



MÉMOIRE COLLECTIVE ET SOCIOLOGIE DU BRICOLAGE

Author(s): Roger BASTIDE

Source: *L'Année sociologique (1940/1948-)*, 1970, Troisième série, Vol. 21 (1970), pp. 65-108

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27887760>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *L'Année sociologique (1940/1948-)*

MÉMOIRE COLLECTIVE ET SOCIOLOGIE DU BRICOLAGE

par ROGER BASTIDE

I

Certes, les études afro-américaines, qui connaissent aujourd'hui un regain de faveur, s'insèrent dans l'ensemble des études sociologiques ou anthropologiques, et, par conséquent, ont été abordées dans des perspectives différentes, suivant les modes successives en vigueur dans les deux domaines de la sociologie ou de l'anthropologie. Par exemple, d'abord à travers une analyse des cultures en termes de traits culturels juxtaposés, puis à travers le fonctionnalisme, qui ne se contente plus de dresser le pur inventaire des survivances africaines dans le Nouveau Monde ; qui considère que si des traits culturels africains ont pu se maintenir jusqu'à aujourd'hui, c'est qu'ils devaient remplir, pour un secteur tout au moins de la population américaine, une fonction utile ; et qui s'efforce de dégager cette (ou ces) fonctions — à travers l'École de « Culture et Personnalité », qui veut découvrir la personnalité basique de l'afro-américain telle qu'elle se forme sous la double influence de la ségrégation raciale et de la socialisation de l'enfant de couleur à l'intérieur de son cadre de vie sociale négre — à travers le structuralisme, surtout celui de l'école de l'anthropologie sociale anglaise, qui se refuse à confondre culture négre avec culture africaine et qui situe l'afro-américain dans un système de relations inter-humaines, entre Noirs et Blancs, mâles et femelles, et dans les institutions spécifiques, le régime de la plantation ou celui de la petite propriété morcelée, le système de la

famille matrifocale ou celui de la famille paternelle poligénique (le système familial et le régime économique étant d'ailleurs en étroite corrélation, puisque la famille matrifocale est liée à la grande plantation et la famille paternelle poligénique à la petite propriété morcelée). Voilà pour l'anthropologie. Et pour la sociologie, à travers d'abord le problème de l'intégration sociale (en Amérique latine), celui du *melling-pol* (en Amérique anglo-saxonne) ; aujourd'hui soit à travers la théorie de l'action sociale de Parsons, soit à travers la « culture de la misère » de Redfield, soit enfin à travers le marxisme (1).

Mais, bien entendu, cette application des théories sociologiques ou anthropologiques à un problème particulier devait réagir à son tour sur ces théories, soit pour les compliquer, soit pour les nuancer. Ce qui fait que l'on peut parler d'un apport positif des études afro-américaines à la constitution d'une théorie générale — dans une première période, de l'acculturation ; actuellement, de la structure et du fonctionnement des sociétés plurales. Pour me borner à quelques exemples, Herskovits dégage de son étude des diverses formes de syncrétisme entre les cultures africaines et les cultures d'origine européenne en Amérique, le concept de « réinterprétation », qui sans doute avait été entrevu avant lui par Boas et par Durkheim, le premier dans son analyse des effets de la diffusion et de l'adaptation des traits culturels diffusés, le second dans l'élaboration des règles de la méthode sociologique (primauté de la causalité interne sur la causalité externe) ; mais qui ne voit le progrès de ce concept de « réinterprétation » sur les concepts d'adaptation de Boas ou de causalité interne de Durkheim, puisqu'il nous permet de passer de la matière même des matériaux acculturés à une logique formelle des lois de l'acculturation (2) ? Avant même de proposer cette notion de réinterprétation, Herskovits avait d'ailleurs songé, au cours de ses recherches en Haïti, à une autre notion, celle d'« ambivalence socialisée », qui, longtemps restée

(1) Sur toutes ces écoles et leur succession, voir R. BASTIDE, article d'introduction au dernier numéro du *Journal de la Société des Américanistes* consacré aux Afro-Américains.

(2) Sur ce progrès, voir R. BASTIDE, L'acculturation formelle, in *Le proche et le lointain*, Cujas, 1970, pp. 137-148.

ignorée des savants, vient d'être redécouverte aujourd'hui par les anthropologues et sociologues nord-américains, et qui tend à être considérée maintenant comme la plus précieuse de toutes les contributions qu'Herskovits aurait faite à la théorie générale des faits d'acculturation (1). Cette redécouverte est toute récente, elle ne date que de ces cinq ou six dernières années ; nous pensons qu'elle n'a pas fini de nous révéler la richesse de sa fonction heuristique ; car elle consiste à montrer à l'intérieur de l'afro-américain non, comme on le pensait parfois, une psyché syncrétique, mais au contraire le jeu dialectique de deux personnalités, l'une façonnée par la famille nègre, l'autre par la société globale dirigée par les Blancs et dominée par les valeurs blanches ; or il serait, croyons-nous, possible de découvrir, par l'analyse d'exemples concrets de personnalités afro-américaines, les lois multiples de cette dialectique, d'hésitations ou de complémentarité, de remords et de reprises, de compensations et de conflits. Le lecteur a reconnu là des termes utilisés par Lévi-Strauss dans ses études sur les rapports entre les mythes et les rites. La découverte de phénomènes analogues en psychologie collective donnerait ainsi à la suggestion de Lévi-Strauss une portée encore plus générale, en faisant de ces jeux dialectiques un bien commun à l'individu et à la société, et ainsi en en rendant désormais la formalisation possible, par le moyen de la méthode comparative pluridisciplinaire.

Sans doute, certains des concepts proposés par les sociologues intéressés aux recherches afro-américaines ont été critiqués. Ainsi ceux de caste et de classe. Et il est vrai que l'on ne peut parler, à propos des Noirs des Etats-Unis, d'une « caste » de même nature que celle des Indes (2). Cependant, la critique outrepassa sans doute les limites dans lesquelles les sociologues, nord-américains, ensuite latino-américains, ont toujours pris le terme de « caste ». Car ils ne l'ont jamais identifié au concept indien, pas plus que les africanistes, qui parlent d'une caste des griots ou d'une caste des forgerons, n'identifient ces castes afri-

(1) Sur ce concept, voir E. BOURGUIGNON, dans le numéro spécial du *Journal de la Société des Américanistes* déjà signalé.

(2) L. DUMONT, *Homo Hierarchicus*, Gallimard, 1966.

caines aux castes de l'Inde. Tout simplement veut-on souligner le fait de l'endogamie de races (ou des professions) et manifester que cette endogamie repose sur une base analogue à celle des castes de l'Inde, l'impureté contagieuse (en prenant le mot dans son sens religieux le plus strict, qui est bien en effet similaire pour les puritains du sud des Etats-Unis et dans la religion brahmanique). En tout cas, et en dehors même de sa définition, sur laquelle on peut évidemment discuter, il n'en reste pas moins que le concept de caste a une grande valeur opératoire, puisqu'il permet de dissocier deux types de sociétés plurales, celui de la société des Etats-Unis, où il y a deux castes, et dans chaque caste trois classes, et celui des sociétés d'Amérique latine, où il n'y a plus de castes, mais trois classes hiérarchisées selon la couleur respective de la peau. Et puisque nous parlons de sociétés plurales, il est évident que les études afro-américaines ont permis d'en raffiner la théorie, par exemple avec Van den Berghe (1) qui distingue les sociétés paternalistes et les sociétés concurrentielles par un certain nombre de critères spécifiques antithétiques. Les données alors de la sociologie s'opposent à celles de l'anthropologie, aussi bien d'ailleurs sociale des Anglais que culturelle des Nord-Américains. Car ce qui caractérise tous ces anthropologues, c'est qu'ils s'hypnotisent sur les caractères internes de la société des Noirs, alors qu'on ne peut comprendre cette société qu'en la replaçant dans la dialectique communauté nègre versus communauté non nègre ; plus précisément, on arrive à la conclusion qu'il n'existe point au fond de culture afro-américaine, mais un processus continu d'adaptation culturelle des Noirs aux vicissitudes de la vie sociale, économique et politique du Nouveau Monde. Bref, tandis que l'anthropologie, comme nous venons de le voir avec Herskovits, tend à privilégier le déterminisme des causes internes sur les causes externes, la sociologie tend à privilégier le déterminisme des causes externes sur les causes internes ; c'est le Blanc qui définit le nègre, sa société et sa culture (ou sa contre-culture), et non plus je ne sais quelle Afrique originelle.

(1) The dynamics of racial prejudice an ideal type dichotomy, *Social Forces*, 37, 1958 (pp. 138-141).

Or, cette découverte de la sociologie est en train de réagir sur l'anthropologie pour lui faire faire de nouveaux progrès. Car si l'on veut, avec elle, retourner du social au culturel, nous serons amenés désormais d'abord à séparer la culture nègre (culture d'adaptation aux vicissitudes de la société globale) de la culture africaine (plus ou moins alors abandonnée aux folkloristes) ; cela, en liaison avec le passage de la diachronie, qui caractérisait l'ancienne anthropologie (recherche des origines africaines de la culture afro-américaine et des transformations au cours du temps de ces traits culturels africains importés dans le Nouveau Monde), à la synchronie (les valeurs culturelles nègres sont déterminées par les statuts et les rôles joués par les Noirs dans la société que l'on étudie) — puis à définir cette culture nègre soit comme « bi-culturelle » (1), soit comme « contre-culture » (et non comme sous-culture d'une minorité) (2), soit comme « culture de la misère » (ce qui n'est, à mon avis, qu'une échappatoire et peut-être une simple idéologie fabriquée par les Blancs pour se rassurer en face de phénomènes comme « le pouvoir noir », dont on s' imagine qu'il perdrait toute virulence si on améliorerait les conditions de vie des masses de couleur), soit enfin, et c'est la théorie la plus intéressante, comme culture afro-américaine (et non plus africaine) en voie de formation ; la théorie, dis-je, la plus intéressante, car elle nous permet de distinguer entre deux concepts que l'on confond en général, ceux de culture et d'ethnie, puisque le Noir nord-américain n'a pas de culture propre au sens ethnique du terme, mais que le racisme blanc est en train de créer chez lui une conscience de son histoire, comme de faire naître tout un ensemble de symboles et des normes de comportement spécifiques, valables seulement pour lui, en bref de fabriquer une « ethnie » artificielle afro-américaine (3).

(1) POLGAR, Biculturation of MESAQUAKU boys, *Amer. Anthropol.*, 62, 1960.

(2) MILTON YINGER, Contraculture and subculture, *Amer. Sociol. Rev.*, 25, 1960.

(3) ROBERT BLAUMER, Black Culture : myth or reality, in WHITTEN JUNIOR et SZWEED, *Afro-American Anthropology*, New York, 1970. Cf. dans ce même livre, entre autres exemples concrets sur lesquels repose cette affirmation, pour les Noirs nord-américains : Ulf HANNEZ, What

Nous voyons donc que si, d'un côté, les études afro-américaines ont été entreprises à travers les grandes théories à la mode de l'Anthropologie générale et de la Sociologie générale, elles ont apporté à l'une et à l'autre des contributions originales et non négligeables, puisqu'elles ont entraîné aussi bien l'Anthropologie culturelle nord-américaine à réviser l'ancienne définition qu'elle donnait de la culture, qu'à la Sociologie d'inventer de nouveaux concepts pour l'analyse des sociétés plurales. Nous voudrions encore signaler, pour terminer, une nouvelle contribution de ces études, cette fois-ci à une branche particulière de la sociologie : la sociologie de la connaissance.

