-mêmes, une complaisance pour les biens esthétiques ou scientifiques rigoureusement comparable à l'abus de boissons alcooliques. L'extinction comme l'immersion de la personnalité sous le flot de la culture sont les signes d'une personnalité débile ; l'une et l'autre sont incompatibles avec la formation de la culture.

Ainsi, dans son aspiration vers la culture, la personnalité individuelle s'attache aux biens culturels accumulés par la société ; elle recherche moins le plaisir passif que procure leur

acquisition que l'effet stimulant qu'ils exercent sur l'épanouissement de la personnalité en l'orientant vers le monde (ou mieux, un monde) de valeurs culturelles. Si académique qu'elle soit, cette orientation est nécessaire, ne serait-ce que pour assurer à la personnalité un *modus vivendi* en harmonie avec la société dans son ensemble.

Il est nécessaire que l'individu assimile une grande partie du passé culturel de la société, beaucoup des sentiments en vigueur chez les siens, s'il ne veut pas que l'expression de sa subjectivité soit atteinte de stérilité sociale. Un ermite de l'esprit peut être authentiquement cultivé, mais il l'est rarement socialement. Affirmer que la culture d'un individu ne peut grandir que sur le riche terrain de la culture d'une communauté ne signifie pas qu'elle doive être à jamais emmaillotée dans les langes de cette culture. Quand la personnalité individuelle est devenue assez vigoureuse pour progresser dans la voie que ses propres lumières suffisent à éclairer, non seulement elle peut, mais elle doit se débarrasser des tuteurs qui l'ont assistée dans sa croissance. Il n'est rien de plus pathétique que l'obstination des esprits de bonne volonté qui postulent à la culture quand ils s'efforcent de maintenir en vie ou de ressusciter des stimuli culturels dont le sens a longtemps survécu au développement de la personnalité. Ainsi, se maintenir en grec ou se remettre au grec est, dans la plupart des cas où la connaissance du grec a cessé d'entretenir un rapport authentique avec les besoins de l'esprit, presque un crime contre l'esprit. Cela revient à introduire le « chien du jardinier »¹ dans son propre cerveau. Si en suivant le chemin trace par ses propres lumières, la personnalité est conduite à mettre en question les valeurs mêmes dont elle s'est nourrie, comme cela est arrivé, encore que sur des modes différents, à Nietzsche et à Tolstoï, elle ne s'est pas pour autant écartée le moins du monde de la culture authentique. Elle peut très bien, au contraire, atteindre par la l'apogée de son développement culturel,

Nietzsche et Tolstoï représentent pourtant des types extrêmes. Il n'y a pas de risque que l'humanité cultivée, dans son ensemble, vienne jamais occuper des positions intellectuelles aussi abruptes et aussi originales. Le vrai danger, comme l'atteste abondamment l'expérience quotidienne, réside plutôt dans la soumission au nivellement qu'exercent impitoyablement l'héritage culturel commun et l'interaction des médiocrités. Ces forces tendront toujours à uniformiser le contenu et l'esprit de la culture ; elles sont même si puissantes qu'elles rendent sans danger les forces centrifuges des personnalités vigoureuses et indépendantes. La caution d'une conformité à la tradition, que les champions de la culture se sentent si souvent tenus d'invoquer, peut être laissée de côté. C'est plutôt la caution contraire, c'est-à-dire la caution d'une conformité à la nature essentielle de sa propre personnalité qui réclame d'être encouragée. Il faut l'encourager car c'est un antidote possible à la monotonie morne et sans relief de l'horizon spirituel, à l'illusion anémique, à la haine de l'émulation, dont nos âmes américaines sont les captives

Il n'est pas de meilleur indice de l'authenticité d'une culture individuelle ou collective que l'attitude qu'elle témoigne à l'égard du passé, de ses institutions et de ses trésors intellectuels et artistiques. L'individu ou la société authentiquement cultivés ne méprisent ni ne rejettent ce passé. S'ils honorent les œuvres du passé, ce n'est pas parce qu'elles sont les perles secrétées par les hasards de l'histoire, ni parce que, hors de notre atteinte, elles doivent être contemplées derrière les vitrines d'un musée. La seule raison pour laquelle les œuvres du pas-

¹ Allusion à un proverbe espagnol : « Le chien du jardinier ne mange pas de laitues et ne les laisse pas manger » (N. d. T.).

sé nous touchent et nous émeuvent encore, c'est que nous y retrouvons l'expression d'un esprit humain affectivement très proche du notre, en dépit de toutes les différences apparentes. Ceci revient presque à dire que le passé n'a d'intérêt culturel que pour autant qu'il est encore présent ou qu'il peut encore être futur. Si paradoxal que cela puisse paraître, l'esprit historique a toujours joué le rôle d'une force anti-culturelle ; il a toujours exercé, dans une certaine mesure et sans jamais le savoir, un effet préventif contre l'exploitation culturelle du passé. « Attention, dit l'esprit historique, ces pensées, ces sentiments que vous désirez si passionnément intégrer à l'étoffe et à la trame de votre propre esprit sont d'un autre temps, d'un autre heu ; ils obéissent à d'autres mobiles. Prenez garde, en vous penchant sur eux, de ne pas projeter l'ombre de votre propre esprit. » Cette sage réserve est excellente quand il s'agit de faire des recherches historiques, mais je doute qu'elle puisse servir efficacement, dans le présent, à l'édification de la culture. Notre connaissance de l'antiquité grecque est beaucoup plus étendue que celles des érudits et des artistes de la Renaissance ; ce serait pourtant folie de prétendre que l'esprit hellénique, que nous ne connaissons que dans ses détails, exerce sur notre vie une action comparable à cette impulsion créatrice que les hommes de la Renaissance ont tirée d'une tradition fragmentaire. Il est difficile de concevoir qu'une renaissance de ce type puisse s'épanouir dans le climat critique d'aujourd'hui. Nous marcherions dans les allées du passé à pas si prudents, nous aurions tellement peur de buter sur un anachronisme que nous finirions, accablés de fatigue, par sombrer dans un profond sommeil, dont seul viendrait nous tirer le fracas insistant du présent. Il se peut qu'au stade de raffinement où nous nous trouvons, cet esprit critique, cette prise de distance, ne soient pas seulement inévitables mais essentiels à la conservation de nos propres individualités. La passe est aujourd'hui plus passé qu'il ne l'a jamais été. Sans doute devons-nous moins que jamais espérer de lui ; ou plutôt borner nos espérances à ce qu'il tienne ses portes grandes ouvertes et nous laisse entrer et piller chez lui tous les fragments que nous choisirons pour orner nos jolies mosaïques. Se peut-il que l'esprit critique de l'historien qui insuffle au passé une existence scientifique soit destiné à le tuer pour que vive la culture ? je dirais plutôt que le mouvement des idées aujourd'hui si rapide, si tourbillonnant, nous empêche d'accéder à une vision culturellement vivante du passé ; aussi l'abandonnons-nous, notre vie durant, telle une glorieuse momie, aux mains des érudits. Et, pendant leur séjour ici-bas, ceux d'entre nous qui voient dans leur culture, non pas une connaissance, non pas un style, mais une vie, ne demanderont pas au passé « Quoi ? » « Quand ? » « Où ? », mais « Comment ? ». Et l'accent de ce « comment » sera modulé en accord avec les besoins spirituels de chacun : tous les esprits seront libres d'adorer, de modifier ou de refuser.

Pour résumer ce que nous avons avancé sur la place réservée à l'individu dans notre théorie de la culture, nous dirons que la recherche de la culture authentique implique deux types de réconciliation. Instinctivement, le moi cherche à dominer. Pour parvenir à ce sentiment de domination qui n'est pas une donnée brute, mais toujours proportionné au degré de raffinement propre à son époque, le moi est forcé de restreindre son champ d'action et de se couler dans un moule. L'extrême différenciation des fonctions que le progrès humain a imposée à l'individu est une menace pour l'esprit : notre seul recours est de nous plier de bonne grâce à ces restrictions imposées à notre activité, tout en les empêchant de rogner exagérément les ailes de l'esprit. C'est là la première réconciliation et la plus importante ; se ménager un univers entier de satisfactions spirituelles à l'intérieur des limites rigides d'une activité économique extraordinairement cloisonnée. Le moi doit se hisser à un point d'où il peut, sinon embrasser dans sa totalité la vie spirituelle de son groupe, du moins capter assez de ses rayons pour en être illuminé et enflammé. Le moi doit aussi apprendre à réconcilier

ses propres aspirations, ses nécessités impérieuses avec la vie spirituelle de la communauté. Il doit consentir à puiser sa force dans la conscience spirituelle de cette communauté, dans son passé, non seulement pour se procurer les aliments nécessaires à sa propre croissance, mais aussi pour pouvoir se développer à l'endroit même où ses forces, quelle qu'en soit l'intensité, animeront de toute leur énergie une vie spirituelle nécessaire aux autres. Toujours est-il qu'en dépit de toutes les réconciliations, le moi est fondé à éprouver son développement comme un développement spirituel, autonome, régi par ses propres lois, ayant sa fin en lui-même, et dont tous les sacrifices et toutes les compensations ne relèvent que de lui seul. La conception qui fait du moi un pur instrument au service de fins collectives - qu'il s'agisse d'un État ou de tout autre organisme social - doit être congédiée, car elle conduit, à la longue, à des aberrations psychologiques, en instaurant l'esclavage de l'esprit. Si concession il y a, c'est au moi de la faire. La liberté d'esprit, quand elle existe, n'est pas une aumône consentie, tantôt avec indifférence, tantôt à contrecœur, par le corps de la société. A l'heure où une philosophie différente des rapports de l'individu au groupe tend à s'instaurer, il est encore plus nécessaire de souligner la primauté spirituelle de l'âme individuelle.

Il est remarquable que dès qu'on parle de culture on mette instinctivement l'accent sur l'art. Ceci vaut aussi bien pour un individu que pour une culture collective. C'est avec réticence que nous disons d'un homme qu'il est cultivé si les valeurs esthétiques ne jouent aucun rôle dans sa vie. De même, lorsque nous voulons saisir l'esprit ou le génie d'une époque disparue ou d'une civilisation exotique, nous nous tournons d'abord et avant tout vers leur art. Une analyse superficielle n'y verrait qu'un signe de l'importance accordée à la beauté et au décorum par la conception académique qui fait de la culture une vie de raffinement modelée par la tradition. Mais une analyse plus fine ne peut se satisfaire de cette interprétation ; les plus hautes manifestations de la culture, la quintessence du génie d'une civilisation s'expriment nécessairement dans l'art, pour la simple raison que l'art est l'expression authentique, dans sa forme parfaite, de l'expérience ; non pas l'expérience telle que l'ordonne logiquement la science, mais l'expérience telle que nous l'offre directement et intuitivement la vie. S'il est vrai que l'essence de la culture repose sur le développement harmonieux du sentiment d'exercer une maîtrise - sentiment instinctivement recherché par toute âme individuelle - il est nécessaire que l'art, création consciente où l'empreinte du moi est la plus spontanée, la moins brouillée par les nécessités extérieures, soit, de toutes les entreprises de l'esprit humain, la plus à même de réfléchir la culture. Confier nos vies, nos intuitions, nos humeurs fugitives à des formes d'expression qui les imposent à l'esprit des autres et nous font vivre une deuxième fois en eux, est la satisfaction spirituelle la plus élevée que nous connaissons, l'insertion la plus harmonieuse d'une individualité dans l'esprit de la civilisation. Si l'expression artistique était réellement parfaite, l'art serait immortel. Mais il n'est pas jusqu'au plus grand art qui ne soit souillé par les scories de la convention, par la préciosité de son temps. A mesure que les modes changent, nous sentons que la spontanéité de l'expression d'une oeuvre d'art est progressivement altérée par quelque chose de fixe et d'étranger. Jusqu'au moment où elle finit par tomber dans l'oubli. Tant que l'art est en vie, il appartient à la culture ; quand il commence à être gagné par la rigidité cadavérique, il n'intéresse plus que les historiens de la civilisation. Ainsi toute évaluation artistique (et par conséquent toute production artistique) a deux visages. Il est malheureux que le visage tourné vers la civilisation soit si souvent confondu avec celui qui est fixé sur la culture.

Géographie de la culture

On a souvent remarqué que la culture atteignait ses plus hauts sommets dans des groupes relativement restreints et autonomes. En fait, il est probable que seuls des groupes restreints, des groupes dont les membres sont liés entre eux par des rapports spirituels directs et intenses, ont connu des cultures authentiques. Enrichi par l'héritage culturel commun qui nourrit tous les esprits, ce contact direct est vivifié et fécondé par mille sentiments, mille idées, tacitement vécus, qui luisent à l'arrière-plan. Athènes, à l'âge de Périclès, Rome sous Auguste, les cités italiennes indépendantes à la fin du Moyen Âge, Londres au temps d'Elizabeth, Paris au cours des trois derniers siècles, sont des exemples de ces groupes restreints, culturellement autonomes. On parle souvent de ces groupes et de leurs cultures comme s'ils représentaient des groupes et des cultures vastes et étendues. Cette étrange assimilation est un paralogisme du type *pars pro toto*. Il est par exemple surprenant que ce qu'on appelle « l'histoire de la littérature française » soit en fait l'histoire de l'activité littéraire parisienne. Il est vrai qu'une culture étroitement localisée peut étendre son influence bien au-delà de ses limites propres, et le phénomène n'est pas rare. Il arrive même qu'elle s'impose à une nation tout entière ou à un vaste empire. Mais cette diffusion n'est possible qu'au prix d'une dilution progressive de l'esprit de la culture ; à mesure qu'elle s'éloigne de son foyer originel, elle dégénère en un système d'attitudes imitatives. Si nous avons une conscience plus aiguë des conséquences qu'entraînent l'extension ou l'imposition accélérées d'une culture, si nous savions que le prix de sa conquête est l'écrasement de pousses autonomes plus saines, nous serions moins enclins à nous réjouir de ces tendances à l'uniformisation, et moins tentés de les regarder comme des progrès. Une culture peut être promue à l'existence *ex nihilo*, mais son évincement par une autre, fût-elle supérieure, n'est pas un bienfait culturel. Que cette opération s'accompagne ou non d'un profit politique nous est indifférent. C'est pourquoi le propos délibéré d'imposer directement et rapidement une culture est, quels que soient les sentiments qui justifient l'opération, une insulte à l'esprit humain. Quand une telle entreprise n'est plus soutenue par la bonne volonté, mais par la barbarie militaire, elle devient le crime le plus grave qu'on puisse jamais perpétrer contre l'esprit humain : c'est la négation même de la culture.

S'ensuit-il que nous devons résolument tourner le dos à toutes les forces internationalistes et végéter pour toujours au sein de nos nationalismes ? Nous nous trouvons ici en présence de l'illusion si répandue qui fait de l'internationalisme un obstacle au développement intensif des cultures autonomes. Cette illusion procède d'une impuissance à comprendre que l'internationalisme, le nationalisme et le régionalisme ne sont que des formes dont les contenus peuvent varier à l'infini. Il est vain de parler d'internationalisme tant qu'on ignore les domaines où nous pourrions être internationalistes. Nous sommes malheureusement si obsédés par l'idée que toutes les formes de groupement humain sont subordonnées à l'État et que tous les types d'activités s'inscrivent dans des frontières politiques que l'idée d'une culture autonome au niveau régional ou étroitement national est pour nous difficilement conciliable avec une souveraineté de l'État qui serait purement politique et un internationalisme économique et politique.

Personne ne peut prévoir à coup sûr l'issue des conflits qui agitent le monde contemporain. Il est possible qu'ils exaspèrent les animosités politico-nationales au lieu de les apaiser et renforcent ainsi le prestige de l'État. Mais ce résultat déplorable ne peut pas être

autre chose qu'une étape provisoire. Même aujourd'hui il est clair que la guerre a, dans bien des domaines, ouvert la voie à un internationalisme économique et, par voie de conséquence, à un internationalisme semi-politique. Toutes les sphères d'activité liées à la satisfaction des besoins immédiats, qui, nous l'avons vu, ne sont que des moyens, deviendront petit à petit des fonctions internationales. Quelles que soient les formes précises que se donneront les processus d'internationalisation, ils ne feront au fond que réfléchir cette impatience croissante qu'éprouve l'esprit humain à l'égard de la poursuite des fins immédiates. Les problèmes supra-nationaux, comme la distribution des produits économiques, le transport des marchandises, le contrôle des voies de communication, le système monétaire et de nombreux autres doivent, un jour ou l'autre, passer aux mains d'organismes internationaux, pour la simple raison que les hommes n'accorderont pas éternellement leur confiance à des administrations qui n'ont plus de raison d'être nationales, puisque leurs fonctions ont atteint des dimensions internationales. A mesure que la portée internationale de ces activités sera plus clairement perçue, la fatuité que nous tirons aujourd'hui du prestige national dans la sphère économique révélera son vrai visage, celui d'une absurdité.

Tout ceci intéresse de très près le développement futur de la culture. Tant que l'on voit dans la culture l'apanage ornemental d'unités politiques étendues, il est plausible de soutenir que sa conservation est liée au maintien du prestige de ces unités. Mais la culture authentique n'est concevable que sur la base d'une conscience spirituelle hautement individualisée ; elle perd en vigueur et en subtilité quand on la dissémine misérablement sur une étendue interminable ; elle n'est guère disposée, à ses plus hauts sommets, à se laisser enchaîner par des liens économiques et politiques. Une culture internationale généralisée est aujourd'hui à peine concevable. L'unité politico-nationale tend à s'arroger la culture et, jusqu'à un certain point, elle y réussit ; mais c'est toujours au prix de l'appauvrissement culturel de vastes portions de son territoire. Si l'intégrité économique et politique des grandes unités que régissent les États se trouve progressivement minée par le développement des fonctions internationales, leur raison d'être culturelle doit aussi s'affaiblir. Il faut donc que la culture noue des liens toujours plus étroits avec des unités sociales et politiques assez restreintes pour pouvoir s'assimiler les forces individuelles qui lui sont comme un souffle vital. Menacé à la fois par l'intégration des forces économiques et politiques à une souveraineté mondiale et par l'éclatement de nos unités culturelles trop lourdes en des unités plus petites, animées d'un souffle viril et individuel, le mythe de l'État et de sa souveraineté absolue devrait s'estomper dans un futur indéterminé. L'État politique d'aujourd'hui a plus d'une fois été jugé et condamné. Nos unités nationales et politiques sont trop petites pour demeurer en paix, mais trop grandes pour assurer la sécurité ; trop petites pour apporter une solution rationnelle aux grands problèmes que pose la satisfaction des besoins immédiats ; mais trop grandes pour assouvir pleinement les besoins supérieurs, c'est-à-dire les besoins culturels.

C'est dans le Nouveau Monde plus encore que dans aucune autre partie du globe, qu'apparaît l'insuffisance d'une culture géographiquement très étendue, mais superficielle et faiblement individualisée. Il est déprimant de trouver, jusque dans leurs détails les plus infimes, les mêmes manifestations culturelles, matérielles aussi bien que spirituelles, à New York, à Chicago et à San Francisco. C'est la preuve que la culture elle-même est peu profonde ; la propension à l'imitation n'est guère rassurante. Quand bien même on ne distinguerait aucun chemin qui permettrait d'échapper à ce marais culturel sans relief, qu'il faudrait encore refuser de se dorer au soleil de l'autosatisfaction. Nous ne pouvons que gagner à sonder les profondeurs de nos cœurs, et à chercher ce dont ils ont besoin. Peu importe que nous exagé-

rions notre faiblesse ; mieux vaut se mortifier que se glorifier. Nous avons pris l'habitude de tirer orgueil de résultats purement quantitatifs, davantage dus à une situation naturelle favorable et à un ensemble de conditions économiques propices qu'à l'une de nos qualités personnelles.

Nos victoires ont été brillantes, mais trop souvent stériles d'un point de vue culturel. L'habitude de jouer avec des dés pipés provoque chez nous une dangereuse attitude de passivité, (dangereuse pour la culture). Mollement enfouis dans nos fauteuils moelleux, nous attendons que de grands événements culturels nous arrivent, Nous avons remonté le mécanisme, et c'est un mécanisme admirable ; c'est à la culture de se déranger avec tout son attirail. La dose impondérable d'individualité qui seule permet d'intérioriser la culture et même d'édifier une culture au sein de la communauté semble quelque peu oubliée. La culture en boîte est tellement plus facile à administrer !

Nous attendons beaucoup aujourd'hui de la guerre qui se déroule en Europe ¹. Nul doute que la guerre et l'après-guerre nous débarrasseront partiellement de notre béatitude, en laissant pénétrer quelques courants d'air, riches d'influence culturelle ; mais, si nous n'y prenons garde, ces influences se scléroseront très vite ; elles s'uniformiseront en se dissolvant en un autre système d'attitudes et de réactions imitatives. Ni la guerre, ni l'après-guerre ne sont des causes culturelles suffisantes ; tout au plus instaurent-elles un nouvel ensemble de facteurs favorables. Il n'y a pas lieu de s'étonner si une culture péricléenne ne fleurit pas du jour au lendemain. Tôt ou tard, nous devons reprendre l'humble exploration des profondeurs de notre conscience et remonter à la lumière les fragments sincères d'une expérience réfléchie. Ces fragments ne seront pas toujours très beaux, ni reluisants, mais ils seront authentiques. Alors nous pourrons construire. Au bout d'un certain temps, au bout de très longtemps, car nous devons être patients, une culture authentique, ou plutôt une série de cultures autonomes, liées les unes aux autres, embelliront notre vie. Alors, New-York, alors Chicago, alors San Francisco vivront chacune de leurs Propres ressources culturelles ; elles ne s'épieront plus, en tentant de savoir laquelle d'entre elles se trouve en tête dans la course aux valeurs extérieures, mais chacune oubliera sereinement ses rivales, car chacune grandira sur un sol de valeurs culturelles authentiques.

¹ Publié en 1924, ce texte a été écrit, dans sa majeure partie, pendant la première guerre mondiale. (N. d. T.).

Éclaircissements de quelques termes et références du texte de Sapir ¹

[Retour à la table des matières](#)

ADLER, A. (1870-1937).

Psychiatre autrichien, disciple dissident de Freud. Sapir est avec Radin, Goldenweiser et Burgess l'un des seuls ethnologues à se référer à son oeuvre. Cette dernière est pourtant plus proche de la sociologie que celles de Freud, ou de Jung. Sa définition de la névrose comme un échec du processus de socialisation, son analyse originale du complexe d'Oedipe (l'enfant tue moins le père dans Laios que le roi, c'est-à-dire le symbole de l'autorité) et l'accent qu'il mit sur le sentiment d'infériorité et les mécanismes de compensation constituent des contributions originales au rapprochement de la psychanalyse et de l'ethnologie.

Bibl. A. Adler, *Connaissance de l'homme*, tr. fr., Payot, Paris, 1949.

Aire culturelle (Culture area).

Concept introduit par les diffusionnistes allemands (*Kulturkreise*). Les *Kulturkreise* désignaient chez Graebner les îlots de culture originels à partir desquels se seraient diffusés les différents complexes culturels. La *culture area* est une aire géographique où se laisse observer un contact culturel à peu près uniforme. Le foyer ou le centre culturel (*cultural locus*, *cultural centre*) est la région où la concentration des traits culturels est la plus forte et l'organisation des traits la plus systématique.

¹ Ces notes se proposent seulement de faciliter la lecture du texte en fournissant des précisions sur les auteurs, les concepts ou les traits de civilisation mentionnés par Sapir.

Ajustement, Mésajustement (Adjustment, Maladjustment).

Concepts hérités des sciences de la vie. L'ajustement se réfère au degré d'harmonie selon lequel un organe, un organisme ou une entité individuelle sont adaptés au milieu dans lequel ils vivent, aux fins auxquelles ils sont destinés ou se conforment aux rôles qui en sont attendus. L'ambiguïté de ce concept (dénoncé par Sapir) tient à ce qu'il se réfère implicitement à des normes de santé ou d'équilibre qui ne sont pas toujours énoncées par ceux qui l'emploient.

Anthropologie, Ethnologie, Ethnographie.

Pour éviter les confusions et les inadéquations que n'aurait pas manqué d'entraîner la transposition des termes américains en français, nous nous sommes conformés, dans notre traduction, à l'usage anglo-saxon qui tient d'ailleurs à se généraliser. C'est ainsi que nous avons traduit « *ethnography* » par « ethnographie », « *ethnology* » par « ethnologie » et « *anthropology* » par « anthropologie ». Si l'ethnographie correspond chez Sapir aux premières étapes de la recherche (observation et description d'un groupe restreint), et l'anthropologie culturelle à la synthèse finale des résultats réunis par les recherches ethnographiques, l'emploi, d'ailleurs assez rare, du terme « *ethnology* » n'est pas rigoureux : il désigne tantôt le travail de l'ethnographe, tantôt celui de l'anthropologue.

BARBEAU, M.

Ethnologue canadien qui fut le collègue de Sapir à Ottawa. Ils publièrent ensemble un recueil de chansons folkloriques canadiennes françaises.

Bibl. M. Barbeau, *Growth and Federation in the Tsimshian Phratries*, Proceedings of the 19th International Congress of Americanists, Washington, pp. 402-408.

BOAS, F. (1858-1942).

D'origine allemande, Boas avait reçu à Heidelberg et à Bonn une formation de géographe et de physicien. Une expédition à Baffin Island (1883-1884) décida de sa carrière ethnologique. Assistant au Musée royal d'Ethnographie de Berlin (1885-1886) puis professeur à Chicago University, il occupa en 1895 la chaire d'anthropologie à l'université Columbia (New York). Exerça une influence immense sur la plupart des ethnologues de sa génération : Kroeber, Lewis, Speck, Lowie, Goldenweiser, Sapir, Cole, Spier, Herskovitz, Dixon, Wissler, Linton... Essentiellement composée d'articles et de monographies, son oeuvre est monumentale et polymorphe. Loin de se borner à l'analyse descriptive de la diffusion culturelle, Boas la subordonna à une entreprise de reconstruction historique au sein d'aires géographiques limitées. Il fut aussi l'un des premiers à envisager les cultures primitives dans la totalité de leurs dimensions (ethnographique, historique, géographique, linguistique, mythologique ...). Toutes les disciplines anthropologiques ont longtemps été dominées par son oeuvre. Nombre de ses contributions sont encore indiscutées.

Bibl. Andrews and others, *Bibliography of Boas*, in *Memoirs of the American Anthropological Association*, 61, 1943.

F. Boas, *Race, Language and Culture*, Free Press, N. Y., 1966. (Recueil d'articles.)

Boue qui formera la terre (Mythe de la).

Épisode d'un mythe diluvien de la région des Grands Lacs. Un déluge ayant noyé les continents, seule une poignée d'animaux parvinrent à s'échapper sur un radeau ou une pirogue. Plusieurs d'entre eux plongèrent pour remonter la terre à la surface. Après des essais infructueux le rat musqué réussit à remonter du fond un petit tas de boue ; une fois la surface atteinte, ce tas de boue s'enfla tant et tant qu'il constitua la terre. Ce mythe compte de nombreuses variantes.

Cabane cérémonielle (Medicine lodge).