Nous pouvons distinguer, en gros, deux sociologies de la connaissance, celle européenne, qui est centrée sur l'étude des idéologies, et celle nord-américaine, qui est centrée, du moins depuis quelques années, sur la connaissance dans la vie quotidienne. Or l'afro-américanisme, s'il m'est permis de forger ce nouveau vocable, nous offre de passionnantes possibilités d'études dans l'un et l'autre de ces deux domaines. Et d'abord dans la sociologie de la connaissance de type européen. Nous ne pouvons insister, il y faudrait tout un autre article. Du moins pouvons-nous jeter les bases de ces futures contributions. En premier lieu, le monde noir qui s'agite depuis les Etats-Unis jusqu'au Brésil, comme le monde blanc qui vit à ses côtés et qui veut « penser » pour lui, sont le lieu des plus multiples et des plus hétérogènes idéologies : le luso-tropicalisme de Gilberto Freyre ; la théorie du blanchissement ou de l'aryanisation progressive des populations noires, le « mulattisme » ou le « noirisme » de Guerreiro Ramos au Brésil ; la négritude, de Price Mars à Césaire, aux Antilles ou, plus proche de nous et dirigée contre la négritude, à partir de Fanon, l'idéologie du sous-développement ; la religion de Umbanda au Brésil et celle des juifs noirs ou des musulmans noirs aux Etats-Unis ; « la rhétorique de l'âme » également aux Etats-Unis, « le pouvoir noir » enfin, pour ne citer que les principales ou les plus connues d'entre elles.

Negroes Mean by « Soul », et F. SZWEED, *Afro-american musical adaptation ; pour les Noirs des Antilles*, R. D. ABRAHAMS, *Patterns of performance in the British West Indies*, et N. E. WHITTEN Junior, *Personal networks and musical contexts in the Pacific Lowland of Colombia and Ecuador*.

Or chacune de ces idéologies pourrait être l'objet d'une interprétation sociologique ; certaines l'ont été, comme la théorie du blanchissement, à travers l'école, d'inspiration marxiste, des sociologues de São Paulo au Brésil, ou comme la théorie de la négritude, mais plus étudiée sous sa forme afro-africaine que sous sa forme afro-américaine ; il faudrait les prolonger maintenant par une analyse comparative des formes similaires nées, sans aucune influence réciproque, dans des endroits différents, fort éloignés même géographiquement ; par exemple du spiritisme de Umbanda au Brésil et des musulmans noirs aux Etats-Unis (dans les deux cas le politique s'exprime à travers un langage religieux, faute de pouvoir s'exprimer d'une façon autonome ; mais le spiritisme de Umbanda est une métamorphose de la religion africaine en idéologie de classe, les musulmans noirs inventent une religion purement mythique ; le spiritisme d'Umbanda est une idéologie d'intégration raciale dans le cadre d'un nationalisme brésilien, les musulmans noirs développent une idéologie de la rupture), ou bien encore entre la négritude antillaise et la rhétorique de l'âme des jeunes générations noires nord-américaines. Il faudrait aussi faire subir à l'idéologie du sous-développement le même traitement démystificateur que l'école de São Paulo a fait subir à l'idéologie du blanchissement, car il s'agit en fait dans les deux cas de la même volonté des Noirs, en repoussant la négritude de leurs aînés, de « se blanchir » en se pensant comme « sous-développés », mais au même titre que les Blancs de la basse classe ou les Amérindiens ; ce qui fait qu'aujourd'hui, l'idéologie du sous-développement étant une idéologie de la classe moyenne blanche, gauchiste et nationaliste à la fois, d'Amérique latine, elle se traduit pour les Noirs dans la volonté de se désafricaniser, de s'occidentaliser, d'acquérir une nouvelle mentalité, et pour les Blancs dans une stratégie de récupérer et d'intégrer les Noirs dans le monde créé, dirigé et contrôlé par la classe moyenne blanche. Les leaders du « pouvoir noir » aux Etats-Unis ne s'y sont pas trompés. Il faudrait enfin examiner l'effet qu'aura sur ces multiples idéologies le phénomène sociologique, qui a certes toujours existé (la révolution de Haïti a eu des effets sur tout le monde noir des diverses Amériques), mais qui, avec les

progrès des communications, les migrations incessantes des Noirs d'un pays à l'autre, s'est accéléré et institutionnalisé, celui de la constitution d'un bloc afro-américain. Il ne faut pas oublier que la négritude des Antillais est partie des États-Unis, mais que réciproquement les chefs de la négritude aux États-Unis ont été le plus souvent des Nord-Américains antillais d'origine. Des Noirs brésiliens en exil apprennent l'idéologie du pouvoir noir aux États-Unis et si Duvallier est honni par les intellectuels partisans de l'idéologie blanche de sous-développement, il est considéré par contre par des populations paysannes d'autres Antilles que Haïti comme « le héros de la race ». Bien des recherches nouvelles par conséquent à mener sur les facteurs sociaux ou les fonctions sociales, sur les manipulations par les Blancs ou sur les communications entre Noirs, de toutes ces idéologies, témoins d'un monde en désarroi, à la recherche de son identité, et hésitant entre une identité raciale et des identités nationales.

G. Gurvitch dans son livre *Les cadres sociaux de la connaissance* avait, peu avant sa mort, appelé les sociologues à dépasser le monde de la fabrication des idéologies pour s'intéresser à toutes les formes de la connaissance, car elles relèvent toutes, en quelque matière que ce soit, de la sociologie. Cependant les Européens ne se sont pas intéressés encore à la sociologie de la connaissance du bon sens qu'il souhaitait voir s'élaborer. Et ce seront les Américains qui, sans le citer d'ailleurs, probablement sans avoir pris connaissance de ce vœu, sont en train de la réaliser (1). Lorsqu'à un récent colloque, dont les rapports n'ont pas été publiés, sur les continuités et les discontinuités des sociétés et des cultures africaines, Hannez demandait que l'on s'intéresse à la culture des nègres dans une perspective plus sociale que culturelle, c'est-à-dire en tant que transmission d'informations culturelles dans des systèmes préalablement analysés de relations sociales, il montrait tout ce que cette sociologie de la connaissance, qui s'intéresse à la formation d'un univers quotidien de pensées, gagnerait à se pencher sur les milieux afro-américains ; son affirma-

(1) BERGER et LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, New York, 1966.

tion ne passe pas encore le seuil de la simple suggestion de recherches sur les réseaux de communications qui vont de l'univers des Blancs à l'univers des Noirs ; et il ne peut citer qu'un nombre encore très restreint d'études allant en ce sens, comme celle de Blum sur les spectateurs nègres de la télévision américaine qui résistent à la mobilisation de leurs pensées par les Blancs (1), celle sur les interrelations entre les Hippies et les Noirs contestataires (2) ou celle de la division sexuelle entre la femme porteuse des informations des Blancs et l'homme qui ne prend ces informations que pour les inverser en miroir. Mais on pourrait certainement aller plus loin dans cette voie qui me semble devoir être des plus fécondes, par exemple à l'aide du concept de Mertens d'« information fragmentaire » qui fait que le Noir est informé d'un trait particulier de la culture du Blanc, mais pas du système où il prend place et qui lui donne un sens, ce qui fait que nous aurons finalement un monde de pensées en mosaïque, de traits souvent contradictoires, par simple pénurie d'informations. Ou encore en se souvenant que les Noirs sont obligés par le système où ils s'insèrent d'abandonner leurs différences pour ne plus agir et sentir qu'en terme du système (c'est-à-dire en prolétaire ou sous-prolétaire), mais qu'ils récupèrent leurs différences par rapport aux Blancs à travers la fête, qui est soit prolongation des cultures importées d'Afrique, soit création collective, dans l'exaltation et la joie, d'une nouvelle culture. Fête noire contre quotidien blanc (blanc direct ou blanc inversé).

Marcel Mauss a dit qu'une expérience bien faite suffisait pour établir des lois générales. L'exemple des Afro-Brésiliens justifie cette affirmation, aussi bien quand on le prend localement, par exemple pour définir ce qu'est une culture de ghetto, que lorsqu'on le prend dans toute son extension, américaine. Car il permet de saisir des phénomènes *in statu nascendi*. Les anthropologues nord-américains mettent en lumière le jeu de l'inversion dans la culture du ghetto ainsi que la séparation d'une histoire nègre de l'ensemble

(1) BLUM, Lower-Class Negro Television Spectators, in A. B. SHOSTAKAND et W. GOMBERG ed., *Blue-Collar World*, 1965.

(2) HANNEZ, *op. cit.*

de l'histoire des Etats-Unis. Ce sont, bien que ces anthropologues ne le constatent que maintenant, des phénomènes anciens, qui ont toujours plus ou moins joué dans le passé. Pour l'inversion, Felicia Santizo par exemple, dans sa description des « Negros Congo » du Panama, qui maintient le souvenir, dans la population noire de l'isthme, du soulèvement des Congos contre leurs Maîtres blancs sous la direction de Juan de Dioso, montre que le jeu folklorique de ces Noirs renverse, dans le domaine de l'imaginaire, la réalité sociale de l'époque : les Blancs y apparaissent sous la forme de diables qui donnent des coups de fouet aux chrétiens et les Noirs exorcisent ces démons avec la croix catholique. Au Brésil, Florestan Fernandes, H. Cardoso et O. Iani ont bien insisté sur l'idéologie du blanchissement qui a été inventée après la suppression du travail servile par les Maîtres dépossédés pour mieux manipuler la population de couleur dans les cadres de la société industrielle naissante. Mais il y a un point qu'ils n'ont pas noté, c'est que les Noirs brésiliens, s'ils ont accepté cette idéologie, l'ont renversée :

Blanchis, négresse ; purifie, nègre ;

Lave, négresse :

— votre destin est d'éclaircir.

Votre destin est de rendre blanc

Tout ce que le Blanc noircit.

La laveuse noire, qui savonne dans l'eau mousseuse le linge de son patron blanc, un linge sale, crasseux, devenu noir, pour le rendre blanc, devient ainsi le symbole même de la fonction du nègre. Dans une société de Blancs, où le Blanc ne peut que noircir ce qui est pur, et le Noir redonner à ce que le Blanc a sali sa pureté première. Peut-être pourrait-on dire que le Brésilien blanc reprend à son compte le mythe de l'Indien Tupi qui, pour échapper à la lumière céleste et pouvoir faire l'amour impunément, est parti à la recherche de la nuit. Le mythe tupi de la quête de la nuit est en effet aussi célèbre au Brésil que celui de la quête du Graal en Europe. Le Blanc fait de la nuit la cache de ses péchés et de sa luxure. Mais le Noir, inlassablement, chasse les ténèbres nocturnes pour faire lever sur le monde la blancheur de l'aube. Et, si l'on voulait

passer de la sociologie à la psychologie, on pourrait aussi facilement montrer que les rêves des Noirs de la classe moyenne aux Etats-Unis renversent les efforts de ces Noirs pour s'assimiler à la classe moyenne blanche dans leurs vies quotidiennes, en faisant remonter des gouffres de la nuit les sortilèges ou les magies censurées pendant la veille.

Bien entendu, ce processus d'inversion joue diversement selon les contextes sociaux. Si, au Brésil, c'est l'idéologie des Maîtres, celle du blanchissement, qui est inversée, en Amérique du Nord, c'est le comportement des Blancs qui l'est, aussi bien d'ailleurs son comportement vocal que son comportement gestuel, pour aboutir à une idéologie contraire à celle du Brésil, celle de la nécessité de se « noircir » spirituellement, de se rendre volontairement démoniaque. On pourrait montrer de la même façon que dans les sociétés de plantation, c'est la femme qui est sédentaire et l'homme mobile, ce qui fait que la culture nègre y est essentiellement féminine ; dans les sociétés de ghetto, c'est l'homme qui est fixe, lié au quartier, à la rue, au bar, alors que la femme est mobile, travaillant chez les Blancs pour transporter à l'intérieur du ghetto les informations venues de la société globale, ce qui fait qu'ici la culture nègre est essentiellement masculine.