Il existait chez les Indiens des prairies septentrionales et de la région située à leur nord une confrérie secrète appelée *Midewiwin* ou « Société de la grande sorcellerie » (*Grand Medicine Society*). D'origine Algonkin, cette confrérie organisait ses réunions (au moins une fois l'an chez les Ojibwa) dans une cabane oblongue réservée à cet effet. L'activité essentielle consistait à initier les nouveaux et à leur enseigner la signification religieuse des rites qu'ils devaient pratiquer. Cette société se proposait d'assurer une longue vie à ceux qui en faisaient partie et de rendre grâce aux puissances surnaturelles pour les bienfaits déjà reçus. N'étaient éligibles que ceux qui avaient été préalablement visités par les esprits (vision, rêve, contact).

Calumet (Rite du).

Mot d'origine française (latin, *calamus*) désignant la pipe dont se servaient les Indiens nord-américains pour fumer le tabac. Formée d'un tube creux en roseau ou en bois et d'un fourneau en terre, la pipe était un instrument rituel dont la fonction purificatrice permettait d'établir des rapports avec les puissances surnaturelles. La plupart des cérémonies comptaient un moment où l'on fumait rituellement le calumet. L'immense majorité des paquets sacrés contenaient du tabac et une pipe. Cette dernière servait de passeport aux ambassadeurs, scellait les armistices, apportait la pluie ou le beau temps désirés, apaisait les mauvais esprits... Le tabac était cultivé et fumé sur la plus grande partie du territoire nord-américain.

Cannibale (Société de la danse).

La plus prestigieuse des sociétés secrètes des Kwakiutl. Les réunions (où se jouait un véritable drame religieux) se tenaient au crépuscule, à la lueur d'un feu ou de la lune, et donnaient lieu à une mise en scène compliquée (machinerie, tunnels creusés dans le sol, apparitions et disparitions, costumes truqués ménageant des poches remplies de sang d'animaux). Cédant à l'empire de l'esprit cannibale qui l'habitait, le danseur dévorait malgré lui un cadavre humain (il s'agissait en fait du cadavre travesti d'un ours). Les cérémonies permet-

taient aux membres de la société de réaffirmer leur rang social et d'entrer en contact avec les divinités surnaturelles.

Caste.

« Subdivision endogame et héréditaire d'une unité ethnique jouissant d'un rang ou d'une estime sociale inférieure ou supérieure à d'autres subdivisions ». A. L. Kroeber, in *Encyclopédie des sciences sociales*, op. cit.

CATLIN.

Explorateur anglais du XIX^e siècle. A ramené de ses voyages en Amérique des objets dont la réunion a permis d'ouvrir le *Museum of North American Indians* à Picadilly en 1840. La publication de ses récits de voyages eut un grand succès. Il fit preuve d'un grand talent dans la description des chasses, des fêtes ou des cérémonies auxquelles il eut l'occasion d'assister.

Bibl. Catlin, *Letters and Notes on the Manners, Customs and Conditions of the North American Indians*, Londres, 1841.

The North American Indian Portfolio, Londres, 1844.

Chant de la nuit.

Cérémonial Pueblo adopté par les Navaho qui avait pour fonction d'invoquer les esprits pour sauver la vie d'un homme en danger. La suée, les vomissements, les ablutions devaient purifier ceux qui s'y adonnaient tandis que les chants, les peintures au sable et les paquets de médecine avaient à charge d'identifier les chanteurs aux forces surnaturelles. La cérémonie durait de une à neuf nuits.

Clan.

Chez Sapir : groupe de parenté matrilineaire. Le mot a aujourd'hui un sens plus général : groupe de parenté à filiation unilatérale (matrilineaire ou patrilinéaire).

Classe d'âge (age class).

Groupe social fondé sur l'âge.

Classe matrimoniale.

Groupement exogame dont la fonction est de régler les modalités de l'échange matrimonial dans les sociétés où cet échange n'est pas réglé par les autres groupements sociaux (moitiés, clans, lignées exogames).

Complexe culturel (Cultural complex).

Concept introduit par l'école diffusionniste allemande (Graebner). Le *Kulturcomplex* se définissait par la présence simultanée d'un certain nombre de traits culturels mutuellement indépendants dont la réunion constatée dans diverses cultures incitait à penser qu'ils s'étaient diffusés collectivement. Graebner avait identifié en Océanie six complexes successifs : les complexes tasmanien, vieil-australien et totémique, le complexe de la société à deux classes, celui de l'arc mélanésien et le complexe polynésien. (Sur la composition du complexe totémique, cf. introduction, tome I, p. 18.) La différence entre le *Kulturcomplex* graebnerien et le *cultural complex* américain tient à ce que les éléments qui composent le second entretiennent entre eux des rapports de solidarité réciproques. Le complexe culturel est au sein d'une culture donnée un sous-ensemble intégré de traits culturels organisés autour d'un centre d'intérêt régissant une sorte d'activité. Exemple: culture religieuse, juridique, etc.

Convergence (convergence).

Développement indépendant de traits et de complexes culturels similaires au sein de cultures différentes. La notion de convergence s'oppose au postulat graebnerien selon lequel, l'esprit humain n'étant pas inventif, chaque trait culturel n'aurait pu naître qu'une fois pour se diffuser ensuite sur l'ensemble du globe.

Couverture Chilcat.

Les Chilcat (subdivision des Tlingit) étaient l'une des tribus les plus habiles en matière de tissage ; ils vendaient les produits de leur travail aux tribus voisines. Conçue par des hommes et exécutée par des femmes, la couverture Chilcat était composée de poils de chèvre -sauvage (ou de mouton) tissés.

DALL, W. H.

Archéologue américain auteur d'un article sur la succession des tas de coquillages chez les Eskimo Aléoutes.

Bibl, W. H. Dall, On Succession in the Shell-heaps of the Aleutian Island, in Contrib. to North Am. Ethn., vol. 1, 1877.

Diffusionnisme.

Trois « écoles » ont fait du phénomène de la diffusion le fondement de leur étude de l'histoire ou de la dynamique culturelles :

- L'école allemande représentée par F. Graebner, E. Foy et le père Schmidt.
- L'école anglaise (encore appelée panégyptienne ou héliolithique) d'Elliot Smith et de W. J. Perry.

- Boas et ses disciples. Ces derniers se distinguent des premiers en ce que l'étude descriptive de la diffusion ne constitue chez eux qu'un stade préliminaire à la reconstruction historique ou à l'analyse des changements provoqués par les emprunts culturels. Allant du particulier au général et des faits aux principes, Boas se limita à l'étude de la diffusion au sein d'aires restreintes ; il tint aussi le plus grand compte des rapports que les différents traits culturels diffusés entretenaient entre eux (cf. définition du complexe culturel) et de la signification nouvelle que prenait le trait emprunté pour ceux qui l'empruntaient (réinterprétation).

DIXON, R. B.

Anthropologue américain. L'un des critiques les plus sévères de l'hypothèse des « aires chronologiques » et des principes que Wissler avait retenus pour les identifier. Les reproches qu'il adressa aux théories diffusionnistes sont très proches de ceux de Sapir. Il s'est aussi livré avec Kroeber à une étude détaillée des langues indiennes de Californie, dont il a établi une carte et publié de nombreux textes.

Bibl. R. B. Dixon, *The Chimariko Indians and Language*, UCPAAE, Berkeley, tome V, no 5, 1910, pp. 293-380.

Avec A. L. Kroeber, *New Linguistic Families in California*, AA., Lancaster, P. A. no 5, tome XV, 1913.

Linguistic Families in California, UCPAAE, Berkeley, tome XVI, no 3, 1919, p. 47-118.

DORSEY, G.A.

Ethnologue américain auquel on doit l'établissement d'une documentation nombreuse sur les Pueblo, une mythologie des Pawnee, une sociologie des Omaha et des études linguistiques sur plusieurs langues indiennes.

Bibl. G. A. Dorsey, *On the Comparative Phonology of four Siouan Languages*, Smithsonian Institution, Annual Report for 1883, Washington, 1885.

The Cegiha Language, Contribution to North American Ethnology, Washington, tome VI, no 1, 1890.

Omaha and Ponca Letters, BAE., Bull. 11, Washington, 1891.

Élément culturel (Element of culture).

Plus petit élément assignable susceptible d'être décrit dans une culture.

Endogamie.

Un groupe endogame est un groupe dont les membres ont l'obligation de choisir leur conjoint à l'intérieur du groupe auquel ils appartiennent. Inversement, un groupe exogame est un groupe dont les membres doivent se marier à l'extérieur du groupe dont ils font partie. Il

va de soi que la nature du groupe est éminemment variable (famille restreinte, groupe de parenté, clan, phratrie, moitié, habitants d'un même village, caste, tribu, nation, race), si bien que toute société est à la fois exogame et endogame. Cette distinction a été introduite par J. F. MacLennan, in *Primitive Marriage*, Edinburgh, 1865.

Évolutionnisme.

Loin de n'être qu'un écho de la théorie biologique de l'évolution, l'évolutionnisme culturel se développa parallèlement aux théories darwiniennes. Les Allemands Waitz, Bastian et Bachhofen et les Anglais Maine, MacLennan et Tylor écrivirent en effet leurs ouvrages entre 1859 et 1865, c'est-à-dire à l'époque où Darwin poursuivait ses recherches et rédigeait ses conclusions. Tylor a d'ailleurs souligné dans la préface à la deuxième édition de *Researches into Early History of Mankind* la spécificité de l'évolutionnisme culturel, en se référant plus à Comte qu'à Darwin (construction de séries idéales). Bien qu'on ne puisse parler d'école évolutionniste, tant diffèrent les interprétations que les ethnologues réputés évolutionnistes ont données des mêmes faits, l'ensemble des travaux inspirés par ces théories présentent assez de traits communs pour qu'on puisse tenter de formuler les postulats qui les sous-tendent.

1) Les *survivances* attestent que les sociétés les plus avancées ont connu des stades antérieurs de civilisation.

2) Les similitudes observables dans les croyances et les institutions des diverses sociétés prouvent *L'unité psychique de l'homme*; elles induisent aussi à penser que l'histoire de l'humanité se présente sous la forme d'une *série unilinéaire* d'institutions et de croyances.

3) Les différents peuples représentant des stades différents de culture, seule la *méthode comparative* permet d'établir l'évolution des institutions et des croyances humaines. A l'évolutionnisme sont associés les noms de Tylor, Morgan, Frazer, Pitt-Rivers, Lubbock, MacLennan, Westermarck, Landtmann, Stolpe, bien que le concept d'évolutionniste ne rende jamais totalement compte de la totalité de l'œuvre d'aucun de ces ethnologues.

Exogamie (V. Endogamie).

Fantôme (Danse du) (Ghost dance).

La religion de la danse du Fantôme, dont les origines remontent aux environs de 1890, représente un mouvement nativiste qui s'est rapidement diffusé de la région du Grand Bassin à celle des Plaines. Dirigé contre les Blancs, il donnait lieu à des cérémonies où les chants de guerre alternaient avec les scènes d'hystérie et de panique.

Femme plongeon (Mythe de la) (Loon woman story).

Variante du mythe diluvien (cf. *Boue qui formera la terre*). Ce n'est plus un animal qui plonge au fond de l'eau mais une femme tombée du ciel.

Filiation.

- Matrilineaire : un système de parenté à filiation matrilineaire ne reconnaît de lien social de parenté qu'entre la mère et l'enfant, le père étant, dans le clan de la femme, un pur étranger; les enfants font partie du clan de la femme.

- Patrilinéaire : la situation inverse.

Fonctionnalisme.

S'il se réfère fréquemment aux principes de l'analyse fonctionnaliste (la plupart du temps pour les contester), Sapir ne cite jamais le nom de l'œuvre d'un ethnologue de cette école. Associée au nom de Malinowski, l'explication fonctionnaliste envisage chaque culture comme un tout intégré dont chacune des parties tient son sens des relations qu'elle entretient avec les autres parties (critique de la « survivance » des évolutionnistes et de l'atomisme des diffusionnistes). Elle suppose aussi que les parties dont la somme constitue la culture (les institutions) répondent chacune à un besoin humain. « La fonction, écrit Malinowski, est la satisfaction d'un besoin par une activité. »

Bibl. B, Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, University of North Carolina Press, 1944.

Fraternités religieuses.

Association d'individus partageant le secret d'un rite qu'ils tiennent, la plupart du temps, d'un contact personnel avec la divinité dont ils sont devenus les prêtres.

J. G. FRAZER (1854-1941).

De formation humaniste et universitaire, Frazer doit sa vocation ethnologique à la lecture de *Primitive Culture* de Tylor. Sa bibliographie établie en 1934 par Bestermann comptait déjà quatre-vingt-quatre pages in-octavo. On lui a souvent reproché d'être un compilateur plus qu'un penseur ou un homme de terrain. Bien que la faiblesse des postulats psychologiques qui les soutendaient ait quelque peu altéré la validité de ses interprétations, Frazer reste l'un des fondateurs DE l'ethnologie religieuse.

Bibl. (sommaire), J.G. Frazer, *The Golden Bough*, 1890.

The Totemism, 1877.

Totemism and Exogamy, 1910.

Folk-lore in the Old Testament, 1918

Fuite magique (Mythe de la) (Magic flight).

Thème d'une poursuite où l'homme traqué jette à l'ogre qui le poursuit des objets qui se transforment magiquement en obstacles géants. Une pierre devient une montagne, un peigne, une forêt touffue, un flacon d'huile, un océan.

GATSCHET, A. S.

Ethnologue et linguiste américain.

Bibl. A. S. Gatschet, *A migration Legend of the Creek Indians with a Linguistic Historic and Ethnographic Introduction*, vol. I, in Brinton's Library of Aboriginal American Literature, Philadelphia, tome IV, 1884.

Avec Gresserie, *Textes Timgua*, Revue de linguistique et de philologie comparée, Paris, tome XXII, 1889, pp. 320-346.

Avec Swanton, *A Dictionary of the Atakapa Language Accompanied by Text Material*, B. A. E., Bull. 108, Washington, 1932.

Gens (plur. Gentes) lat.

Sens romain : groupe de parenté patrilinéaire dont tous les membres portent le même nom; généralement associé à un lieu, ce groupe remplissait diverses fonctions d'ordre social, politique, économique et religieux.

Sens ethnologique introduit par Morgan (1877) : plus vaste que la famille étendue, la « gens » est composée d'individus qui descendent (ou croient descendre), par les mâles, d'un ancêtre commun. Le terme tend aujourd'hui à disparaître au profit des expressions anglaises, « *patri-sib* », « *father-sib* », « *patrilineal clan* » et françaises, « groupe de parenté (ou clan) patrilinéaire ».

GRAEBNER, F.

Conservateur du Musée de Cologne et fondateur de l'école diffusionniste allemande, mieux connue sous le nom de *Kulturhistorische Schule*. A formulé les grands concepts du diffusionnisme (complexe, aire, strates culturels) et les principes de la méthode (*Ferninterpretation* : interprétation à distance). Très contestée, son oeuvre a pourtant largement inspiré l'école historique anglaise (Perry, Elliot-Smith, Rivers) et l'école anthropologique américaine (Boas, Sapir, Wissler, Kroeber). La discussion de ses postulats a donné lieu à de fructueux débats.

Bibl. F. Graebner, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, Z. E., 1905.
Methode der Ethnologie, Heidelberg, 1911.

Groupes de mariage (cf. Classes matrimoniales).

Hako (Cérémonie du).

Chez les Pawnee, rituel d'alliance entre deux groupes.

Bibl. Fletcher and Murie, *The Hako, a Pawnee Ceremony*, 22nd Annual Report, B. A. E., part. II, Washington, 1900-1901 (1904).

HILL-TOUT, CH.

Ethnologue dont les recherches ont surtout porté sur les tribus indiennes de la Colombie britannique (Salish de la Côte, Athapaskan, Haïda, Tsimshian, Kwakiutl) et sur le totémisme.

Bibl. Ch. Hill-Tout, *The Origin of the Totemism of the Aborigenes of British Columbia*. in Proc. and Transac. of the Royal Society of Canada, 2nd serie, 21 section.

Inconscient collectif.

Contrairement à Freud, Jung divise l'inconscient en deux zones : l'inconscient *individuel* qui contient des souvenirs oubliés, des idées pénibles refoulées ayant trait à l'individu lui-même et l'*inconscient collectif* dépositaire de l'héritage racial des souvenirs significatifs. « Dans chaque individu existent à côté de ses souvenirs personnels les grandes images primordiales, les représentations humaines virtuelles des choses telles qu'elles ont toujours été, transmises d'une génération à l'autre par la structure du cerveau » (*Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1952). C'était l'interprétation symbolique des rêves qui faisait découvrir les images primordiales (archétypes) communes à des nations et même à des époques entières ; les archétypes constituaient des catégories universelles d'intuition et d'appréhension. Les mythes en étaient particulièrement riches.

JUNG, C. G. (1875-1961).

Psychiatre et psychanalyste suisse, disciple dissident de Freud. L'immense majorité des ethnologues ont ratifié le jugement porté par Sapir sur la contribution de Jung à l'ethnologie (critique du concept d'inconscient collectif, méfiance à l'égard des types psychologiques). Cf. Inconscient collectif.

Bibl. C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1952.
Les types psychologiques, Genève, 1958.

KROEBER, A. L.

Ethnologue américain, élève de Boas.

Bibl. *Antbropology*, New York, 1948.

KRETSCHMER, E.

Psychiatre allemand auteur d'une typologie morphologique (1921) fondée sur la distinction entre deux maladies mentales, la schizophrénie et la psychose maniaco-dépressive. L'observation révèle que les maniaco-dépressifs sont dans 65 % des cas du type *pycnique* (taille moyenne avec prédominance relative des dimensions horizontales sur les dimensions

verticales) tandis que les schizophrènes appartiennent dans 50 % des cas au type *leptosome* ou longiligne. Ces types morphologiques correspondent à des types de personnalité. Le pycnique est cyclothyme (humeur chaude et mobile, vibrant en accord avec les sollicitations de l'ambiance, passant aisément de la gaieté à la tristesse et de la joie à la douleur) ; le leptosome est schizothyme (humeur froide, distante par rapport aux événements et semblant témoigner d'une certaine atonie affective). Le cyclothyme entretient avec le schizotyme le même rapport que l'extraverti avec l'introverti chez Jung.

Bibl. E. Kretschmer, *Körperbau und Character*, Springer, Berlin, Gottinge, Heidelberg, 1921.

Ligue iroquoise.

Fondée aux alentours de 1570, la ligue (ou la confédération) iroquoise rassemblait un grand nombre de tribus et comptait de dix mille à dix-sept mille personnes. C'est l'organisation politique la plus vaste et la plus structurée qu'aient jamais connue les Indiens nord-américains.

Loup (Rite du).

La société de la danse du Loup regroupait ceux qui entretenaient des relations surnaturelles avec les loups. La cérémonie de la danse du Loup - à laquelle étaient seuls autorisés à participer les membres de cette société - avait pour objet d'invoquer le loup, d'entrer en communication avec lui et de s'assurer sa protection. Il s'agissait pour les danseurs d'imiter le loup (en en prenant la forme) et de faire passer en eux toutes les qualités dont l'animal tirait sa force. Ce schéma vaut aussi pour les danses de l'ours et des autres animaux qui étaient l'objet d'un culte (baleine, castor, corbeau).

Manitou.

Mot d'origine Algonkin (Fox). Pouvoir impersonnel et surnaturel que se doivent de posséder les hommes ou les esprits quand ils veulent réussir les entreprises qui leur sont assignées (guerre, politique, médecine ...). La possession du *manitou* est temporaire et s'acquiert à l'occasion d'un contact direct avec les esprits, les divinités, les objets ou les hommes qui le possèdent. Ce concept est très voisin de celui du *mana*

Bibl. M. Mauss, *Essai d'une théorie générale de la magie* (*op. cit.*).

CI. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Mauss*, *op. cit.*, p. XLI et sq.

Matrilinéaire, Patrilinéaire.

Cf. *Filiation*.

MAXIMILIEN (Prinz zu Wied's).

Explorateur allemand ; voyagea à travers les deux Amériques et publia ses récits de voyages.

Bibl. Maximilien, *Reise nach Brazilian*, Francfurt, 1820-1821.

Reise in das Invere Nord-Amerika, Coblenz, 1839-1841.

Midewiwin.

Cf. *Cabane cérémonielle*.

Modèle de comportement.

Voir pattern.

Moitié (Moiety).

Unité sociale qui constitue l'une des deux divisions d'une société. Les critères de recrutement ou d'exogamie dont on s'est servi pour les définir se sont révélés non pertinents.

MOONEY, J.

Ethnologue américain, auteur d'études sur le peuplement de l'Amérique du Nord.

Bibl. J. Mooney, *The Aboriginal Population of America, North of Mexico*, Smithsonian Miscellaneous Collection, Washington, tome LXXX, no 7, 1928.

The Ghost Dance Religion, B.A. E. Report 14, 2, 1896.

Mythe d'origine.

Catégorie ethnologique désignant un mythe qui se réfère à l'origine d'un trait culturel donné. Exemple : mythe d'origine de la cuisine, mythe d'origine de la création du monde...

NELSON, N. C.

Archéologue américain.

Bibl. N. C. Nelson, *Pueblo Ruins of the Galisteo Basin*, American Museum of Natural History, Papers 15, 1914.

Chronology of Tano Ruins, American Anthropologist, 1916.

Oiseau-Tonnerre (Thunderbird).

Animal mythique auquel on attribuait la production du tonnerre. Sa taille immense obscurcissait le ciel et ses ailes, en s'entrechoquant l'une contre l'autre, déclenchaient les grondements du tonnerre.

Oumiak.

Embarcation de grande dimension propre aux Eskimo.

Ours (Danse de l').

L'ours était, parmi la plupart des tribus nord-américaines, l'un des animaux les plus sacrés et les plus vénérés. Cf. aussi *Danse du Loup*.

Paquets sacrés (Ritual bundles).

Assemblage d'objets dotés d'un pouvoir magique. Le contenu de ces paquets variait selon leur destination (paquets de guerre, de médecine ...) et selon les puissances dont on réclamait l'assistance (paquet du Castor, du Loup ...). Permettant à ceux qui les possédaient d'entrer en relation avec les puissances surnaturelles et de bénéficier de leur protection dans les actions qu'ils entreprenaient, ils conféraient à leurs détenteurs un surcroît de prestige.

Pattern, patterning.

Nous avons traduit *pattern* par « modèle », *cultural pattern* par « modèle culturel », *pattern of behaviour* par « modèle de comportement », mais nous avons renoncé à traduire *patterning*. Ce mot se réfère à la fois à la configuration générale des modèles de comportement, à la somme des rapports spécifiques que ces modèles entretiennent entre eux, à la contrainte qu'ils exercent sur les comportements, aux modalités selon lesquelles ils façonnent inconsciemment les comportements et aux modalités selon lesquelles les sujets appréhendent leur propre comportement.

Perçoir à leu (Fire drill).

Mèche en bois servant à produire l'étincelle d'où jaillira la flamme. La rotation était assurée à la main (perçoir simple), par le va et vient d'un archet dont la corde enserrait la partie supérieure de la mèche (perçoir à arc) ou par la traction alternée de lanières fixées au sommet de la mèche (perçoir à pompe) ; la pointe était en contact avec une plaque de bois. Pour une description plus complète et des croquis, cf. Leroy-Gourhan, *Évolution et techniques*, tome II, *Milieu et techniques*, Albin Michel, 1945.

Peyote.

Du mot nahuatl « peyotl », plante cactacée du Mexique dont l'ingestion produit des hallucinations visuelles. A donné lieu à un culte, le peyotisme, qui s'est diffusé dans la plupart des tribus indiennes nord-américaines.

Bibl. Weston la Barre, *The Peyote Cult*, Yale University, New Haven, 1938.

Phratricie.

Sens grec : groupe de parenté patrilinéaire qui constituait un segment important de la tribu. Sens ethnologique : ensemble formé par la réunion de plusieurs groupements de parenté à filiation unilatérale, liés par des fonctions cérémonielles et par le sentiment de descendre d'un ancêtre commun (réel ou fictif). On réserve d'ordinaire l'emploi du mot aux tribus qui comptent plus de deux groupements de ce genre, le mot « moitié » désignant l'une des deux parties d'une organisation dualiste.

Pipe de guérison.

Cf. *Calumet*.

Potlatch.

« Prestation totale de type agonistique » entre des collectivités qui s'obligent mutuellement (Mauss). D'origine chinook, *potlatch* signifie « nourrir », « consommer » ou, selon d'autres, « nourrisseur » ou encore « place où l'on se rassasie ». Il se réfère, chez les Indiens de la côte Ouest, à un ensemble d'activités comprenant des fêtes, des danses, des dons, des représentations, des échanges et des destructions ostentatoires de richesses, dont la fonction était d'acquérir, de maintenir, de réaffirmer ou d'augmenter le pouvoir politique ou la position -sociale du groupe qui l'organisait. Ce concept a été étendu par les ethnologues à d'autres régions où des activités similaires se laissaient observer.

Bibl. F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, *op. cit.*

Marcel Mauss, *Essai sur le don*, in *Anthropologie et sociologie*, P. U. F., pp. 149 et seq.

Curtiss and G. P. Murdock, *The Nature of the Potlatch*, *American Anthropologist*, 40, 1938.

POWELL (MAJOR J. W.).

Fut l'un des premiers à classer les langues indigènes de l'Amérique du Nord. Fondée sur l'étude des vocabulaires et ne faisant état que de parentés linguistiques incontestables, le tableau qu'il dressa des langues indiennes en 1891 reste encore la base de toute classification linguistique en Amérique du Nord. Fonda en outre le *Bureau of American Ethnology* (B. A.

E.), premier exemple d'un organisme consacré à l'étude systématique des races indigènes et rassembla une documentation nombreuse sur la plupart des tribus indiennes. C'est d'autre part lui qui employa pour la première fois, le mot *acculturation* (1880).

Bibl. J.W. Powell, *Indian Linguistic Families North of Mexico*, B. A. E., 7th Annual Report, 1891, Washington, 1892.

RIVERS, W. H. R. (1864-1922).

L'un des chefs de file de l'école ethnologique anglaise. Sa formation médicale et les recherches qu'il mena au cours de la première guerre mondiale sur les combattants choqués le conduisirent à démontrer qu'il existait entre l'ethnologie, la psychologie et la psychanalyse des liens profonds. Sa contribution majeure consiste à avoir signalé la fécondité ethnologique de l'analyse des systèmes de parenté. Si la méthode qu'il élaborait est aujourd'hui discutée (cf. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 48), l'importance de sa contribution théorique reste incontestée. La partie la plus faible de son oeuvre est celle qui porte la marque de l'influence de l'école historique allemande.

Bibl. W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914.

Kinship and Social Organisation, Londres, 1914.

Conservation and Plasticity, *Folklore*, 32, 10.27, 1921. *Mind and Medicine*, Manchester, 1919.

Dreams and Primitive Culture, Manchester, 1919.

Instinct and the Unconscious, 1912.

Medicine, Magic and Religion, 1924.

SCHMIDT, PÈRE.