Quant à l'autre item de la nouvelle anthropologie culturelle nord-américaine, celle de la récupération d'une histoire afro-américaine comme ciment de la création d'une ethnie artificielle, nous l'avons, il y a plus de vingt ans, mise en lumière dans une analyse de la presse des nègres brésiliens, en soulignant le caractère « d'images d'Epinal, populaires et fortement colorées, ingénues et standardisées » des héros de la race qui se renouvellent cycliquement d'année en année « à l'occasion des anniversaires de la naissance de ces héros, ou à propos des grandes dates » de cette histoire nègre, comme celles des révoltes d'esclaves ou de l'abolition du travail servile ; et nous terminions en disant : « Ainsi se crée ce que l'on nous permettra peut-être d'appeler une durée afro-brésilienne mesurée par une série de commémorations, un temps historique qui s'intègre sans doute dans la chronologie nationale, mais qui, même ainsi, a sa propre temporalité, comme un courant qui va à travers un fleuve plus vaste, sans que ses eaux se mêlent aux autres.

Durée qui est non seulement historique, mais affective, sentimentale, avec l'évocation des souffrances infligées, ses pages d'espérance, ses moments de colère et d'admiration. L'éternel roman des gestes de la race » (1).

Il faudrait comparer cette récupération brésilienne de l'histoire nègre avec celle du même mouvement aux Etats-Unis. Nous aurions ainsi la possibilité de voir comment, à travers les conjonctures temporelles diverses et des contextes socio-économiques différents, se constitue ou réagit un bloc homogène afro-américain. Les historiens blancs ont tendance à bien distinguer leurs nations avec leur psychologie respective, leur spécificité culturelle. Par exemple à affirmer que l'esclavage a été plus doux, plus humain, plus chrétien même, en Amérique latine qu'en Amérique anglo-saxonne ; ou à opposer à la politique de ségrégation raciale des Etats-Unis la politique d'intégration des pays luso-hispaniques, en soulignant par exemple la place des Noirs dans les guerres d'indépendance de leurs pays ou dans les rangs de leurs armées nationales (laissant ainsi dans l'ombre, bien entendu, la place des Noirs dans les armées métropolitaines ou les conscriptions forcées de ces nègres dans leurs armées). Nous ne nions pas ces différences. Mais elles se détachent sur un fond commun ; et il est regrettable qu'à de rares exceptions près (2) on ne mette pas en lumière cet invariant qui se manifeste derrière toutes les variations possibles et qui nous ferait atteindre les lois des systèmes — les systèmes des relations asymétriques. Il y aurait lieu aussi de comparer les phénomènes afro-américains avec les phénomènes afro-africains. Herskovits a écrit jadis un important article sur l'apport des recherches afro-américaines à l'ethnologie africaine ; et nous avons nous-même souligné souvent cet apport pour les problèmes de l'ethnologie religieuse ; le meilleur chemin pour connaître les religions africaines, telles qu'elles existent en Afrique, reste encore de faire un

(1) R. BASTIDE, *Estudos Afro-brasileiros*, vol. 2 (A imprensa do Estado de S. Paulo, p. 50-78), *Boletim CXXI de Faculdade de Filosofia da Universidade de S. Paulo*, 1951.

(2) Voir dans le numéro spécial de la *Rev. Inst. Hist. Geog. Bras.* consacré au Congrès d'Histoire nationale, le parallélisme trait pour trait de l'esclavage au Brésil et dans le sud des Etats-Unis. Les mêmes phénomènes se reproduisent ici et là.

détour et de passer par le préalable des religions afro-américaines. Ce qui est vrai de l'anthropologie l'est aussi de la sociologie : toute une série de concepts qui se dégagent de l'analyse des comportements afro-américains permettraient une meilleure compréhension, croyons-nous, des comportements des Africains d'aujourd'hui, comme, pour me borner à ces seuls exemples, le principe de coupure (1) ou encore les principes directeurs de la formation du spiritisme de Umbanda (2).

J'ai dit un peu plus haut que je ne niais pas les différences, tout en affirmant l'unité formelle des systèmes de relations asymétriques. La plus grande différence que je note — bien que toute l'évolution actuelle tende à la nier à la limite (3) — c'est la disparition des survivances africaines dans l'Amérique anglo-saxonne (Herskovits n'arrivait à les trouver qu'en utilisant son concept de réinterprétation) (4), leur maintenance ailleurs, en particulier à Cuba, à Haïti et au Brésil. Ces survivances, l'ancienne anthropologie les étudiait à travers les concepts de diffusion culturelle ou d'acculturation. La sociologie les étudie à travers les concepts de résistance à l'oppression, d'adaptation à la société globale, de défis mutuels entre le « central » et le « marginal » (5). L'homme est à la fois répétition et création ; par conséquent toute sociologie des créations

(1) Sur le principe de coupure au Brésil, voir R. BASTIDE, Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien, *Anais do XXXI Congresso Int. de Americanistas* (pp. 493-504). G. Balandier nous a dit souvent qu'un phénomène analogue se retrouve dans le comportement des Africains contemporains.

(2) Que l'on voit en germes dans les religions populaires urbaines, non traditionnelles bien qu'enracinées dans les traditions, comme en Angola celle de Ilundo (Oscar RIBAS, *Ilundo*, Museu de Angola, Luanda, 1958).

(3) On sait que les religions africaines ou afro-américaines tendent de plus en plus à s'implanter aux Etats-Unis, venues soit du Nigeria, soit de Cuba, à travers ses Babalaô fuyant Fidel Castro, soit de Haïti, à travers les migrants vaudouisants fuyant le chômage dans leur pays. On trouvera un témoignage sur cette divulgation des cultes dans Zora A. O. SELJIN, *Yemanjá e suas lendas*, 2^e éd., Rio de Janeiro, 1967 (Iemanjá nos Estados Unidos, pp. 85-90).

(4) J. M. HERSKOVITS, *L'héritage du Noir*, tr. fr., Présence Africaine, 1962, chap. VII.

(5) Sur ce passage de l'explication anthropologique à l'explication sociologique, et ce qu'elle peut apporter de nouveau, voir L. A. da COSTA PINTO, *O Negro de Rio de Janeiro*, S. Paulo, Brésil, 1953, chap. VII, et R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, Presses Universitaires de France, 1960.

ou des rétentions culturelles doit prendre en considération la Mémoire et l'Imaginaire. Le présent innove en répétant et répète en innovant. Gurvitch aurait peut être appelé ce phénomène un phénomène de « discontinuité continue » ou de « continuité discontinue ». Nous voudrions consacrer cet article à montrer combien riche pourrait être, pour la sociologie contemporaine, à l'heure où elle rêve d'écrire un nouveau chapitre théorique, celui d'une sociologie de l'imaginaire, une réflexion sur les phénomènes de rétention, ou de survivance, des traits culturels africains dans les Amériques noires, persuadé que nous sommes que toute sociologie de l'imaginaire doit prendre à son compte les deux types de l'imaginaire : l'imagination reproductrice comme l'imagination créatrice, pour saisir le jeu dialectique qui se joue entre elles ou, si l'on préfère employer les expressions d'Halbwachs et de Lévi-Strauss, entre les processus de la mémoire collective et ceux du bricolage, la mémoire collective appelant nécessairement le bricolage et réciproquement, c'est-à-dire que toute sociologie, à écrire, de l'imaginaire, ne peut s'échafauder qu'à partir d'une sociologie préalable de la mémoire.

II

Nous devons par conséquent d'abord situer notre conception de la mémoire collective, telle que nous l'avons défendue dans un livre antérieur (1) par rapport à celle de Maurice Halbwachs. M. Halbwachs a consacré à cet important problème trois livres et un important article. *Les cadres sociaux de la mémoire* prouve que les souvenirs individuels ne peuvent subsister, être rappelés à la conscience, enfin être localisés dans le temps passé, qu'à la condition de s'accrocher à la mémoire d'un groupe social ; c'est à cette mémoire des groupes qu'il consacrera son dernier livre : *La mémoire collective*. Mais déjà, dans le premier, le second livre est plus qu'esquissé, puisque l'auteur nous y montre que « la pensée sociale est essentiellement une mémoire... tout son contenu n'est fait que de souvenirs collectifs, mais, ajoute-t-il, ceux-là seuls parmi eux et cela seul de chacun

(1) R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, Presses Universitaires de France, 1960.

d'eux subsiste qu'à toute époque la société travaillant sur ses cadres actuels peut reconstruire (p. 401). C'est-à-dire que tout souvenir étant à la fois du passé et du présent, en tant que présent se mêle à la totalité du flux de la conscience et en est, naturellement, modifié. Toutes les images, d'autre part, que peuvent fournir aux individus les traditions des groupes, familiaux, religieux, politiques, auxquels ces individus adhèrent, ne sont pas réactivées, mais seulement celles qui sont en accord avec le présent — plus exactement avec la praxis des individus engagés dans le présent. Le présent certes ne crée pas le souvenir, le souvenir est ailleurs, dans le trésor de la mémoire collective, mais il joue le rôle d'écluse, ou de filtre, il ne laisse passer que ce qui, de ces traditions anciennes, peut s'adapter aux circonstances nouvelles. On reconnaît là, transcrite du psychologique au sociologique, la théorie de Bergson dans *Matière et mémoire* : « Notre vie psychologique antérieure existe même plus pour nous que le monde externe, dont nous ne percevons jamais qu'une très faible partie, alors qu'au contraire nous utilisons la totalité de notre expérience vécue. Il est vrai que nous la possédons ainsi en abrégé seulement, et que nos anciennes perceptions, considérées comme des individualités distinctes, nous font l'effet ou d'avoir totalement disparu ou de ne réapparaître qu'au gré de leur fantaisie. Mais cette apparence de destruction complète ou de résurrection capricieuse tient simplement à ce que la conscience actuelle accepte à chaque instant l'utile et rejette momentanément le superflu. Toujours tendue vers l'action, elle ne peut matérialiser de ses anciennes perceptions que celles qui s'organisent avec la perception présente pour concourir à la décision finale » (*M. et M.*, p. 158). Le rôle du cerveau n'est pas nié par Bergson, mais ce rôle ne consiste point à magasiner dans ses cellules des images du passé sous une forme physico-chimique, il est de choisir, de sélectionner ce qui dans ce passé est utile à l'action présente. Halbwachs, de la même façon, nous montre bien que la tradition ne survit, ou du moins n'est évoquée que dans la mesure où elle peut s'inscrire dans la praxis, soit des individus, soit des groupes. Il permet même de dépasser une difficulté du bergsonisme, celle de l'existence d'un inconscient psychologique, indé-

pendant du système nerveux, dans lequel la totalité de nos moments passés se conserverait, en transformant cet inconscient psychologique individuel en une mémoire collective de groupes réels. Mais une difficulté ne disparaît alors que pour laisser place à une autre : qu'est-ce qui joue, dans cette mémoire collective, le rôle exact du cerveau dans la théorie bergsonienne de la mémoire individuelle ?

C'est à ce problème qu'Halbwachs consacre son second ouvrage sur la question, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, auquel il faut ajouter comme complément plus théorique les pages finales de *La mémoire collective*. Il s'agit en effet de trouver tout de même un « analogue » dans le domaine de la mémoire collective à ce qu'est le cerveau pour la mémoire individuelle. Seulement, si nous interprétons bien, il semble qu'Halbwachs introduise ici une distorsion en relation avec la pensée de Bergson, car pour ce dernier la matérialité explique l'oubli — tandis que pour Halbwachs, revenant ainsi par-delà Bergson au matérialisme physiologique que *Matière et Mémoire* critiquait, la matérialité explique la conservation. C'est du moins ce que nous inférons de phrases comme celles-ci : la cité, avec ses pierres, chacune de ces pierres figurant comme une sorte de cellule nerveuse, offre « aux consciences individuelles un cadre suffisamment étoffé pour qu'elles y puissent disposer et retrouver leurs souvenirs » (p. 129) ; « le lieu occupé par un groupe n'est pas comme un tableau noir sur lequel on écrit, puis on efface des chiffres et des figures. Comment l'image d'un tableau rappellerait-elle ce qu'on y a tracé, puisque le tableau est indifférent aux chiffres, et que, sur un même tableau, on peut reproduire toutes les figures qu'on veut ! Non, mais le lieu a reçu l'empreinte du groupe, et réciproquement. Alors toutes les démarches du groupe peuvent se traduire en termes spatiaux » (p. 133). Halbwachs insiste sur cette immobilité des choses qui nous entourent, nos meubles, notre chambre, le quartier de la ville, le paysage rural, qui peuvent ainsi capter les souvenirs que nous y déposons, sans qu'ils puissent s'altérer au cours du temps ; sans doute au cours du temps, les pierres de la cité elle-même sont réarrangées ; les groupes humains résistent à ces métamorphoses, car « le dessein des hommes anciens a pris corps

dans un arrangement matériel, c'est-à-dire dans une chose, et la force de la tradition locale lui vient de la chose, dont elle était l'image. Tant il est vrai que, par toute une partie d'eux-mêmes, les groupes imitent la passivité de la matière inerte » (p. 137).

Plus particulièrement, dans le domaine qui est le nôtre en cet article, celui des survivances religieuses africaines en Amérique, le texte essentiel est celui-ci : « Un groupe religieux, plus que tout autre, a besoin de s'appuyer sur un objet, sur quelque partie de la réalité qui dure, parce qu'il prétend lui-même ne point changer, alors qu'autour de lui toutes les institutions et les coutumes se transforment... La société religieuse ne peut admettre qu'elle ne soit point aujourd'hui telle qu'à l'origine ou qu'elle doive varier à l'avenir. Mais comme tout élément de stabilité lui fait défaut dans le monde des pensées et des sentiments, c'est dans la matière, et sur une ou plusieurs parties de l'espace qu'elle doit assurer son équilibre » (p. 162). Ne nous y trompons pas cependant. Cette matière qui porte en elle les souvenirs du groupe et maintient la pérennité de la tradition n'est pas la matière inerte, mais la matière innerivée par les pensées et les sentiments des hommes d'autrefois ; les pierres de la cité ne peuvent agir que parce qu'elles se sont associées au cours du temps à la vie psychique des hommes ; et les pierres du temple encore plus que celles de la cité. L'intérêt de *La topographie légendaire des Evangiles*, n'est-ce pas justement de nous faire passer de l'écologique au symbolique, de l'espace comme lieu des choses à l'espace comme structure ou système cohérent d'images collectives ? Lorsque les Croisés arrivent à Jérusalem, ils ne font pas de l'archéologie, ils localisent plus ou moins arbitrairement les lieux saints des Evangiles. On peut aller encore plus loin ; tout le monde ne peut se rendre à Jérusalem ; qu'importe ! on reproduira dans l'église, sous forme de tableaux et de bas-reliefs, ou dans le jardin attenant à l'église, sous forme de niches consacrées, les scènes successives de la Passion. La société reconstitue alors la Terre Sainte d'une façon symbolique ; mais à la condition que ce symbolisme soit encore une dimension spatiale, car « la pensée collective du groupe des croyants » ne peut jamais durer qu'à la condition de pouvoir

s'immobiliser dans « la stabilité des choses matérielles ».

Toutes ces analyses nous serviront dans un instant. Si cependant nous pensons devoir quitter la pensée d'Halbwachs pour la prolonger dans une direction différente de celle qu'il lui a donnée, c'est qu'il est resté attaché au courant durkheimien d'opposition radicale entre l'individu et le groupe. Et que cette fausse dichotomie l'a empêché de saisir, croyons-nous, la nature exacte de la mémoire collective. *La mémoire collective* s'attache à démontrer : 1° Que la mémoire individuelle n'est qu'un point de vue sur la mémoire collective, que l'on ne se souvient jamais qu'en tant que membres d'un groupe et que dès lors l'illusion de souvenirs qui n'appartiendraient qu'à nous ne peut être due que comme l'effet de plusieurs séries de pensées collectives enchevêtrées (comme nous ne pouvons alors les attribuer exclusivement à aucune d'entre elles, nous nous figurons qu'ils sont indépendants, qu'ils sont « nôtres ») ; 2° Qu'il faut distinguer la mémoire sociale de la mémoire historique ; la psychologie classique admettra bien le rôle de la société dans la localisation chronologique de nos souvenirs ; les événements historiques alors ne jouent pas d'autre rôle que les divisions du temps marquées sur une horloge ou sur le calendrier ; et ainsi l'existence d'une mémoire individuelle, isolée des autres, capable par elle-même d'évoquer, volontairement ou par chance, les états par lesquels elle a passé, est sauvée. Mais pour Halbwachs, l'histoire chronologique suppose l'histoire vécue et cette histoire vécue est une histoire sociale ; la mémoire d'une société s'étend jusqu'où atteint la mémoire des groupes dont elle est composée ; elle cesse lorsque les groupes disparaissent au cours du temps, pour ne plus être alors qu'une série de dates qu'on apprend à l'école. L'histoire nous renvoie ainsi à la tradition ; 3° Après avoir ainsi pourchassé jusque dans ses derniers retranchements l'existence d'une mémoire individuelle qui serait subjective et non enracinée dans la mémoire collective, Halbwachs s'attache à étudier, dans la dernière partie de son livre, cette mémoire collective. Là, il faut nous arrêter un moment. Car nous retrouvons le vieux problème durkheimien de l'existence d'une conscience collective, extérieure et supérieure aux individus, et dans laquelle viennent se

fondre, pour n'en être que l'émanation lorsqu'ils prennent conscience d'eux-mêmes, les individus.

L'ouvrage d'Halbwachs se situe dans ce courant positiviste qui commence avec A. Comte et qui soutient que tout ce qui n'est pas physiologique est sociologique. Il ne nie pas qu'il y ait un courant de la conscience individuelle, celui si bien mis en relief par W. James ou par Bergson, mais il est lié à notre corps : il n'ouvre aucune perspective sur le passé. La mémoire est ailleurs que dans l'individu — que dans ce flux continu de la conscience ; elle n'existe que dans la pensée des groupes divers auxquels nous nous rattachons, famille, groupe d'amis, église, associations, cité. Elle postule la conscience collective ou, comme préfère le dire Halbwachs, « la pensée sociale ». Ce qui ne veut pas dire, naturellement, qu'elle exige la présence actuelle des membres de ces groupes : « En effet je continue à subir l'influence d'une société alors même que je m'en suis éloigné : il suffit que je porte en moi dans mon esprit tout ce qui me met en mesure de me classer au point de vue de ses membres, de me replonger dans leur milieu et dans leur temps propre, et de me sentir au cœur du groupe » (p. 118). Ce qui est retrouver la dichotomie durkhémienne de l'homme individuel (corporel) et de l'homme social, créé, imposé, et inséré dans l'homme individuel par la collectivité ; cependant il y a un progrès par rapport à Durkheim ; pour ce dernier l'homme social est fruit de la contrainte, ce qui fait que le social, bien qu'intérieur, reste toujours de la conscience collective ; Halbwachs nous fait passer — nous employons les expressions de Gurvitch — de la transcendance à l'immanence, car il croit à la possible interpénétration des consciences entre elles, contre l'idée de consciences imperméables, de solitudes fermées, et il fait de notre pensée un lieu de rencontre. Cependant, il ne tire pas de cette idée de perméabilité des consciences individuelles tout le parti qu'il pourrait en tirer, et que Gurvitch, un peu plus tard, en tirera. Il n'arrive pas à se détacher du durkheimisme, c'est-à-dire de l'idée d'une conscience collective extérieure et supérieure aux individus. Quelques textes nous en portent le témoignage évident.

Par exemple ceux dans lesquels il nous montre toujours dans la mémoire individuelle le simple reflet de la mémoire

collective : « Sans doute il arrive que deux groupes se fondent, mais alors il naît une conscience nouvelle... Un peuple qui en conquiert un autre peut se l'assimiler : mais alors lui-même devient un autre peuple. S'il ne se l'assimile pas, chacun des deux peuples garde sa conscience nationale... Quand l'Eglise et l'Etat sont séparés, un même événement, la Réforme par exemple, donnera lieu dans les âmes religieuses et dans l'esprit des chefs politiques à des représentations différentes qui se relieront tout naturellement aux pensées et traditions des deux groupes mais qui ne se confondront pas » (p. 112) ; de tels textes, que l'on pourrait multiplier, montrent qu'il ne peut rien y avoir de plus — ou de particulier, ou d'original — dans les consciences individuelles que ce qu'il y a dans les consciences collectives. Le sommeil constitue une preuve *a contrario* de la même idée : l'individu qui s'endort rompt avec le ou les groupes pour se retirer dans la solitude et, de façon analogue, le groupe peut s'endormir lorsqu'il n'y a plus d'hommes associés (associés est le terme important) pour soutenir et dérouler sa pensée. Mais associés comment ? Voilà, pour nous, ce qui est essentiel et ce qui ne se trouve pas indiqué dans *La mémoire collective*. La perméabilité des consciences ne pourrait d'ailleurs, même ici, nous mener bien loin, car si elle explique les faits de communion, où il y a fusion, elle ne peut donner que la possibilité théorique des faits de communication, non les décrire dans leur riche complexité : on ne trouve chez Halbwachs que deux modèles de sociétés : celui dont la matière se renouvelle sans cesse, dont les éléments se déplacent les uns par rapport aux autres continuellement, c'est l'ensemble des hommes qui circulent dans la rue — et l'autre, celui du groupe vivant une vie autonome, se continuant dans une durée qui est sa durée, ayant le sentiment certes du changement au cours du temps, mais en même temps de sa stabilité ou de sa relative immobilité. Entre les deux, rien. Or nous devons trouver, au contraire, pour la mémoire collective un analogue à ce qu'est le cerveau pour les partisans du matérialisme physiologique : une organisation bien déterminée de cellules, de réseaux, de rapports. Ce qui compte — ce n'est pas le groupe en lui-même ; c'est, à notre avis, l'organisation du groupe, sa structure,

car le groupe n'est qu'un système de relations interindividuelles.