Disciple et continuateur de Graebner. Fondateur de la revue *Anthropos* où furent réunies et publiées un grand nombre de monographies de provenances très diverses (ethnographes, missionnaires, explorateurs). A tempéré le formalisme de la *Kulturhistorische Schule* en introduisant le concept d'« empathie » (*Einfühlung*), compréhension psychologique des cultures étrangères et du sens que ces cultures avaient pour ceux qui les vivaient. A inspiré et organisé un très grand nombre d'expéditions. Fut en outre l'un des premiers à mettre en évidence les traits qui rapprochaient les cultures de la Terre de feu et les cultures californiennes.

Bibl. avec Rappers : *Völker und Kulturen*, 1924.

Schmidt, *Der Ursprung der Gottesides*, Münster, 1926-1935 (6 vol.).

Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie, Münster, 1937.

Shaman.

Mot d'origine sibérienne emprunté à la langue Tungus (cf. Shirokogoroff, *Psychomental complex of the Tungus*, London, 1935). « Dans toutes les langues Tungus, ce terme

« *saman* » se réfère à des individus des deux sexes qui, possédant un empire sur les esprits, sont à même de les faire pénétrer en eux-mêmes et d'exploiter leurs pouvoirs à des fins personnelles ou altruistes (par exemple, venir en aide à ceux qui souffrent de ces esprits) ; ils détiennent le secret d'un ensemble de techniques qui leur permettent d'entrer en contact avec les esprits » (p. 269). Par extension, ce terme en est venu à désigner tout spécialiste qui traite du maintien ou de la restauration de l'équilibre des individus ou d'une société par l'intermédiaire de pratiques rituelles.

Bibl. Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, Payot, Paris, 1951.

Société secrète (Secret society).

Forme d'association où le secret tend à être une fin en soi ; les mots de passe, les signes de reconnaissance, les -symboles, les remèdes, les emblèmes constituent dans une large mesure la raison d'être de ces sociétés. L'initié jouit de privilèges refusés aux profanes (matrimoniaux, économiques, judiciaires). L'appartenance à la société était en général déterminée par des critères généalogiques.

Bibl. F. Boas, *The Growth of the Secret Society of Kwakiutl in Race, Language and Culture*, MacMillan, 1940, pp. 379-383.

Soleil (Danse du) (Sun dance).

Cérémonial originaire des Plaines. Il consistait, chez les Omaha où il se présente sous la forme la plus simple, à former une ronde autour d'un poteau. Les danseurs du sexe masculin adoptaient un sens ouest-sud-est-nord, tandis que les danseuses tournaient dans le sens contraire (celui du soleil). Chacun tournait quatre fois autour du poteau et la cérémonie s'achevait par la projection de baguettes de saules (tenues par les danseurs au cours de la ronde) sur le poteau. Il se présente chez les Ponca, les Cheyenne et les Arapaho sous une forme beaucoup plus complexe. Durant plusieurs jours, la cérémonie se passait tantôt dans une cabane spécialement aménagée (*Sun Dance Lodge*), tantôt dehors ; n'y participaient que les prêtres ou les membres de la société de la danse du soleil ; ils s'imposaient, pendant les danses au cours desquelles ils s'identifiaient avec le soleil, des tortures et des mutilations.

Sorcier-guérisseur (Medicine-man).

Ce mot est d'ordinaire réservé pour désigner les individus dont il est difficile de décider s'ils sont des *shaman* ou des prêtres. Initié par une vision provoquée par l'ascèse, l'isolement, les mutilations ou d'autres épreuves, le sorcier-guérisseur détenait des secrets et des pouvoirs qui lui permettaient de guérir les malades (connaissance des plantes médicinales et pratique de la psychothérapie) et d'attirer les malédictions. Tous les observateurs s'accordent à reconnaître l'efficacité de ses pratiques.

Souche linguistique (Linguistic stock).

Groupe de langues apparentées, issues par les processus de différenciation -successifs d'une langue originelle commune. Certains linguistes emploient aussi l'expression « famille

de langue ». Powell avait isolé en 1891 cinquante-huit souches linguistiques indépendantes en Amérique du Nord. Le *Handbook Of American Indians*, publié en 1907-1910, distingue encore cinquante-six familles, mais suggère un certain nombre de rapprochements. Sapir les regroupe en 1929 en six souches principales (Algonkin-Wakash, Eskimo-Aléoute, Hoka-Siouan, Na-Dene, Pénutienne, Uto-Aztèque). Contestée dans ses détails, la classification de Sapir est encore en usage dans le mètre de l'étude des langues nord-américaines (cf. carte, tome II, p. 120).

Bibl. J. W. Powell, *Indian Linguistic Families North of Mexico*, B.A.E., 7th Annual Report, 1891.

Handbook of American Indian North of Mexico, B. A. E., Bull. 30, tomes I et II, Washington, 1907-1910.

E. Sapir, *Central and North American Languages*, in *Encyclopædia Britannica*, 14th Ed., London, 1929.

A. Meillet et M. Cohen, *Les Langues du monde*, CNRS, Paris, 1952, pp. 959-1065.

Strate culturelle (Culture stratum).

Concept élaboré par les diffusionnistes allemands (Kulturschichten). Groupe de traits culturels introduits à une même époque dans une culture donnée.

Survivance (Survival).

Hérité des sciences de la vie, ce concept a été largement exploité par les anthropologues anglo-saxons en des sens différents. Tylor en donne la définition suivante : « Procédés, coutumes, opinions passés par la force de l'habitude dans un nouvel état de société (différent de celui qui leur avait donné naissance), qui demeurent comme les preuves et les échantillons d'une condition ancienne de culture dont la nouvelle est sortie » (in introduction à *Primitive Culture*, op. cit). Critiqué par les évolutionnistes américains (Morgan) qui l'estimaient inapplicable à l'étude du peuple américain (sans tradition), ce concept a été repris par les diffusionnistes et les ethnologues de l'école historique dans un sens assez proche de celui où l'entend Sapir : élément culturel arraché au contexte dont il tenait son existence et son sens et par là même vidé de toute signification culturelle. Malinowski refusa toute pertinence à ce concept.

Bibl. Hodgen, *The Doctrine of Survivals*, London, Allenson, 1936.

B. Malinowski, *A Scientific Study of Culture*, Chapell Hill, North Carolina, 1944.

Tablier de danse.

Pièces d'étoffe ou de cuir rituellement décorées que portent les danseurs.

Tipi.

Type d'habitation cônica soutenue par une armature de perches se rejoignant au sommet et recouverts par des peaux de bisons cousues (Indiens des Plaines).

Totémisme.

Mot Ojibwa, dont l'usage a été généralisé par les premiers ethnologues pour désigner un ensemble de croyances et de rites qu'ils supposaient commun à toutes les sociétés primitives : assimilation des membres d'un groupe social à des objets, des animaux, ou des plantes dont ils croyaient descendre ; interdiction de tuer ou d'absorber les animaux ou les plantes totémiques ; usage du totem comme un symbole du groupe ; totem considéré comme un génie tutélaire. Durkheim a vu dans le totémisme et les croyances qui lui étaient associées l'une des formes élémentaires de la vie religieuse. L'ethnologie moderne a dénoncé l'erreur qui consistait à faire du totémisme un phénomène universel, en montrant que ce concept recouvrait des réalités très différentes. Le seul trait commun à tous les systèmes proprement totémiques n'étant peut-être que la fonction, très générale, d'organiser des rapports entre l'homme et la nature (Radcliffe Brown).

Trait culturel (Cultural trait, cultural feature).

Cf. Élément de culture.

Tsa'yek.

Mot Nootka se référant aux visions, aux songes, aux chants, aux cérémonies et à l'ensemble des activités d'où les sorciers-guérisseurs tirent leurs pouvoirs surnaturels.

TYLOR, E. B. (1832-1917).

L'un des premiers ethnologues britanniques. Longtemps considéré comme le père de l'école évolutionniste, il écrivait néanmoins, dès 1871, « *Civilization is la plant much more often propagated than developed* ». Esprit encyclopédique, il s'efforça de donner une description totale des populations qu'il étudiait. Il fut longtemps conservateur de l'University Museum d'Oxford.

Bibl. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Murray, London, 1871.

Researches into the Early History of Mankind, Murray, London, 1865, 1870, 1878.

Researches into the Development of Mythology, London.

Philosophy, Religion, Language, Art and Customs, London, 1871.

An Introduction to the Study of Man and Civilization, London, 1881.

Wigwam.

Mot Algonkin. Type d'habitation dont la charpente était formée par une série de perches disposées en arceaux. Le toit bombé était recouvert de nattes tressées ou cousues, de plaques d'écorce ou encore de peaux cousues. Variable, la longueur de ces demeures dépendait du nombre d'arceaux.

WISSLER, C.

Ethnologue américain. Élève de Boas, Wissler développa en Amérique le concept d'aire vivrière (*Food area*), les aires culturelles se définissant par les ressources alimentaires qu'elles procuraient (bison, saumon, manioc). Hostile au rapprochement entre la psychologie et l'ethnologie.

Bibl. C. Wissler, *Decorative Art of the Sioux Indians* AMNHB. 279, 1904.

Psychological and Historical Interpretation for Culture, Science, 43, 1916.

Material Cultures of the North American Indians, AA, 16, 501, 1914.

Man and culture, 1923.

An Introduction to Social Anthropology, New York, 1929.

WUNDT, W. (1832-1920).

L'un des fondateurs de la psychologie expérimentale.

index des tribus et des langues

[Retour à la table des matières](#)

(La référence renvoie aux coordonnées de la carte plus haut.)

ABENAKI.....	G5.
ACHOMAWI	B6.
ALGONKIN	F5.G5.
ARAPAHO	D6.
ARAWAK (Amérique du Sud)	
ARIKARA	D5.
ATAKAPA	E7
ATHAPASKAN (Pacifique).....	B6.
AZTEQUE	E9.
BANNOCK.....	C6.
BELLA-BELLA	B4.
BELLA-COOLA	B4.
BLACKFOOT	C.D.4.5.
CARIB (Amérique du Sud)	
CARRIER	B.C.4.
CHEYENNE.....	D.6.
CHILCAT	B.3.
CHILCOTIN.....	B.C.4.
CHIMARIKO	B.6.
CHINOOK	B.5.
CHIPEWYAN	D.E.4.
CHONTAL	E.9.
COHAHUILTEQUE.....	D.8.
COMECRUDO.....	D.8.
COOS	B.5.
COSTANO.....	B.6.
COTONAME.....	D.8.
CREE.....	D.5.
CROW.....	D.5.
DELAWARE	G.6.
ERIE	F.6.
ESKIMO ALEOUTE	A.2.
ESKIMO DU CUIVRE.....	D.2.

ESKIMO	AI.CI2.D2.El.F1.F2.G1.G2.F3.
ESSELEN	B.6.
FLATHEAD	C5.
FOX.....	F6.
HAIDA.....	B4.

HOKAN (Famille de langues californiennes)

HIDATSA	D5.
HOPI.....	C7.
HUICHOL.....	D9.
HUPA.....	B6.
HURON	G5.
IROQUOIS	G5.6.
KAIGANI	B4.
KARANKAWA.....	E8.
KAROK	B6.
KIOWA.....	D7.E7.
KITAMAT	B4.
KWAKIUTL.....	B4.
LUISENO	C7.
MAIDU	B6.
MAKAH.....	B5.
MALECITE	H.5.
MANDAN.....	D5.
MENOMINI.....	F6.
MIAMI	F6.
MIC-MAC.....	G5.
MISSISSAUGA.....	F.5.
MIWOK	B6.
MOHAVE	C7.
MONTAGNAIS	F-G4.

NA-DENE (Souche linguistique : nord-ouest de la côte du Pacifique)

NASKAPI	H.G4.
NATICK.....	G6.
NAVAHO	C7.D7.
NEUTER.....	F6.
NEZ PERCES.....	C5.
NITINET	B5.
NOOTKA.....	B4.5.
OJIBWA.....	E5.F5.
OMAHA.....	E6.
PAIUTE DU NORD.....	C6.
PAIUTE DU SUD	C7.
PAWNEE.....	E.6.
PENOBSCOT	G5.

PENUTIEN (Souche linguistique)

PIMA.....	C7.
-----------	-----

PLAINES (Indiens des).....	C.D.E.F.5.6.7.
----------------------------	----------------

POMO	B6.
------------	-----

PONCA	D.E.6.
-------------	--------

PUEBLO	C7.D7.
--------------	--------

SALISH.....	B.C.5.
-------------	--------

SANYA.....	B3.
------------	-----

SERI	C8.
------------	-----

SHAAPTIAN.....	C5.
----------------	-----

SHASTA	B6.
--------------	-----

SHAWNEE	F7.
---------------	-----

SIOUAN (famille de langues)	
-----------------------------	--

SIOUX (éparpillés sur l'ensemble du territoire sud-américain)

SITKA	B3.
-------------	-----

SHOSHONE	C6.
----------------	-----

TAKELMA	B6.
---------------	-----

TEWA	C7.
------------	-----

TLINGIT.....	B3.
--------------	-----

TONKAWA.....	E7
--------------	----

TSIMSHIAN.....	B4.
----------------	-----

TUBATULABAL.....	B7.
------------------	-----

TUSCARORA	G7.
-----------------	-----

UMPQUA (groupe linguistique)	B6.
------------------------------------	-----

UTES	D6.
------------	-----

WAKASHAN (famille de langues parlées sur la plus grande partie de la côte Ouest)

WINTUN	B6.
--------------	-----

WINNEBAGO.....	F6.
----------------	-----

WIYOT	B6.
-------------	-----

WYANDOT	G5.
---------------	-----

YAKUTAT	B3.
---------------	-----

YANA	B6.
------------	-----

YOKUTS	B6.
--------------	-----

YUCHI	F7.
-------------	-----

YUKI.....	B6.
-----------	-----

YUMAN.....	C7.
------------	-----

YUOK	B6.
------------	-----

ZUNI	D7.
------------	-----

Biographie d'Edward Sapir

[Retour à la table des matières](#)

1884	(26 janvier) Naissance d'Edward Sapir à Lauenbourg (Allemagne).
1889	Jacob Sapir, son père, s'établit avec sa famille aux U.S.A. Études secondaires à Horace Mann School.
1900-1904	Étudiant à Columbia College (New York).
1904-1907	Études supérieures à l'Université de Columbia. Diplôme d'allemand. Rencontre de F. Boas dont il devient l'étudiant. Fréquents séjours dans les États de Washington étudie la langue des Indiens Wishram) et d'Ore. gon (langue takelma).
1906	Diplôme d'études supérieures sur la grammaire takelma.
1907-1908	Attaché de recherches au département d'Anthropologie de l'université de Californie. Étudie la langue des Indiens Yana.
1908-1910	Chargé de cours à l'université de Pensylvanie. Fréquents séjours chez les Paiute du Sud.
1904	Obtient son Ph.D. de l'université de Columbia.
1910-1925	Directeur du département d'anthropologie du Canadian National Museum (Ottawa). Étudie les Nootka de Vancouver Island ; les langues athapaskan, tlingit, kutchin, ingalik.
1925-1931	Professeur d'anthropologie et de linguistique générale à l'université de Chicago.
1931-1934	Professeur d'anthropologie et de linguistique à l'université de Yale. Séminaire sur les rapports de la culture et de la personnalité.
1939	(février) Mort d'Edward Sapir.

Bibliographie des travaux de l'auteur ¹

[Retour à la table des matières](#)

« The Rival Chiefs, a Kwakiutl Story Recorded by George Hunt » [edited, with synopsis, pp. 108-110, by Edward Sapir], in *Boas Anniversary Volume* (New York), pp. 108-136.

1907

- « Religious Ideas of the Takelma Indians of Southwestern Oregon », *Journal of American Folk-Lore*, 20, pp. 33-49.
- « Notes on the Takelma Indians of Southwestern Oregon », *American Anthropologist*, n.s., 9, pp. 251-275.
- « Preliminary Report on the Language and Mythology of the Upper Chinook », *American Anthropologist*, n.s., 9, pp. 533-544.
- « Herder's *Ursprung der Sprache* », *Modern Philology*, 5, pp. 109-142.

1908

- « Luck-Stones among the Yana », *Journal of American FolkLore*, 21, p. 42.
- « On the Etymology of Sanskrit áśru, Avestan asru, Greek dákru », in *Spiegel Memorial Volume*, J. J. Modi, ed. (Bombay), pp. 156-159.

1909

- « Characteristic Features of Yana » [abstract], *Science*, n.s., 29, p. 613 ; *American Anthropologist*, n.s., 11, p. 110.

¹ Nous reproduisons ici la bibliographie des écrits scientifiques de Sapir, établie par D.G. Mandelbaurn, dans Sapir, *Selected writings, in Language, Culture and Personality*, University of California Press, 1963, pp. 602-614.

Review of Frank G. Speck, *Ethnology of the Yuchi Indians*, in *Old Penn Weekly Review* (Philadelphia), December 18, p. 183.

Wishram Texts, together with Wasco Tales and Myths, collected by Jeremiah Curtin and edited by Edward Sapir, American Ethnological Society Publications, Vol. II (Leyden).

Takelma Texts, University of Pennsylvania, Anthropological Publications, 2 (no. 1), pp. 1-263.

1910

« An Apache Basket Jar », *University of Pennsylvania Museum Journal*, I (no. 1), pp. 13-15.

« Some Fundamental Characteristics of the Ute Language

[abstract], *Science*, n.s., 31 : 350-352 ; *American Anthropologist*, n.s., 12, pp. 66-69.

« Two Paiute Myths », *University of Pennsylvania Museum journal*, I (no. 1), pp. 15-18.

« Takelma », in *Handbook of American Indians North of Mexico*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 30, Pt. II, pp. 673-674.

« Wasco », in *Handbook of American Indians North of Mexico*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 30, Pt. II, pp. 917-918.

Review of C. Hart Merriam, *The Dawn of the World*, in *Science*, n.s., 32, pp. 557-558.

Yana Texts (together with *Yana Myths*, collected by Roland B. Dixon), University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 9 : 1-235.

« Song Recitative in Paiute Mythology », *Journal of American Folk-Lore*, 23, pp. 455-472.

1911

« Some Aspects of Nootka Language and Culture », *American Anthropologist*, n.s., 13, pp. 15-28.

Review of R. B. Dixon, *The Chimariko Indians and Language*, in *American Anthropologist*, n.s., 13, pp. 141-143.

« The Problem of Noun Incorporation in American Languages », *American Anthropologist*, n.s., 13, pp. 250-282.

« An Anthropological Survey of Canada », *Science*, n.s., 34, pp. 789-793.

« Chinook » (incorporated in Franz Boas, « Chinook »), in *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Pt. I, pp. 578, 579, 625-627, 638-645, 650-654, 673-677.

- « The History and Varieties of Human Speech », *Popular Science Monthly*, 79, pp. 45-67; reprinted in *Annual Report*, Smithsonian Institution (1912), pp. 573-595 ; also in *Selected Readings in Anthropology*, University of California Syllabus Series, No. 101, pp. 202-224.

1912

- The Mourning Ceremony of the Southern Paiutes » [abstract], *Science*, n.s., 35, p. 673 ; *American Anthropologist*, n.s., 14, pp. 168-169.
- Review of A. A. Goldenweiser, *Totemism : An Analytical Study*, in *Psychological Bulletin*, 9, pp. 454-461.
- « The Work of the Division of Anthropology of the Dominion Government », *Queen's Quarterly*, 20, pp. 60-69.
- Summary Report*, Geological Survey of Canada, for 1910 (Ottawa), pp. 3-4.
- Summary Report*, Geological Survey of Canada, for 1911 (Ottawa), pp. 5-7, 15-16.
- Review of Franz Boas, *Kwakiutl Tales*, in *Current Anthropological Literature*, 1, pp. 193-198.
- « Language and Environment », *American Anthropologist*, n.s., 14, pp. 226-242.
- « The Indians of the Province » [of British Columbia], in *British Columbia : Its History, People, Commerce, Industries, and Resources* (London), pp. 135-140.
- « The Indians of Alberta, Saskatchewan, and Manitoba », in *The Prairie Provinces* (London).
- Review of Carl Stumpf, *Die Anfänge der Musik*, in *Current Anthropological Literature*, 1, pp. 275-282.

1913

- « A Note on Reciprocal Terms of Relationship in America », *American Anthropologist*, n.s., 15, pp. 132-138.
- « A Tutelo Vocabulary », *American Anthropologist*, n.s., 15: pp. 295-297.
- Review of Carl Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, in *Current Anthropological Literature*, 2, pp. 21-27.
- « Southern Paiute and Nahuatl, a Study in Uto-Aztekan », Pt. I, journal, *Société des Américanistes de Paris*, n.s., 10, pp. 379-425.
- Algonkin *p* and *s* in Cheyenne », *American Anthropologist*, n.s., 15, pp. 538-539.
- « A Girls' Puberty Ceremony among the Nootka Indians
Transactions, Royal Society of Canada, 3rd series, 7 : 67-80.

Summary Report, Geological Survey of Canada, for 1912 (Ottawa), pp. 448-453, 505-506.

« Methods and Principles », review of Erich von Hornbostel, « Ueber ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge », in *Current Anthropological Literature*, 2, pp. 69-72.

« Wiyot and Yurok, Algonkin Languages of California *American Anthropologist*, n.s., 15, pp. 617-646.

1914

« Indian Tribes of the Coast » [of British Columbia], in A. Shortt and A. G. Doughty, eds., *Canada and Its Provinces* (Toronto), 21, pp. 313-346.

Notes on Chasta Costa Phonology and Morphology, University of Pennsylvania, Anthropological Publications, 2 (no. 2), pp. 271-340.

Summary Report, Geological Survey of Canada, for 1913 (Ottawa), pp. 355-363, 389.

1915

Abnormal Types of Speech in Nootka, Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 62, Anthropological Series, No. 5., 21 p.

Noun Reduplication in Comox, a Salish Language of Vancouver Island, Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 63, Anthropological Series, N. 6., 53 p.

« The Social Organization of the West Coast Tribes », *Transactions, Royal Society of Canada*, 2nd series, 9 : 355-374.

Summary Report, Geological Survey of Canada, for 1914 (Ottawa), pp. 168-177.

A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians, Canada Department of Mines, Geological Survey, Museum Bulletin 19, Anthropological Series, No. 7, 30 p.

« Notes on Judeo-German Phonology *The Jewish Quarterly Review*, n.s., 6, pp. 231-266.

« Algonkin Languages of California a Reply », *American Anthropologist*, n.s., 17, pp. 188-194.

« Southern Paiute and Nahuatl, a Study in Uto-Aztekan », *Pt. II, American Anthropologist*, n.s., 17, pp. 98-120, 306-328 ; *Journal, Société des Américanistes de Paris*, n.s., 11 (1914), pp. 443-488.

«The Na-dene Languages, a Preliminary Report », *American Anthropologist*, n.s., 17, pp. 534-558.

« Corrigenda to Father Morice's *Chasta Costa and the Dene Languages of the North* », *American Anthropologist*, n.s., 17, pp. 765-773.

1916

Summary Report, Geological Survey of Canada, for 1915 (Ottawa), pp. 265-274.

Review of Paul Abelson, ed., *English-Yiddish Encyclopedic Dictionary*, in *The Jewish Quarterly Review*, 7, pp. 140-143.

« Phonetic Orthography and Notes to " Nootka " », in « Vocabularies from the Northwest Coast of America », Franz Boas, ed., *Proceedings, American Antiquarian Society*, 26, pp. 4-18.

« Phonetic Orthography and Notes to " Nootka " », in *Phonetic Transcriptions of Indian Languages*, Smithsonian Miscellaneous Collections, 66, pp. 1-15.

« Terms of Relationship and the Levirate », *American Anthropologist*, n.s., 18, pp. 327-337.

« Percy Grainger and Primitive Music », *American Anthropologist*, n.s., 18, pp. 592-597.

Time Perspective in Aboriginal American Culture : A Study in Method, Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series, no. 13.

« Culture in the Melting Pot », comments on John Dewey's article, « American Education and Culture ». In *The Nation Supplement* (December 21), pp. 1-2.

1917

The Position of Yana in the Hokan Stock, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, 13, pp. 1-34.

Summary Report, Geological Survey of Canada, for 1916, Anthropological Division, Part I, Ethnology and Linguistics, pp. 387-392, 394, 395.

« Do We Need a « Superorganic » ? » *American Anthropologist*, n.s., 19, pp. 441-447.

« The Status of Washo », *American Anthropologist*, n.s., 19, pp. 449-450.

« Linguistic Publications of the Bureau of American Ethnology, a General Review », *International Journal of American Linguistics*, 1, pp. 76-81.

Review of C. C. Uhlenbeck, « Het Passieve Karakter van het Verbum Transitivum of van het Verbum Actionis in Talen van Noord-Amerika », in *International journal of American Linguistics*, 1, pp. 82-86.

Review of C. C. Uhlenbeck, « Het Identificeerend Karakter der Possessieve Flexie in Talen van Noord-Amerika », in *International journal of American Linguistics*, I : 86-90.

« A Freudian Half-Holiday », review of Sigmund Freud, *Delusion and Dream*, in *The Dial*, 63, pp. 635-637.

« Jean-Christophe » : An Epic of Humanity », review of Romain Rolland, *Jean-Christophe*, in *The Dial*, 62, pp. 423-426.

« Realism in Prose Fiction >», *The Dial*, 62 : 503-506.

- « A Frigid Introduction to Strauss », review of Henry T. Finck, *Richard Strauss, the Man and His Works*, in *The Dial*, 62, pp. 584-586.
- « The Twilight of Rhyme », *The Dial*, 63 : 98-100.
- « Psychoanalysis as a Pathfinder », review of Oskar Pfister, *The Psychoanalytic Method*, in *The Dial*, 63, pp. 267-269.

1918

- Yana Terms of Relationship*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 13 : 153-173.
- Review of Benigno Bibolotti, *Moseteno Vocabulary and Treatises*, in *International journal of American Linguistics*, 1, pp. 183-184.
- « Representative Music », *The Musical Quarterly*, 4, pp. 161-167,
- « An Ethnological Note on the « Whiskey-Jack », *The Ottawa Naturalist*, 32, pp. 116-117.
- « Kinship Terms of the Kootenay Indians », *American Anthropologist*, n.s., 20, pp. 414-418.
- « Sancho Panza on His Island », review of G. K. Chesterton, *Utopias of Usurers and Other Essays*, in *The Dial*, 64, pp. 25-27.
- « God as Visible Personality », review of Samuel Butler, *God the Known and God the Unknown*, in *The Dial*, 64, pp. 192-194.
- « A University Survey of Religions », review of James A. Montgomery, ed., *Religions of the Past and Present (Faculty Lectures, University of Pennsylvania)*, in *The Dial*, 65, pp. 14-16.
- « Tom », *Canadian Courier* (Dec. 7), p. 7.

1919

- « Data on Washo and Hoka », in R. B. Dixon and A. L. Kroeber, *Linguistic Families of California*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 16, pp. 108-112.
- « A Flood Legend of the Nootka Indians of Vancouver Island », *Journal of American Folk-Lore*, 32, pp. 351-355.
- « Corrigenda and Addenda to W. D. Wallis' *Indogermanic Relationship Terms as Historical Evidence* », *American Anthropologist*, n.s., 21, pp. 318-328.
- « Corrigenda to « Kinship Terms of the Kootenay Indians », *American Anthropologist*, n.s., p. 98.
- « Civilization and Culture », *The Dial*, 67 : 233-236, Pt. 2 of « Culture, Genuine and Spurious », 1924, q.v.