Les survivances africaines en Amérique sont un cas privilégié de mémoire collective. Nous pouvons donc nous en servir pour tester à la fois la valeur et les limites de la théorie de Maurice Halbwachs ; la valeur d'abord, car il apparaît nettement que les souvenirs africains ne se conservent que là où le groupe africain, malgré l'esclavage, et par conséquent surtout dans la population urbaine des nègres libres, a pu se reconstituer en tant qu'ethnie africaine — les souvenirs sont tellement pris dans la trame du village africain, des rassemblements humains, qu'ils ne ressuscitent que là où ce village se refait sur une autre terre, où le rassemblement humain peut se rétablir sur ses bases anciennes. La mémoire religieuse est bien une mémoire de groupe — non d'individus isolés (car elle ne serait alors plus rien qu'image évanescence, nostalgie d'un paradis perdu). Nous pouvons même aller plus loin et reprendre l'idée de l'importance de la matière spatiale à laquelle s'accrochent les souvenirs pour subsister et nous rappeler qu'Halbwachs voit dans l'espace justement l'analogie pour la mémoire collective de ce qu'est le cerveau pour les physiologistes. La transplantation des Africains en effet dans le Nouveau Monde pose un problème similaire à celui des lésions cérébrales ; et, bien entendu, puisque l'amnésie peut n'être que temporaire, de la formation subséquente de nouveaux centres mnémoniques dans le cerveau. Ayant interrogé, lors de mon séjour au Parahyba, des Noirs brésiliens qui participent à une religion populaire indienne, le *catimbó*, sur les raisons qui les avaient conduits à abandonner leurs propres systèmes de croyances et de rites pour emprunter celui des cabocles, la réponse fut unanime : les Esprits de la Nature qu'ils adoraient en Afrique étaient pour eux liés à un certain paysage, qu'ils n'avaient naturellement pas pu emporter sur les navires négriers ; c'étaient les Esprits de telle montagne, de tel marigot, de tel bois sacré, qui n'auraient donc pu entrer dans leurs bagages que si ces bagages avaient pu aussi et en même temps contenir cette montagne, ce marigot, ou ce fourré d'arbres. Obligés qu'ils étaient de vivre au Brésil, ils se sentaient désormais tenus à n'adorer que les

Esprits de leur nouvelle patrie. Le phénomène n'est pas particulier aux nègres, nous le retrouvons dans la population japonaise. Un fonctionnaire de l'enseignement étant venu inspecter une école des environs de Santos où se trouvait un petit Japonais, avait posé aux enfants la question suivante : « Existe-t-il des fantômes ? » Tous les Brésiliens répondirent oui à l'unisson, sauf le petit Japonais. L'inspecteur en profita pour faire une réprimande à ses petits compatriotes et leur dire qu'ils devaient avoir honte de laisser au seul Japonais — un étranger — le soin de donner la réponse correcte à la question posée. Mais le petit Japonais n'avait pas fini son discours, et lorsque l'inspecteur s'interrompt, il continua : « Non, Monsieur, il n'y a pas de fantômes ici ; mais au Japon, il y en a beaucoup. »

C'est bien souligner l'importance de l'espace comme lieu où s'accrochent les souvenirs pour pouvoir se conserver. Mais n'oublions pas que *La topographie* nous a montré le processus qui nous permet de passer de l'espace matériel à l'espace symbolique, soit que les croisés inventent une nouvelle topographie des Lieux Saints en terre d'Israël, topographie purement conventionnelle, soit que les chrétiens condensent dans leur Chemin de Croix toute la géographie mystique de l'itinéraire de Jésus vers la Croix. Toute colonie étrangère commence par tenter de recréer sur la terre d'exil la patrie abandonnée, soit en baptisant les accidents topographiques de noms métropolitains, soit en résumant leur patrie dans le petit espace d'une maison qui devient alors le nouveau centre mnémonique remplaçant celui atteint par le traumatisme du voyage. Bien des villes américaines offrent ainsi au promeneur errant dans ses rues des palais florentins, des petits jardins allemands pleins de gnomes, de lutins, tout chargés de mythologie germanique en céramique colorée, ou encore des villas normandes, des demeures arabes... que la planification des urbanistes ou le modernisme des architectes n'arrivent pas à faire reculer, tout au moins avant la venue de la seconde génération des migrants. De la même façon, les Noirs n'ont pu reconstituer leur religion qu'en commençant d'abord par refaçonner l'espace où ils étaient appelés désormais à vivre. Ce n'est que lorsqu'ils ont pu refaire leur village africain que les souvenirs ont pu

remonter des profondeurs de la mémoire collective. Le *candomblé* au Brésil est bien la reconstitution, sous une forme syncopée, de la terre africaine, avec son opposition entre le *pegi* où sont adorés les dieux de la cité et les chapelles extérieures, dispersées dans une brousse en raccourci, où sont adorés les dieux de la nature sauvage — entre la *camarinha* (la chambrette) où se font les cérémonies d'initiation, qui reconstitue l'école initiatrice dans le bois sacré, et la grande salle des danses publiques, qui reconstitue l'ancienne place du village — entre la Maison des Eguns où se continue le culte des Ancêtres et des Morts (sinon du lignage, disparu avec l'esclavage, du moins de ce nouveau lignage spirituel que constitue l'appartenance à un même *candomblé*) et les Maisons des *Orisha* où se perpétue le culte des Grands Dieux des panthéons Yoruba, Dahoméens et Bantous. Le marigot où l'on va se baigner avant l'initiation renaît sous la forme d'une source à condition qu'elle jaillisse dans les limites du *candomblé*, voire même d'une grande bassine, suffisante pour que la mémoire du passé puisse s'y accrocher avec assez de force; le *Vodou* haïtien sépare, de la même façon, sur le sol, un espace sacré qui garde la même structure que l'espace sacré africain, sous une forme minimale, avec son péristyle où se déroulent les danses, son poteau central par où descendent les dieux venus d'Afrique afin de pouvoir visiter leurs fils dispersés de par le monde, les arbres du jardin (qui sont les mêmes arbres qu'en Afrique ou leurs correspondants symboliques), où viennent se pencher les âmes des morts, au pied desquels aussi gisent les aliments sacrificiels, les bouteilles d'eau, de rhum, les cigares. Et dans les deux cas, en Haïti comme au Brésil, à la porte — ou plutôt aux portes, celle de l'enceinte, celle de la maison d'habitation, la même hutte de Legba ou d'Eshou, ou plus exactement encore des divers Legba ou des divers Eshou, qu'en Afrique, au Dahomey, au Nigeria. La mémoire collective ne peut exister qu'en recréant ainsi matériellement des centres de continuité et de conservation sociale.

Si jusqu'ici Halbwachs peut nous servir, il faut aussi le compléter, et le compléter à travers certaines suggestions de Bergson, suggestions qu'Halbwachs n'accepte point de suivre, la mémoire motrice lui paraissant si liée à la mémoire

des images et réciproquement, qu'il se refuse à les distinguer. Or, pour bien comprendre la survie des religions africaines dans le Nouveau Monde, il faut passer, croyons-nous, de l'espace topique, dont nous venons de parler, à un espace moteur — de la géographie des « pierres de la cité » à une autre géographie, corporelle. Le rôle de l'initiation consiste d'abord à induire en transe, par le moyen de drogues, la future épouse des Dieux ; puis, au cours de l'état d'hébétude qui la suit pendant une quarantaine de jours, de monter dans ses muscles toute une série de réflexes conditionnés qui vont lier désormais des pas de danse, des rythmes de tambours, et tout ce qui, dans les mythes, peut être joué. Ce sont ces initiées qui, d'Afrique en Amérique, ont porté sous cette forme de montages physiques, dans l'intimité de leurs muscles, les dieux et les ancêtres ethniques — de telle façon qu'il leur suffisait, sur la nouvelle terre, d'entendre à nouveau les leitmotivs musicaux des divinités que l'on avait incarnées en leurs chairs, pour que l'Afrique se réveille et s'exprime à nouveau. Ce qui correspond aux localisations cérébrales pour la mémoire collective, c'est bien sûr l'espace africain reconstruit — mais c'est aussi et plus encore, les gestes corporels des filles des dieux, porteurs des mythes dans la mesure où les rites ne sont que la traduction des mythes en gestes. L'opposition ainsi, entre la mémoire-souvenir, qui imagine, et la mémoire-habitude, qui répète, retrouve une autre opposition, à l'intérieur de la religion, celle entre le mythique, dont la grande loi est celle de la prolifération quasi à l'infini, et le liturgique, qui ne peut varier que dans d'étroites limites, celles de nos possibilités musculaires ou, si l'on préfère, des liaisons pouvant anatomiquement exister entre les divers paquets de muscles que les nerfs moteurs innervent. C'est ce qui explique un phénomène qui a plusieurs fois retenu l'attention des chercheurs : la disparition des mythes africains d'un côté en Amérique et de l'autre la fidélité des cérémonies. Non point que les mythes aient disparu ; en fait il en existe toujours, mais ils sont appauvris, schématisés, réduits à leurs squelettes ; avec la transplantation, on est passé de la prolifération des images au processus inverse de déprolifération ; le mythe ne subsiste qu'en tant qu'il s'est

incorporé à des mécanismes moteurs, retrouvés chaque fois que les filles des dieux retombent en transes et que leurs corps ne sont plus que réponses aux rythmes du tam-tam : les expressions faciales, variables suivant que l'on est possédé par un dieu de l'orage ou un dieu de l'eau douce, une divinité guerrière ou une divinité sensuelle, ce qui fait que la diversité des personnages divins peut se maintenir — ou encore, l'ordre dans lequel se succèdent les transes et, par conséquent, l'ordre dans lequel chaque fille jouera son rôle dans le ballet final, ce qui fait que les panthéons mythiques, avec leurs hiérarchies, leurs généalogies, la préséance des mâles sur les femmes ou des aînés sur les cadets, peut aussi se conserver — enfin les pas de danses, c'est-à-dire les ensembles structurés de réflexes conditionnés montés dans l'état d'hébétude, en mimant le déferlement des vagues, ou l'étincellement de l'éclair, ou la meurtrissure de la chair atteinte par la petite vérole, ou l'acte sexuel, permet à chaque divinité de garder en Amérique le même compartiment, de la réalité physique ou sociale, qu'elle dirige en Afrique et de sauver les mythes en tant qu'explications, ou plus exactement en tant que scénarios, des rites. Nous dirons donc que les images-souvenirs de la mémoire collective s'aident, pour continuer d'Afrique en Amérique, d'un double mécanisme, en s'appuyant d'abord sur la morphologie du groupe spatialisé, sur l'inscription du religieux sur le sol, comme l'a bien vu Halbwachs — mais aussi en s'appuyant sur l'ensemble des mécanismes montés dans le corps des divers adeptes du culte. Bien des noms de divinités sont encore connus au Brésil, dont on a totalement oublié les histoires et les « gestes » anciens ; c'est que ces divinités ne s'incarnent plus ; elles ne sont dès lors que des simples *flatus voci*, destinées à tomber dans l'oubli définitif. Des mythes aussi peuvent encore se retrouver qui ne sont pourtant pas liés à une liturgie ; c'est qu'ils répondent à une fonction utile, qu'ils sont liés à des coups de la divination ; c'est cette utilité pratique qui les a fait se transmettre jusqu'à aujourd'hui par la tradition orale d'un *babalaô* (devin) à un autre ; mais justement parce qu'ils ne sont qu'un ensemble d'images, extérieures à toute mémoire motrice, ils résistent difficilement à l'oubli et on est obligé de transcrire ce qu'il

en reste encore et qui est relativement peu de choses à côté de la prolifération de ces mythes en Afrique, sur des cahiers d'écoliers. La page blanche qu'une écriture parfois maladroite remplit n'est alors que le substitut du véritable conservatoire des mythes, le seul vraiment efficace : le corps humain.

Halbwachs est bien parti de Bergson. Mais ce qui l'a préoccupé, c'est de donner une autre force à l'idée d'inconscient psychologique en le transformant finalement en pensée sociale. Ce n'est donc pas tant l'oubli qui l'intéresse que la conservation des souvenirs ; l'individu les puise en quelque sorte dans le trésor caché des groupes dont il fait partie ; l'oubli ne peut survenir qu'avec la dissolution ou la mort de ces groupes. Personnellement c'est une autre idée de Bergson qui nous retient, celle du rôle du corps dans la mémoire : « Qu'on jette d'ailleurs un coup d'œil sur la fine structure du système nerveux... On croira apercevoir partout des conducteurs, nulle part des centres. Des fils placés bout à bout et dont les extrémités se rapprochent sans doute quand le courant passe, voilà tout ce qu'on voit. Et voilà peut-être tout ce qu'il y a, s'il est vrai que le corps ne soit qu'un lieu de rendez-vous entre les excitations reçues et les mouvements accomplis... Mais ces fils qui reçoivent du milieu extérieur des ébranlements ou des excitations et qui les lui renvoient sous forme de réactions appropriées, ces fils si savamment tendus de la périphérie à la périphérie, assurent justement par la solidité de leurs connexions et la précision de leurs entrecroisements l'équilibre sensori-moteur du corps, c'est-à-dire son adaptation à la situation présente » (*M. et M.*, p. 190). Il suffit de transposer, ici encore, ce qui est dit du système nerveux aux systèmes sociaux pour comprendre ce qu'est en réalité la mémoire collective. Et cette nouvelle image que nous allons en donner nous paraît supérieure à celle d'Halbwachs parce que :

1^o Elle évite toutes les difficultés du concept de conscience collective. Au fond, le passage de l'inconscient psychologique de Bergson à la pensée sociale ne fait pas disparaître la difficulté de concevoir ce que peut bien être un inconscient psychique, il substitue une autre difficulté à une difficulté préalable, car qu'est-ce que la conscience

collective ? Il faut bien reconnaître cependant qu'Halbwachs a fait un gros effort pour nous rendre cette idée plus acceptable, en parlant de la perméabilité des consciences. Mais cette perméabilité ne peut expliquer que les phénomènes de fusion, dans lesquels les individualités se dissolvent. Or ce n'est pas impunément que les psychanalystes, après Freud et son instinct de mort, voient dans la fusion des consciences la mort des systèmes sociaux. Car un système ne fonctionne que par la communication entre ses membres, non par leur communion. La communion est un fait d'entropie sociale. Un arrêt. Nous ne nions pas la possibilité de la communion, c'est-à-dire l'existence de consciences collectives dans les groupes, mais nous pensons avec la psychiatrie contemporaine que ce sont des phénomènes pathologiques plus que des phénomènes normaux (1).