Review (unsigned) of Cary F. Jacob, *The Foundations and Nature of Verse*, in *The Dial*, 66, pp. 98, 100.

« The American Indian », review of C. Wissler, *The American Indian*, in *The New Republic*, 19, pp. 189-191.

« The Poet Seer of Bengal », review of Tagore's *Lover's Gift, Crossing, Mashi and Other Stories*, in *The Canadian Magazine*, 54, pp. 137-140.

« A Note on French Canadian Folk-Songs », *Poetry*, 20, pp. 210-213.

1920

« The Hokan and Coahuiltecan Languages », *International journal of American Linguistics*, 1, pp. 280-290.

« A Note on the First Person Plural in Chimariko », *International journal of American Linguistics*, 1, pp. 291-294.

Review of J. Alden Mason, *The Language of the Salinan Indians*, in *International journal of American Linguistics*, 1, pp. 305-309.

« Nass River Terms of Relationship », *American Anthropologist*, n.s., 22, pp. 261-271.

« The Heuristic Value of Rhyme », *Queen's Quarterly*, 27, pp. 309-312.

« Primitive Society », review of R.H. Lowie, *Primitive Society*, in *The Nation*, III, pp. 46-47.

« Primitive Humanity and Anthropology », review of R.H. Lowie, *Primitive Society*, in *The Dial*, 69, pp. 528-533.

« Primitive Society », review of R. H. Lowie, *Primitive Society*, in *The Freeman*, 1, pp. 377-379.

« The Poetry Prize Contest », *The Canadian Magazine*, 54, pp. 349-352.

1921

Language : An Introduction to the Study of Speech (New York, Harcourt, Brace).

Summary Report for Anthropological Division, Victoria Memorial Museum : Ethnology and Linguistics, 1920 (Ottawa), pp. 18-20.

« A Bird's-eye View of American Languages North of Mexico », *Science*, n.s., 54, p. 408.

« A Characteristic Penutian From of Stem », *International journal of American Linguistics*, 2, pp. 58-67.

« A supplementary Note on Salinan and Washo », *International journal of American Linguistics*, 2, pp. 68-72.

- « A Haida Kinship Term among the Tsimshian », *American Anthropologist*, n.s., 23, pp. 233-234.
- « The Musical Foundations of Verse », *Journal of English and Germanic Philology*, 20, pp. 213-228.
- « The Life of a Nootka Indian », *Queen's Quarterly*, 28: 232-243, 351-367 reprinted under title of « Sayach'apis, a Nootka Trader », 1922, q.v.
- « The Mythology and All Races », review of *The Mythology of All Races*, Vols. 3, 11, 12, in *The Dial*, 71, pp. 107-111.
- « Gerard Hopkins », review of Robert Bridges, ed., *Poems of Gerard Manley Hopkins*, in *Poetry*, 18, pp. 330-336.
- « Writing as History and as Style », review of W. A. Mason, *A History of the Art of Writing*, in *The Freeman*, 4, pp. 68-69.
- « Myth, Historian, and Psychologist », review of H. B. Alexander, *Latin-American* (Vol. XI, *The Mythology of All Races*), in *The Nation*, 112, pp. 889-890.
- « The Ends of Man », review of J. M. Tyler, *The New Stone Age in Northern Europe* ; Stewart Paton, *Human Behavior*; E. G. Gonkfin, *The Direction of Human Evolution*. In *The Nation*, 113, pp. 237-238.
- « Maupassant and Anatole France », *The Canadian Magazine*, 57, pp. 199-202.
- « A Touchstone to Freud », review of W. H. R. Rivers, *Instinct and the Unconscious*, in *The Freeman*, 5, pp. 357-358.

1922

- Culture, Genuine and Spurious », [Pt. 2], *The Dalhousie Review*, 2, pp. 165-178 et 358-368. Pts. 1 and 2 reprinted in *American Journal of Sociology* (1924), q.v.
- The Fundamental Elements of Northern Yana*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 13, pp. 215-234.
- « Athabaskan Tone », *American Anthropologist*, n.s., 24, pp. 390-391.
- « The Takelma Language of Southwestern Oregon », in *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Part II, pp. 1-296.
- « Vancouver Island Indians », in James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York), 12, pp. 591-595.
- « Sayach'apis, a Nootka Trader », in E. C. Parsons, ed., *American Indian Life* (New York), pp. 297-323.
- « Language and Literature » (chap 11 of *Language*, 1921), *The Canadian Magazine*, 59, pp. 457-462.
- « Practical Psychology », review of Frederick Pierce, *Our Unconscious Mind and How to Use It*, in *The Literary Review*, *New York Evening Post* (July 1), p. 772.
- Review (unsigned) of Arthur Davison Ficke, *Mr. Faust*, in *The Dial*, 73, p. 235.

- Review (unsigned) of George Saintsbury, *A Letter Book*, in *The Dial*, 73, p. 235,
- Review of Gilbert Muray, *Tradition and Progress*, in *The Dial*, 73, p. 235.
- Review (unsigned) of Selma Lagerlöf, *The Outcast*, in *The Dial*, 73, p. 354.
- Review of Edgar Lee Masters, *Children of the Market Place*, in *The Dial*, 73, p. 457.
- « A Symposium of the Exotic », review of E. C. Parsons, ed., *American Indian Life*, in *The Dial*, 73, pp. 568-571.
- « The Manner of Mr. Masefield », review of John Masefield, *King Cole*, in *The Freeman*, 5, pp. 548-549.
- « Mr. Masters's Later Work », review of Edgar Lee Masters, *The Open Sea*, in *The Freeman*, 5, pp. 333-334.
- « A Peep at the Hindu Spirit », review of *More Jataka Tales*, retold by Ellen C. Babbitt, in *The Freeman*, 5, p. 404.
- Review of John Masefield, *Esther and Berenice*, in *The Freeman*, 5, p. 526.
- « An Orthodox Psychology », review of R. S. Woodworth, *Psychology : A Study of Mental Life*, in *The Freeman*, 5, p. 619.
- « Heavens », review of Louis Untermeyer, *Heavens*, in *The New Republic*, 30, p. 351,
- « Introducing Irony », review of Maxwell Bodenheim, *Introducing Irony*, in *The New Republic*, 31, p. 341.
- « Maxwell Bodenheim », review of Maxwell Bodenheim, *Introducing Irony*, in *The Nation*, 114, p. 751.
- « Poems of Experience », review of Edwin Arlington Robinson, *Collected Poems*, in *The Freeman*, 5, pp. 141-142 ; published also (under title, « Edwin Arlington Robinson ») in *The Canadian Bookman* (August), pp. 210-211.
- « Spoon River Muddies », review of Edgar Lee Masters, *The Open Sea*, in *The Canadian Bookman* (April), pp. 132, 140,
- Review of Edward Thomas, *Collected Poems*, in *The New Republic*, 32, p. 226.
- Summary Report for Anthropological Division, Victoria Memorial Museum : Ethnology and Linguistics, fiscal year ending March 31, 1922* (Ottawa), pp. 22-25.

1923

- Text Analyses of Three Yana Dialects*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 20, pp. 263-294.
- « The Algonkin Affinity of Yurok and Wiyot Kinship Terms », *Journal, Société des Américanistes de Paris*, n.s., 15, pp. 36-74.
- « A Note on Sarcee Pottery », *American Anthropologist*, n.s., 25, pp. 247-253.
- « A Type of Athabaskan Relative », *International journal of American Linguistics*, 2, pp. 136-142.

- « The Phonetics of Haida », *International journal of American Linguistics*, 2, pp. 143-159.
- Review of Truman Michelson, « The Owl Sacred Pack of the Fox Indians », in *International journal of American Linguistics*, 2, pp. 182-184,
- [With Hsü Tsan Hwa] « Two Chinese Folk-Tales », *Journal of American Folk-Lore*, 36, pp. 23-30.
- [With Hsü Tsan Hwa] « Humor of the Chinese Folk », *Journal of American Folk-Lore*, 36, pp. 31-35.
- « Archaeology and Ethnology » [bibliography], *Canadian Historical Review*, 4, pp. 374-378.
- Summary Report for Anthropological Division, Victoria Memorial Museum : Ethnology and Linguistics, fiscal year ending March 31, 1923* (Ottawa), pp. 28-31.
- « The Two Kinds of Human Beings », review of C. G. Jung, *Psychological Types, or the Psychology of Individuation*, in *The Freeman*, 8, pp. 211-212.
- Review of Edwin Björkman, *The Soul of a Child*, in *The Double Dealer*, 51, pp. 78-80.
- « An Approach to Symbolism », review of C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, in *The Freeman*, 7, pp. 572-573.
- « The Epos of Man », review of Johannes V. Jensen, *The Long journey*, in *The World Tomorrow*, 6, p. 221.
- « Mr. Housman's Last Poems », review of A. E. Housman, *Last Poem*, in *The Dial*, 75, pp. 188-191.

1924

- « Culture, Genuine and Spurious », *American Journal of Sociology*, 29, pp. 401-429 ; Pt. 2, *The Dalhousie Review* (1922), q.v. ; Pt. 1 (under title « Civilization and Culture ») *The Dial* (1919), q.v.
- « The Grammarian and His Language », *American Mercury*, 1, pp. 149-155.
- « Anthropology at the Toronto Meeting of the British Association for the Advancement of Science, 1924 », *American Anthropologist*, n.s., 26, pp. 563-565.
- « Personal Names among the Sarcee Indians », *American Anthropologist*, n.s., 26, pp. 108-119.
- « The Rival Whalers, a Nitinat Story (Nootka Text with Translation and Grammatical Analysis) », *International journal of American Linguistics*, 3, pp. 76-102.
- « Racial Superiority », *The Memorah journal*, 10, pp. 200-212.
- « Twelve Novelists in Search of a Reason », review of *The Novel of Tomorrow and the Scope of Fiction*, by Twelve American Novelists. In *The Stratford Monthly* (May).

1925

- « Memorandum on the Problem of an International Auxiliary Language », *The Romanic Review*, 16, pp. 244-256.
- « The Hokan Affinity of Subtiaba in Nicaragua », *American Anthropologist*, n.s., 27, pp. 402-435 et 491-527.
- « Pitch Accent in Sarcee, an Athabaskan Language », *Journal, Société des Américanistes de Paris*, .s., 17, pp. 185-205.
- « Indian Legends from Vancouver Island », *Transaction, Women's Canadian Historical Society of Ottawa*, 9, pp. 142-143.
- « Sound Patterns in Language », *Language*, 1, pp. 37-51.
- « The Heuristic Value of Rhyme », *Queen's Quaterly*, 27, pp. 309-312.
- Summary Report for the Fiscal Year Ending March 31, 1924, Anthropological Division : Ethnology and Linguistics* (Ottawa), pp. 36-40.
- « Is Monotheism Jewish ? » review of Paul Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*, in *The Menorah journal*, 11, pp. 524-527.
- « Are the Nordics a Superior Race ? » *The Canadian Forum* (June), pp. 265-266.
- Report of the Department of Mines, Dominion of Canada, for the Fiscal Year Ending March 31, 1925 : Anthropological Division, Ethnology and Linguistics* (Ottawa), pp. 37-41.
- Review of A. Meillet and Marcel Cohen, eds., *Les Langues du monde*, in *Modern Language Notes*, 40, pp. 373-375.
- « Undesirables-Klanned or Banned », *The American Hebrew*, 116, p. 286.
- « Let Race Alone », *The Nation*, 120, pp. 211-213.
- « The Race Problem », review of : F. G. Crookshank, *The Mongol in Our Midst*; H. W. Siemens, *Race Hygiene and Heredity* ; Jean Finot, *Race Prejudice*; J. H. Oldham, *Christianity and the Race Problem*. In *The Nation*, 121, pp. 40-42.
- « An American Poet », review of H. D., *Collected Poems*, in *The Nation*, 121, p. 211.
- « Emily Dickinson, a Primitive », review of *The Complete Poems of Emily Dickinson*, and M. D. Bianchi, *The Life and Letters of Emily Dickinson*, in *Poetry*, 26, pp. 97-105.
- « The Tragic Chuckle », review of Edwin Arlington Robinson, *Dionysus in Doubt*, in *Voices* (November), pp. 64-65.

1926

- « Philology », in *The Encyclopaedia Britannica* (Supplementary Volumes, 13 th ed.), 3, pp. 112-115.

- « Speech as a Personality Trait », abstract of a paper delivered before the Illinois Society for Mental Hygiene (Oct. 19) in *Health Bulletin*, Illinois Society for Mental Hygiene, December ; also published in *American journal of Sociology* (May, 1927), q.v.
- « A Chinookan Phonetic Law », *International journal of American Linguistics*, 4, pp. 105-110.
- Review of Knight Dunlap, *Old and New Viewpoints in Psychology*, in *American Journal of Sociology*, 31, pp. 698-699.
- Review of George A. Dorsey, *Why We Behave Like Human Beings*, in *American Journal of Sociology*, 32, p. 140.
- Review of Otto Jespersen, *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View*, in *American Journal of Sociology*, 32, pp. 498-499.
- Review of Father Berard Haile, *A Manual of Navaho Grammar*, in *American journal of Sociology*, 32 : 511.
- « Leonie Adams », review of Leonie Adams, *Those Not Elect*, in *Poetry*, 27, pp. 275-279.
- Review of Ludwig Lewisohn, *Israel*, in *The Menorah journal*, 12, pp. 214-218.