2° L'individu n'existe pour Halbwachs, comme avant lui pour Simmel, que dans l'entrecroisement des groupes. Il est le lieu de leur rencontre. Ce qui fait qu'il peut changer le registre de ses souvenirs ; mais ces souvenirs ne sont jamais les siens que par leur appartenance à la mémoire des diverses sociétés, familiale, politique, économique, religieuse, seules conservatrices du passé. C'est-à-dire que la sélection des images lui est dictée du dehors, elle ne vient pas du dedans. Nous pouvons admettre ce point de vue, mais il ne rend pas compte de tout. Car l'individu n'est pas seulement lieu de rencontre de groupes, le groupe est aussi lieu d'échanges entre personnes. Chacun est doué d'activité, comme le filet nerveux de Bergson, recevant d'autrui des stimuli pour les lui rendre en réponses, ce qui fait que ces activités forment un réseau de complémentarité. Au point même que cette communion dont nous avons parlé n'est jamais, quand elle existe, qu'une communion structurée (avec ses leaders, ses victimes, ses rebelles).

C'est cette idée de structure, ou de système de communication entre individus, qui explique, selon nous, les faits de sélection et d'oubli de la mémoire collective, si les groupes en tant que blocs peuvent en expliquer les faits de conservation. Halbwachs a été tout près, à un moment donné,

(1) Cf. par exemple Jacques HOCHMANN, *Pour une psychiatrie communautaire*, Ed. du Seuil, 1971.

de l'idée de structure, dans un petit article de la *Revue philosophique* sur la mémoire collective des musiciens ; dans un orchestre, chaque musicien a son rôle, chacun a un morceau de la partition à jouer, mais selon une séquence préétablie, ce qui fait que la partition entière n'est pas « fusion » de sons, mais déploiement d'un système où chaque individu a une place, en relation aux autres, dans un ensemble structuré (1). Pour comprendre les phénomènes de rétention des cultures africaines en Amérique, c'est à la structure des groupes que nous devons nous attacher, et non au groupe en tant que groupe. Les rites religieux en effet ne sont pas accomplis par n'importe qui, mais par des acteurs déterminés, dont les actions sont coordonnées. Chacun a une fonction spéciale à remplir qui ne se confond pas avec celle des autres, bien qu'elles soient complémentaires et liées en un seul ensemble. Ce sont les filles d'*Eshou* qui ouvrent les chemins permettant le passage du monde profane au monde sacré ; ce sont les « petites mères » qui accompagnent les candidates à l'initiation jusqu'à l'eau où elles se laveront de leurs personnalités anciennes, ce sont elles qui les déshabillent, qui frottent leurs corps nus avec le « savon de la côte » ; ce sont les « sacrificateurs » qui tueront les animaux offerts aux dieux et feront ruisseler le sang sur les têtes courbées ; et ainsi de suite. Avec les cérémonies religieuses, nous avons toujours affaire à quelque chose d'analogue à ce que l'on pourrait appeler un « théâtre sacré », où chaque acteur, à tour de rôle, dit certaines phrases apprises par cœur, fait certains gestes, déterminés par une tradition ancestrale. Mais ces phrases, bien entendu, n'ont de sens que dans le dialogue total et ces gestes ne prennent de signification que dans leur liaison organique avec le comportement des autres acteurs. La continuité sociale est une continuité structurelle. Et, par conséquent, la mémoire collective est bien une mémoire de groupe, mais c'est la mémoire d'un scénario — c'est-à-dire de liaisons entre des rôles — ou bien encore la mémoire d'une organisation, d'une articulation, d'un système de rapports entre individus.

(1) M. HALBWACHS, La mémoire collective chez les musiciens, *Rev. philos.*, 1939, n° 3-4, pp. 136-165.

Or ce sont ces articulations et ces rapports que l'esclavage a détruit. Car à part de rares exceptions (nous en connaissons deux, celle des *Ghèdevi* où la quasi-totalité de la prêtrise, qui portait ombrage aux rois d'Abomey, a été vendue comme esclaves, ce qui fait que le culte des *Ghede* continue à Haïti alors qu'il est pour ainsi dire mort au Dahomey — celui de la confrérie d'*Oshossi* à Ketou, qui a complètement disparu de cette ville à la suite de la lutte entre les Fon et les Yoruba, lutte qui s'est terminée par la vente des prêtres de cette confrérie sur le marché des esclaves, ce qui fait qu'il n'y a plus de temple pour *Oshossi* à Ketou, et que son culte ne survit que dans la société des chasseurs, au Gantois, un des grands *candomblés* du Brésil) ; à part donc de rares exceptions, ce n'est pas la totalité d'une prêtrise qui a pris la route de l'exil, mais au hasard des événements, certains seulement des acteurs cérémoniels. Tout s'est passé donc d'une façon analogue à ce qui se passe, selon Bergson, dans les maladies de la perception, qui sont des maladies de la mémoire : ce sont certains des fils conducteurs qui vont des centres à la périphérie qui ne fonctionnent plus, qui sont déconnectés par rapport aux autres fils, et par conséquent hors courant. Avec la dissociation par l'esclavage des acteurs, entre ceux qui restent en Afrique et ceux qui sont vendus dans le Nouveau Monde, des pans entiers du scénario cérémoniel disparaissent. Comme nous le disions dans *Les religions africaines au Brésil* : « L'oubli a été, dans le cas des religions afro-brésiliennes, commandé moins par le changement de milieu, par la nécessaire adaptation d'un groupe à de nouvelles conditions de vie ou par l'action du temps qui détruit tout, que par l'impossibilité de retrouver au Brésil, dans un même lieu, tous les acteurs complémentaires. Et certes ils vont bien s'efforcer de reconstituer l'ensemble cérémoniel de leurs pays d'origine ; tout comme l'acteur a besoin pour dire son monologue au moment voulu de connaître aussi les répliques de ses partenaires, ces Noirs esclaves sont arrivés ainsi dans une certaine mesure à retrouver des pans complets de leurs traditions » (p. 342). Des pans complets, mais pas toujours la totalité du scénario primitif.

La tradition religieuse, comme toute tradition, peut

donc être envisagée sous deux aspects, comme contrainte sociale ou comme structure et système organisé de pensées et de gestes. Halbwachs n'a retenu que le premier aspect, parce qu'il se situait dans le courant durkheimien et que Durkheim avait vu dans la pression des vieilles générations sur les plus jeunes le processus élémentaire de la continuité sociale. Nous ne nions pas cette contrainte, mais elle n'opère que dans une certaine division du travail social, et par conséquent à côté de la conscience collective, il faut faire appel au jeu complexe des consciences individuelles en interrelations, en connexions de rôles, en complémentarités de fonctions. Ce n'est pas le groupe en tant que groupe qui explique la mémoire collective ; plus exactement, c'est la structure du groupe qui fournit les cadres de la mémoire collective, définie non plus comme conscience collective, mais comme système d'interrelations de mémoires individuelles. Si autrui est nécessaire pour se rappeler, comme le dit très bien Halbwachs, ce n'est pourtant pas parce que, « moi » et « autrui », nous plongeons dans une même pensée sociale, c'est parce que nos souvenirs personnels sont articulés avec les souvenirs des autres personnes dans un jeu bien réglé d'images réciproques et complémentaires. Ce qui fait que ces images sont rappelées chaque fois que la communauté retrouve sa structure et peut reprendre, par l'intermédiaire de l'intercommunication des rôles, les mécanismes, vocaux ou gestuels, en tout cas toujours moteurs, venus des ancêtres. Bien sûr, tout souvenir, étant à la fois du passé et du présent, en tant que présent se mêle à la totalité du flux de la conscience, donc se modifie. Sur ce dernier point, nous ne pouvons que suivre Halbwachs : toutes les images de la tradition ne se réactivent pas, mais seulement celles qui sont en accord avec le présent. Nous avons montré trop longuement ailleurs que les souvenirs africains qui subsistent sont ceux qui peuvent finalement s'adapter à la société globale brésilienne — que le présent agit comme une écluse qui ne laisse passer de la mémoire collective que ce qui peut, en elle, s'adapter aux circonstances — enfin que la société globale brésilienne changeant au cours du temps, les souvenirs réactivés se modifient parallèlement (en étant pris par exemple successivement dans la lutte des races contre

l'aliénation culturelle des noirs, puis dans la lutte des classes, comme constitutifs d'une formation idéologique multiraciale), pour que nous ayons à insister sur cet aspect sélectif ; d'autant plus que nous n'aurions alors rien de nouveau à ajouter à ce que l'on trouve chez Halbwachs.

Cependant un autre aspect de cette sélection doit nous retenir, qu'Halbwachs a, semble-t-il, négligé : celui de la conscience des *trous* de la mémoire collective. Tout, comme dans la mémoire individuelle, il nous arrive de chercher un mot ; nous l'avons au bout de la langue ; nous n'arrivons pas cependant à le trouver car nous avons seulement le schème moteur de ce mot, un schème moteur qui cherche son contenu, qui tourne autour de cette absence de contenu, inlassablement, en restant pure forme qu'aucune matière ne vient remplir. La mémoire collective connaît un phénomène analogue. Nous avons montré que, certains fils de communication étant coupés par l'esclavage, le scénario des cérémonies africaines ne peut toujours se reconstituer dans sa globalité organique, qu'il se reconstitue certes, mais d'une manière plus ou moins lacunaire. Nous pouvons identifier alors le scénario à un schéma dynamique qui retrouve, en certains de ses fragments, le contenu des anciens souvenirs, mais qui, à d'autres moments, reste une forme, à la fois vide et pleine, vide puisqu'elle n'arrive point à se combler à l'aide des images de la mémoire collective (images impossibles à réaviver, les fils de leur réanimation étant coupés), pleine cependant puisqu'elle n'est point véritablement absence, néant, ou rien, mais sentiment d'un manque et, sentiment agissant, provocateur d'un effort mnémonique (bien que cet effort ne puisse donner de résultats satisfaisants). On voit peut-être alors mieux tout ce qui nous sépare d'Halbwachs. Au fond, bien qu'il soit parti comme nous de Bergson, Halbwachs retourne à la théorie des centres, localisés, de la mémoire ; seulement, ces centres, au lieu de les chercher dans le cerveau, il les cherche dans la société ; on peut au fond définir des divers groupes qu'il étudie, la famille, le syndicat, l'Eglise, etc., comme des « centres » qui occupent une place déterminée dans la texture de la société et qui conservent chacun un certain nombre de souvenirs collectifs. Ce qui fait que l'oubli ne peut provenir que de la destruction de ces centres.