1927

- « Anthropology and Sociology », in W. F. Ogburn and A. Goldenweiser, eds., *The Social Sciences and Their Interrelations* (Boston), chap. 9, pp. 97-113.
- « Language as a Form of Human Behavior », *The English Journal*, 16, pp. 421-433.
- « The Unconscious Patterning of Behavior in Society », in E. S. Dummer, ed., *The Unconscious : A Symposium* (New York), pp. 114-142.
- « Speech as a Personality Trait », *American journal of Sociology*, 32, pp. 892-905 ; published also in *Health Bulletin* (Illinois Society for Mental Hygiene, 1926) q.v.
- « A Reasonable Eugenist », review of F. H. Hankins, *The Racial Basis of Civilization*, in *The New Republic*, 53, p. 146.
- « Speech and Verbal Thought in Childhood », review of Jean Piaget, *The Language and Thought of the Child*, in *The New Republic*, 50, pp. 350-351.
- Review of Paul Radin, *Crashing Thunder : The Autobiography of an American Indian*, in *American Journal of Sociology*, 33, pp. 303-304.
- Review of A. Hyatt Verrill, *The American Indian : North, South, and Central America*, in *American Journal of Sociology*, 33, pp. 295-296.
- « An Expedition to Ancient America : A Professor and a Chinese Student Rescue the Vanishing Language and Culture of the Hupas in Northern California », *The University of Chicago Magazine*, 20, pp. 10-12.

1928

- « A Summary Report of Field Work among the Hupa, Summer of 1927 », *American Anthropologist*, n.s., 30, pp. 359-361.
- Review of James Weldon Johnson, ed., *The Book of American Negro Spirituals*, in *Journal of American Folk-Lore*, 41, pp. 172-174.
- « The Meaning of Religion », *The American Mercury*, 15, pp. 72-79 ; published also under title « Religions and Religious Phenomena » (1929), q.v.
- Review of Roland G. Kent, *Language and Philology*, in *The Classical Weekly*, 21, pp. 85-86.
- « When Words Are Not Enough », review of Clarence Day, *Thoughts without Words*, in *New York Herald Tribune Books*, 4, p. XII.
- Proceedings, First Colloquium on Personality Investigation ; Held under the Auspices of the American Psychiatric Association, Committee on Relations with the Social Sciences* (New York), pp. 77-80.
- « Observations on the Sex Problem in America », *American Journal of Psychiatry*, 8, pp. 519-534.
- Review of Knut Hamsun, *The Women at the Pump*, in *The New Republic*, 56, P. 335.
- « Psychoanalysis as Prophet », review of Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, in *The New Republic*, 56, pp. 356-357.

1929

- « Central and North American Languages », *Encyclopaedia Britannica* (14th ed.), 5, pp. 138-141.
- « The Status of Linguistics as a Science », *Language*, 5, pp. 207-214.
- « Male and Female Forms of Speech in Yana », in St. W. J. Teeuwen, ed., *Donum Natalicium Schrijnen* (Nijmegen-Utrecht), pp. 79-85.
- « Nootka Baby Words », *International Journal of American Linguistics*, 5, pp. 118 et 119.
- [With Charles G. Blooah] « Some Gweabo Proverbs », *Africa*, 2, pp. 183-185.
- « Religions and Religious Phenomena », in Baker Brownell, ed., *Religious Life* (Man and His World, Vol. 11) (New York), pp. 11-33 ; printed also in *The American Mercury* (1928), q.v.
- « A Study in Phonetic Symbolism », *Journal of Experimental Psychology*, 12, pp. 225-239.
- « The Discipline of Sex », *The American Mercury*, 16, pp. 413-420 ; printed also in *Child Study* (1930), q.v.

« A Linguistic Trip among the Navaho Indians », *The Gallup Independent* (Ceremonial Ed., Aug. 23, 1929, Gallup, N.M.), pp. 1-2.

« What Is the Family Still Good For ? » *Winnetka Conference on the Family* (Oct. 28), pp. 31-34 ; also published in *The American Mercury* (1930), q.v.

Review of M. E. De Witt, *Our Oral Word as Social and Economic Factor*, in *American Journal of Sociology*, 34, pp. 926-927.

Review of Waldo Frank, *The Rediscovery of America*, in *American Journal of Sociology*, 35, pp. 335-336.

« The Skepticism of Bertrand Russell », review of Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, in *The New Republic*, 57, p. 196.

« Franz Boas », review of Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, in *The New Republic*, 57, pp. 278-279.

« Design in Pueblo Pottery », review of R.L. Bunzel, *The Pueblo Potter*, in *The New Republic*, 61, p. 115.

1930

[With Leslie Spier] *Wishram Ethnography*, University of Washington Publications in Anthropology, 3, pp. 151-300.

Totality, Linguistic Society of America, Language Monographs, No. 6.

The Southern Paiute Language : Southern Paiute, a Shoshonean Language ; Texts of the Kaibab Paiutes and Uintah Utes; Southern Paiute Dictionary, Proceedings, American Academy of Arts and Sciences, 65 : (no. 1), pp. 1-296; (no. 2), pp. 297-536; (no. 3) (1931), pp. 537-730.

Proceedings, Second Colloquium on Personality Investigation; Held under the joint Auspices of the American Psychiatric Association and of the Social Science Research Council (Baltimore, Md.), pp. 37-41, 122-125.

[With Albert G. Sandoval] « A Note on Navaho Pottery », *American Anthropologist*, n.s., 32, pp. 575-576.

« Our Business Civilization », review of James Truslow Adams, *Our Business Civilization : Some Aspects of American Culture*, in *Current History*, 32, pp. 426-428.

« The Discipline of Sex », *Child Study* (March), pp. 170-173, 187-188 ; printed also in *The American Mercury* (1929), q.v.

« What Is the Family Still Good For ? » *American Mercury*, 19, pp. 145-151 ; printed also in *Winnetka Conference on the Family* (1929), q.v.

1931

- « Communication », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 4, pp. 78-81.
- « Dialect », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 5, pp. 123-126.
- « Fashion », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 6, pp. 139-144.
- « Custom », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 4, pp. 658-662.
- « Language, Race, and Culture >> (chap. 10 of *Language*, New York, 1921, q.v.) in V. F. Calverton, ed., *The Making of Man* (New York), pp. 142-156.
- Review of Ray Hoffman, *Nuer-English Dictionary*, in *American Anthropologist*, n.s., 33, pp. 114-115.
- « The Concept of Phonetic Law as Tested in Primitive Languages by Leonard Bloomfield », in Stuart A. Rice, ed., *Methods in Social Science : A Case Book* (Chicago), pp. 297-306.
- « Notes on the Gweabo Language of Liberia », *Language*, 7, pp. 30-41.
- « The Case for a Constructed International Language », *Propositions, Deuxième Congrès International de Linguistes* (Geneva, Aug. 25-29), pp. 42-44.
- « The Function of an International Auxiliary Language », *Psyche*, 11 : 4-15 ; also published in
- International Communication : A Symposium on the Language Problem*, by H. N. Shenton, E. Sapir, O. Jespersen (London, 1931), pp. 65-94.
- « Wanted, a World Language », *The American Mercury*, 22, pp. 202-209.

1932

- « Group », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 7, pp. 178-182.
- [With Morris Swadesh] *The Expression of the Ending-Point Relation in English, French, and German* (Alice V. Morris, ed.), Linguistic Society of America, Language Monographs, No. 10.
- « Two Navaho Puns », *Language*, 8, pp. 217-219.
- « Cultural Anthropology and Psychiatry », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 27, pp. 229-242.
- Review of James G. Leyburn, *Handbook of Ethnography*, in *American journal of Science*, 5th series, 23, pp. 186-189.

1933

- « Language », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 9, pp. 155-169.
- « La Réalité Psychologique des Phonèmes », *journal de Psychologie Normale et Pathologique* (Paris), 30, pp. 247-265.

1934

- « Personality », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 12, pp. 85-87.
- « Symbolism », *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York), 14, pp. 492-495.
- « The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures », *Journal of Social Psychology*, 5, pp. 408-415.
- « Hittite *hepatis* « Vassal » and Greek [...], *Language*, 10, pp. 274-279.
- [With others] « Some Orthographic Recommendations », *American Anthropologist*, n.s., 36, pp. 629-631.
- « The Bush Negro of Dutch Guiana », review of Melville Herskovits and Frances S. Herskovits, *Rebel Destiny Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, in *The Nation*, 139, p. 135.

1935

- Review of A. G. Morice, *The Carrier Language (Déné Family) : A Grammar and Dictionary Combined*, in *American Anthropologist*, n.s., 37, pp. 500-501.
- « A Navaho Sand Painting Blanket », *American Anthropologist*, n.s., 37, pp. 609-616.

1936

- « Kutchin Relationship Terms », in Cornelius Osgood, *Contributions to the Ethnography of the Kutchin*, Yale University Publications in Anthropology, No. 14, pp. 136-137.
- « Hupa Tattooing », in R. H. Lowie, ed., *Essays in Anthropology Presented to Alfred Louis Kroeber* (Berkeley), pp. 273-277.
- « Greek *átú ouai*, a Hittite Loanword, and Its Relatives », *Language*, 12, pp. 175-180.
- « Tibetan Influences on Tocharian. I », *Language*, 12, pp. 259-271.
- Review of D. Westermann and Ida C. Ward, *Practical Phonetics for Students of African Languages*, in *American Anthropologist*, n.s., 38, pp. 121-122.
- « Internal Linguistic Evidence Suggestive of the Northern Origin of the Navaho », *American Anthropologist*, n.s., 38, pp. 224-235.
- « Hebrew *'argáz*, a Philistine Word », *Journal of the American Oriental Society*, 56, pp. 272-281.
- « [...], a Karian Gloss », *Journal of the American Oriental Society*, 56, p. 85.

1937

- « The Contribution of Psychiatry to an Understanding of Behavior in Society », *American Journal of Sociology*, 42, pp. 862-870.
- « Hebrew « Helmet », a Loanword, and Its Bearing on Indo-European Phonology », *Journal of the American Oriental Society*, 57, pp. 73-77.
- « The Negroes of Haiti », review of Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, in *The Yale Review*, 26, pp. 853-854.
- Review of James A. Montgomery and Zellig S. Harris, *The Ras Shamra Mythological Texts*, in *Language*, 13, pp. 326-331.

1938

- « Hittite *siyanta* and Gen. 14 : 3 », *American journal of Semitic Languages and Literatures*, 55, pp. 86-88.
- « Glottalized Continuants in Navaho, Nootka, and Kwakiutl with a Note on Indo-European », *Language* 14, pp. 248-274.
- Foreword to Walter Dyk, *Son of Old Man Hat* (New York), pp. V-X.
- « Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist », *Psychiatry*, 1, pp. 7-12.
- Review of Thurman W. Arnold, *The Folklore of Capitalism*, in *Psychiatry*, 1, pp. 145-147.
- « Psychiatric and Cultural Pitfalls in the Business of Getting a Living » (advance contribution to Symposium on Mental Health, Section on Medical Sciences, American Association for the Advancement of Science, Winter Meeting, Richmond, Va. : Session IV, Physical and Cultural Environment, Thursday afternoon, December 29, 1938). Mimeographed. Published also in *Mental Health* (1939), q.v.

1939

- [With Morris Swadesh] *Nootka Texts : Tales and Ethnological Narratives with Grammatical Notes and Lexical Materials*, William Dwight Whitney Linguistic Series, Linguistic Society of America (Philadelphia).
- « Indo-European Prevocalic s in Macedonian », *American journal of Philology*, 40, pp. 463-465 ; published also in «< From Sapir's Desk... » (1939), q.v.
- « Songs for a Comox Dancing Mask » (edited by Leslie Spier), *Ethnos* (Stockholm), 4, pp. 49-55.
- Review of Zellig S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, in *Language*, 15, pp. 60-65.

« From Sapir's Desk : Indo-European Prevocalic s in Macedonian; The Indo-European Words of « Tear » (edited by H. S. Sturtevant), *Language*, 13, pp. 178-187.

« Psychiatric and Cultural Pitfalls in the Business of Getting a Living », *Mental Health*, Publication of the American Association for the Advancement of Science, No. 9, pp. 237-244 ; also mimeographed (1938).

1942

Navaho Texts, with Supplementary Texts by Harry Hoijer, edited by Harry Hoijer, Linguistic Society of America (Philadelphia).

1943

[With Leslie Spier] *Notes on the Culture of the Yana*, University of California Publications : Anthropological Records, 3, pp. 239-298.

1944

« Grading, a Study in Semantics », *Philosophy of Science*, 11, pp. 93-116.

1947

« The Relation of American Indian Linguistics to General Linguistics », *Southwestern journal of Anthropology*, pp. 1-4.

Oeuvres sur Sapir

[Retour à la table des matières](#)

- R. Benedict, in *American Anthropologist*, 41, 1939, pp. 465-477.
- F. Boas, in *International Journal of American Linguistics*, 10, pp. 58-63.
- F. Edgerton, in *Year Book of the American Philosophical Society*, 1939, 460-464.
- L. Hjelmslev, in *Acta Linguistica*, 1, 1939, 76-79.
- E. A. Hooton, in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 74, pp. 157-159.
- D. Jeness, in *Transactions of the Royal Society of Canada*, 33, 1939.
- L. Spier, in *Science*, 89, 1939, pp. 237-238.
- L. Spier, in *Man*, 39, 1939, pp. 92-93.
- M. Swadesh, in *Language*, 15, 1940, 132-135.
- A. I. Hallowell, S. Newman and L. Spier, *Language, Culture and Personality : Essays in Memory of Edward Sapir*, 1941.
- Z. Harris, *Review of selected writings of Edward Sapir*, in *Language*, XXVII, 3, Baltimore, 1951, pp. 288-333.