Nous faisons au contraire de la mémoire collective la mémoire d'un schéma d'actions individuelles, d'un plan de liaisons entre souvenirs, d'un réseau formel ; les contenus de cette mémoire collective n'appartiennent pas au groupe, ils sont la propriété des divers participants à la vie et au fonctionnement de ce groupe (comme mécanismes montés par l'apprentissage dans le corps ou dans la pensée d'un chacun) ; mais aucune de ces mémoires individuelles n'est possible sans qu'elle retrouve sa place dans un ensemble dont chacune ne constitue qu'une partie ; ce que le groupe conserve (et ainsi nous faisons l'économie de l'appel à la conscience collective, avec tout ce que ce concept comporte de problèmes difficiles à résoudre, puisque la conscience collective est, au fond, une notion plus philosophique que positive), c'est la structure des connexions entre ces diverses mémoires individuelles — c'est la loi de leur organisation à l'intérieur d'un jeu d'ensemble.

Et c'est justement parce que la mémoire collective est la mémoire d'une structure de la remémoration que les vides qui peuvent s'y ouvrir sont ressentis comme des vides pleins, pleins de quelque chose dont on sent la nécessité pour que la totalité du scénario retrouve son sens — un sens qui n'est donné que par leurs séquences ou leur ordonnancement dans une *Gestalt* — mais que, certains des fils reliant l'Amérique à l'Afrique ayant été sectionnés — reste alors forcément le plein d'une absence. En tout cas l'absence n'est pas vraiment oubli total ; la forme à remplir existe si les images destinées à la remplir manquent ; l'absence devient donc sentiment d'un manque. Et c'est pourquoi la société afro-américaine va s'attacher à chercher ailleurs de nouvelles images pour boucher les trous ouverts dans la trame du scénario et lui redonner ainsi cette signification qui vient non de l'addition de simples éléments, mais de la manière dont ils sont organisés. Or ce replâtrage, n'est-ce pas ce que Lévi-Strauss appelle le processus du « bricolage » ? En privilégiant la structure ou les lois du système sur le groupe simplement défini comme le corps d'une conscience collective due à la fusion des consciences individuelles, nous sommes en effet passé insensiblement d'Halbwachs à Lévi-Strauss. C'est pourquoi, de même que nous avons tenté de montrer tout ce que l'étude des

survivances africaines en Amérique peut nous apporter de nouveau, par rapport à Halbwachs, et de fécond pour une théorie de la mémoire collective, il nous faut examiner maintenant et dans une seconde partie ce qu'elle peut apporter aussi de nouveau, par rapport à Lévi-Strauss, et de fécond pour l'élaboration d'une sociologie du bricolage.

III

Le terme de bricolage systématise toute une série de faits pour en constituer la théorie générale. Mais naturellement, si Lévi-Strauss a découvert le mot et proposé la théorie du bricolage, les faits, dont cette théorie va rendre compte, étaient connus bien avant lui. Ne cite-t-il pas d'ailleurs à titre d'exemple Boas dans les pages brillantes de *La pensée sauvage* qu'il a consacrées au problème. Je citerai ici un autre nom, celui du maître de Lévi-Strauss, Marcel Mauss. Car Marcel Mauss a dégagé, sans lui donner encore de nom, ce qui constitue la loi même du bricolage, justement à partir des phénomènes afro-brésiliens, en rendant compte, dans le premier volume de l'*Année sociologique*, du livre de Nina Rodrigues, *L'animisme fétichiste des Noirs de Bahia*, paru en 1901. Analysant, en effet, les rituels de l'imitation religieuse tels qu'ils ont été transportés et tels qu'ils continuent au Brésil, M. Mauss y retrouve, mais réarrangés d'une manière différente, toute une série de rites antérieurs, plus ou moins tombés dans l'abandon, résidus de structures déstructurées, comme les rites d'initiation tribale (ou politique), les rites d'adoption familiale, les rites d'intronisation des rois, etc., lesquels dégagés des anciens systèmes pour être liés dans un nouvel ensemble, changent naturellement de signification, pour prendre celle que lui imposent leurs nouvelles connexions dans la « confrérie religieuse » qui naît de cette restructuration d'anciens ensembles cérémoniels déstructurés. Or le fait que Marcel Mauss ait entrevu la théorie du bricolage en 1912 à partir des phénomènes afro-américains est pour nous la meilleure des justifications pour confronter la théorie de Lévi-Strauss aux faits afro-américains et voir si ces derniers peuvent lui apporter quelques nouveaux éléments.

Ne cherchons pas dans Lévi-Strauss ce qu'il n'a jamais prétendu nous donner : une sociologie du bricolage — mais ce qu'il nous a effectivement donné, en anthropologue qu'il est : une définition de la pratique du bricolage par opposition à l'art de l'ingénieur — une comparaison entre les processus du bricolage et les processus de la pensée mythique — complétée par une double comparaison, entre le bricoleur et l'artiste, entre le jeu et le rituel. Tout cet ensemble de définitions et de comparaisons s'exprime à travers les notions d'images, de signes et de concepts. L'image est concrète. Le signe est aussi un être concret, mais il ressemble au concept par son pouvoir référentiel, par sa capacité à remplacer autre chose que lui. Le concept enfin est un au-delà du concret. Ce qui fait que l'ingénieur est celui qui pense par concept, qui va de la structure (la théorie qu'il construit) aux événements, alors que la pensée mythique, exactement comme ce qui se passe dans le bricolage, utilise des éléments « précontraints » qui lui permettent de permuter un élément par un autre. L'image devenue signe se définira donc essentiellement pour notre auteur par sa possibilité de permutabilité et la mythologie deviendra en définitive un ensemble de permutations : « Ses créations se ramènent toujours à un arrangement nouveau d'éléments dont la nature n'est pas modifiée selon qu'ils figurent dans l'ensemble instrumental ou dans l'agencement final. » Le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés non pas directement avec d'autres ensembles structurés, conclut Lévi-Strauss, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements. » Merveilleuse confirmation du pressentiment de M. Mauss, comme point de départ, pour notre auteur, de ces *Mythiques* qui nous feront parcourir par la suite les aventures de ces permutations, d'un mythe à un autre, pour en dégager les lois.

Mais les notions d'image, de signe, de concept ne sont pas les seules utilisées. Nous retrouvons plus loin, dans une importante note de la p. 198 de *La pensée sauvage*, les notions chères à Lévi-Strauss d'ensembles syntagmatiques et de rapports paradigmatiques, de métaphore et de métonymie. Le bricolage consistant alors soit à établir des rapports paradigmatiques entre des éléments appar-

tenant à deux chaînes d'ensembles syntagmatiques, dont les éléments sont liés par des rapports de contiguïté, soit inversement à instaurer une nouvelle classe syntagmatique résultant du système des relations paradigmatiques, grâce à la réorganisation du réel et de l'imaginaire (c'est-à-dire des deux chaînes anciennes de syntagmes) où les métaphores acquièrent une vocation métonymique et inversement. Texte particulièrement important pour nous, car il rejoint la réhabilitation par Lévi-Strauss de cet associationnisme que la psychologie de W. James ou de Bergson pensait avoir définitivement chassé de la science, en particulier des deux lois des associations, par ressemblance et par contiguïté, qui étaient déjà à la base de la théorie intellectualiste de la magie et qui réapparaissent maintenant sous un nouveau langage emprunté à la linguistique. Or l'évocation des souvenirs-images dans la pensée se faisant selon ces deux lois de l'association des idées, même chez Bergson (après les corrections nécessaires), nous retrouvons notre problème de la mémoire collective. Nous aurons donc à y revenir. Enfin, en comparant les processus du jeu à ceux des rituels, Lévi-Strauss voit dans l'évolution d'une partie de jeu quelque chose d'analogue à la marche de la pensée scientifique : le jeu produit des événements (il y a à la fin un gagnant et un perdant) à partir d'une structure (l'ensemble des règles du jeu qui rendent possible un nombre pratiquement illimité de parties) — tandis que le rituel décompose et recompose, comme le bricolage, des ensembles d'événements (ceux surgissant de la rencontre de deux groupes asymétriques, celui des prêtres et celui des fidèles) pour s'en servir comme de pièces indestructibles en vue d'arrangements structuraux.

Comme on le voit, il ne s'agit dans tous ces textes que de définitions et de processus. De processus caractérisant l'homme en général, non l'homme particulier de telle ethnie ou de telle société. Mais ces processus généraux, qui nous fournissent les cadres de notre réflexion, ne nous empêchent pas de songer, en un second moment, à compléter l'analyse anthropologique par l'analyse sociologique. Ils nous l'interdisent d'autant moins que, du premier au troisième volume de ses *Mythiques*, on voit l'anthropologie structurale rejoindre peu à peu l'ethnologie classique. Nous allons

donc tenter, à partir des rétentions, mais aussi des créations afro-américaines, d'ébaucher ce en quoi pourrait consister une sociologie du bricolage.

Lévi-Strauss dans ses *Mythiques* travaille sur une matière depuis longtemps bricolée. M. Mauss, quand il suggère, à partir de faits afro-brésiliens, ce qui a dû se passer en Afrique et comment tout un cérémonial a dû naître à partir des *membra disjuncta* d'autres cérémoniaux, suggère un processus historique depuis longtemps terminé. Et la preuve, c'est que dans ces deux cas — ce n'est pas moi qui parle, mais Lévi-Strauss — une nouvelle signification jaillit de cet ensemble disparate, comme si l'insertion de matériaux bricolés dans le projet du bricoleur, sans détruire la nature de ces matériaux, leur faisait dire, par leur nouvel arrangement, autre chose que ce qu'ils disaient avant. Les phénomènes de transplantation, de résistance, d'adaptation des Noirs dans le Nouveau Monde nous permettent d'en-trevoir, au contraire, le bricolage en train de se faire. Et, dans ce cas, dans ce premier moment de travail, deux faits nous frappent :

D'abord le bricolage est lié à ce sentiment de vide devant les trous de la mémoire collective dont j'ai parlé un peu plus haut. On ne sait pas exactement ce qui manque, soit à un mythe, soit à un rituel — puisque les fils conducteurs qui reliaient cette part du mythe ou du rituel à l'Afrique sont rompus. Mais on sait très bien que quelque chose manque. Le bricolage alors n'est point invention, ou logique de l'imaginaire. Il est réparation d'un objet existant, comme d'une chaise dont il manque un barreau. Et par conséquent la signification est donnée par l'objet existant, par la chaise, même si on remplace le barreau par quelque chose de très différent, par une chaîne en fer par exemple qui attache les deux pieds du siège et les empêche de s'écarter. Ce qui nous a toujours frappé, c'est en effet que le schéma du mythe complet, ou du cérémonial complet, bien qu'ils soient l'un et l'autre amputés de quelque partie, subsiste dans la mémoire. Tout comme lorsque nous cherchons un mot que nous avons oublié, nous ne cherchons pas ce mot n'importe où et n'importe comment ; nous tournons autour de lui, car il en subsiste le schéma vocal. C'est donc la *Gestalt* de l'ensemble qui détermine d'abord

le sentiment de vide (il manque forcément ici une séquence, sinon les éléments maintenus dans la mémoire collective perdraient leur cohérence) et en second lieu le choix du remplissage (faute de connaître le contenu exact, on le remplacera par un contenu similaire, qui rendra à l'ensemble sa cohérence). Ce n'est donc plus, comme dans les faits cités par Lévi-Strauss ou M. Mauss, le projet du bricoleur qui compte ; dans la situation sociale particulière où nous nous sommes placé, c'est le projet du mythe ou du rituel. Nous avons donné ailleurs l'exemple pour la mythologie du syncrétisme amérindien, à partir du livre de Guiteras-Holmes, *Perils of the soul*, et nous avons alors conclu que le syncrétisme « consiste à unir des morceaux d'histoire mythique, de deux traditions différentes, en un tout qui reste ordonné par un même modèle significatif » (1) — pour la mythologie afro-américaine, l'exemple de ces récits restés fidèles dans l'ensemble aux mythes africains, mais dont les trous sont bouchés avec les éléments, analogues à ceux qui devaient se trouver en Afrique, mais empruntés à des contes de fées ou à des légendes médiévales (2). Peut-être nous objectera-t-on qu'il s'agit ici plutôt de « rapiégage » que de « bricolage ». Nous sommes d'accord, et c'est justement ce que nous voulions mettre en lumière en parlant d'une sociologie du bricolage : la possibilité d'instituer, à l'intérieur d'un genre très vaste, puisqu'en droit il occupe tout le domaine cognatif, hors science, d'une typologie avec, pour chaque cas, à côté des lois générales, qui sont celles de la manipulation des signes, de lois spécifiques, qui sont dictées par la diversité des situations sociales.

Cependant, puisque nous avons dit plus haut que les rites ont résisté plus que les mythes à la transplantation, on nous permettra de prendre notre exemple dans le cérémonial afro-américain d'intronisation d'un prêtre, à Récife (Brésil), cérémonial qui a été bien décrit par René Ribeiro (3), et qui nous permettra de mieux comprendre la praxis du bricolage.

(1) R. BASTIDE, *Le prochain et le lointain*, Cujas, 1970, p. 240.

(2) R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, op. cit.

(3) René RIBEIRO, Novos Aspectos do processo de reinterpretação nos cultos afro-brasileiros de Recife, *Anais do XXXI Congresso Int. de Americanistas*, S. Paulo, vol. I, 1955 (pp. 473-491).

L'intronisation de la prêtresse comprend à côté de séquences africaines, sacrifices d'animaux, séances de divination, bains d'herbes, lavage de la tête et des yeux, rythmes traditionnels des tambours, une série de séquences tirées des pièces populaires nègres (nègres, mais non africaines), les *Congadas* : installation de la prêtresse sur son trône (c'est, ajouterons-nous, le stimulus qui, étant lié à deux séries syntagmatiques parallèles, celle de l'intronisation des rois divins en Afrique, celle de la Congada, va permettre le passage d'un registre rituel à un autre), série d'ambassades dont sont chargés les fils d'Ogun, accompagnées de mouvements chorégraphiques dont les pas, les gestes (on brandit des lances), les vêtements des ambassadeurs sont empruntés nettement aux *Congadas* : « Le sexe des personnages de la pièce populaire a été modifié pour permettre l'identification aux *orisha* africains... ; le caractère occulte de celui qui envoie les ambassades se maintient ; l'épisode du combat qui, dans la cérémonie religieuse n'avait aucune place, est supprimé, mais on maintient le thème de l'ambassade, la chorégraphie, l'effet scénique, ainsi que l'épisode final de la présentation des cadeaux, substitués ici par les objets cérémoniels ou symboliques des nouveaux pouvoirs conférés. » Nous trouvons bien là en jeu les lois de l'association des idées, aussi bien la loi de ressemblance (le trône d'intronisation) que de contiguïté (le trône évoque les images de la *Congada* qui lui sont associées). Mais comme l'a bien montré M. Mauss dans l'examen critique qu'il a fait de la théorie intellectualiste de la magie, c'est la société qui choisit les routes selon lesquelles se dérouleront ces associations ; car, pratiquement, tout est lié à tout, et cependant, parmi les milliers d'images contiguës possibles, certaines sont évoquées, d'autres restent en attente, qui ne s'actualiseront pas. Nous voyons bien en jeu cette sélection des images dans l'utilisation de la *Congada* par un cérémonial afro-américain ; l'ambassade apparaît, derrière le trône, qui l'évoque par contiguïté, mais non le combat qui clôt l'ambassade, parce que cette séquence ne colle pas au vide à combler — qu'elle lui est contradictoire — que la communauté nègre par conséquent ne peut l'accepter.

La deuxième remarque que nous devons faire, c'est

que dans les relations paradigmatiques entre deux chaînes syntagmatiques de souvenirs, empruntés à la mémoire collective de deux groupes, bien souvent un de ces deux groupes est composé de Blancs. Mais dans ce cas, lui aussi, le bricolage suppose la mémoire collective. Comme le dit Lévi-Strauss en d'autres termes, dans la réorganisation des résidus de structures mortes, l'opération du bricolage ni « n'étend », ni ne « renouvelle » ce qui est pris au passé ; elle « se borne à obtenir le groupe de ses transformations ». Or cette importance capitale de la mémoire collective, elle nous apparaît plus encore quand nous passons des phénomènes de rétentions d'africanismes aux phénomènes de création d'une culture, à construire de toutes pièces, afro-américaine, de la part des hommes de couleur ou, au contraire, de maintenance d'une mémoire destructive, de la part des Blancs. Commençons par ce dernier point, car il nous servira de transition entre les survivances et les créations par bricolage. Toute mémoire est manipulée par la société, ou par un groupe de cette société ; l'ensemble des souvenirs, même déstructurés, que les esclaves ont pu garder au Nouveau Monde, le Blanc ne veut pas qu'ils les perdent (tout en soutenant hypocritement la nécessité de leur assimilation aux valeurs occidentales), car s'ils les perdaient, il y aurait désormais égalité entre l'homme noir et l'homme blanc ; pour inférioriser le Noir, il faut donc détruire la symétrie des comportements et des mentalités entre les deux groupes concurrents, il faut que l'on sente que le nègre reste toujours en partie un « sauvage ». Certes, après la suppression du travail servile, la politique d'intégration pourra paraître l'emporter sur celle de différenciation ; mais le rôle de l'école ou des manuels scolaires va consister non point à abolir la mémoire collective des Noirs, seulement à la manipuler au profit des Blancs. Nous trouvons donc en Amérique latine exactement ce qui s'est passé pour les manuels des colonies françaises : « Nos ancêtres, les Gaulois... » ; il s'agit de changer des lignages africains en lignages portugais ou espagnols ; mais, il faut ajouter ici, en lignages qui restent noirs. Cette stratégie scolaire qui consiste à rattacher la mémoire collective des nègres à la mémoire collective des Latino-Américains, tout en maintenant cependant un courant

noir perdu dans l'ensemble du courant blanc, se fait en trois étapes :

1^o On sépare d'abord les pays d'Amérique des pays européens ; une nouvelle histoire naît avec la transplantation des Portugais ou des Espagnols dans le Nouveau Monde, le cordon ombilical est coupé ; ce qui justifie par contrecoup la séparation du groupe afro-américain du groupe afro-africain ; ce qui permet aussi par la même occasion la possibilité d'une autre tradition collective, nègre mais non africaine, enracinée au contraire et puisant sa sève dans le sol américain.

2^o Pour la mieux créer, on va, à l'intérieur des manuels d'histoire nationale ou des livres de lecture, valoriser le Noir, mais cette valorisation ne portera que sur le passé ; car ces mêmes ouvrages qui content l'héroïsme des bataillons de nègres dans les guerres de l'Indépendance ou celui des révoltés contre l'oppression de leurs Maîtres, quand on en arrive au présent, ne montrent que la position d'infériorité des Noirs dans la hiérarchie des statuts sociaux (rôle de domestiques, de petits artisans, de camarades de jeux enfantins respectueux et serviables) (1) ; bien plus, ils présentent cette situation comme quelque chose de naturel (parce que contre les choses de la nature, on ne peut se révolter).

3^o Enfin cette mémoire collective des Noirs est liée à la mémoire collective de la société globale ; la fuite des nègres marron ou la formation de Républiques nègres insurgées sont des étapes de la libération de l'esclavage, libération demandée, octroyée par les Blancs aux masses de couleur : elles perdent ainsi leur danger de modèles exemplaires pour devenir des préludes à un événement désormais accompli, et qui n'a plus à être répété. De la même façon, les héros de la race ne conquièrent la gloire qu'au sein des armées nationales, en tant que pions, dans une partie qui est conduite par les Blancs. Ainsi, si le colonisé ne peut accepter la formule « Nous autres, les Gaulois... » qui lui apparaît ridicule, le Noir sud-américain

(1) Dante MOREIRA LEITE, *Preconceito racial e patriotismo em dois livros didáticos primários brasileiros*, *Boletim CXIX da Faculdade de Filosofia da Universidade de S. Paulo (Psicologia N. 3)*, S. Paulo, 1950, pp. 207-231.

acceptera la formule : « Nous autres, Luses ou Hispaniques (en ajoutant : de couleur — mais pas du tout, ou plus du tout africains). »

Dans ce cas, il peut certes y avoir dans le nouveau système des éléments d'origine africaine, mais ces « résidus », faudrait-il dire plutôt que « survivances », sont pris dans un réseau, bricolé par les Blancs et pour les Blancs, qui fait que ces éléments africains cessent d'être ethniquement africains pour devenir des séquences d'un discours purement euro-américain. Mais le phénomène inverse se produit en Amérique du Nord. Ici, plus de résidus africains, l'esclavage a tout détruit, ou à peu près, des héritages ancestraux ; le nègre ne peut plus bricoler qu'avec des objets anglo-saxons. Et cependant ici encore, nous allons le voir, il faut faire appel, pour comprendre la formation d'une culture afro-américaine, à la mémoire collective. Puisque le bricolage consiste à chercher ses matériaux dans le passé ; mais comme aux Etats-Unis, il n'y a que du passé blanc, on va créer une culture noire avec des morceaux épars de culture blanche. Ce qui est passionnant, justement, c'est bien cette construction d'un système « afro » avec des souvenirs américains, tout comme en Amérique latine on construisait un système américain avec des souvenirs « afro ».

Nous avons dit plus haut l'intérêt qu'attache la nouvelle anthropologie culturelle nord-américaine, prenant la relève de la sociologie, à la culture de ghetto. Mais elle a surtout insisté sur le renversement des comportements, le Noir prenant le contre-pied de tout ce que fait le Blanc de la classe moyenne. Mais si la culture afro-américaine, comme on l'appelle aujourd'hui aux Etats-Unis, n'était que la culture blanche inversée, elle serait sans doute bien fragile. Elle doit comporter des éléments positifs. Lesquels ? Le phénomène n'est pas limité à la contestation des Noirs ; on la trouve dans toutes les contestations de l'époque présente : dans celle des femmes contre leur colonisation par les hommes (il s'agit ici encore de renverser l'image que l'homme se fait de la femme, comme « être différent ») ou encore de l'adolescent qui se révolte contre sa socialisation par les adultes, parents ou professeurs (il s'agit encore d'agir à l'opposé de ce que les adultes attendent des

jeunes). Ces contestations s'épuiseront vite si elles en restaient ainsi à un processus d'inversion, la recherche d'une identité aboutissant à la création d'une personnalité non authentique. La révolte du Noir va plus loin que ce premier moment, elle ne peut être un simple présent inversé, car l'identité ethnique (même s'il s'agit d'une ethnie fabulée) postule forcément la mémoire, puisqu'elle signifie durée, maintien, à travers les changements, d'une réalité venue du passé.

On parle beaucoup de l'imaginaire — mais sans tracer la frontière entre l'imagination créatrice (à laquelle on pense) et l'imagination reproductrice (qui est celle qui fournit les matériaux). C'est-à-dire que l'imaginaire est toujours tendu soit vers l'avenir (et l'on construit alors les Utopies), soit vers le passé (et elle est alors Commémoration). La recherche d'une identité afro-américaine aux Etats-Unis est à la fois utopie, puisque si on veut la créer, c'est qu'elle n'existe pas ; et commémoration, puisqu'elle doit se donner un passé. Seulement le Noir des Etats-Unis n'a devant lui que des modèles offerts par les groupes blancs ; il va donc lui falloir travailler sur la mémoire collective de la société globale dans laquelle on veut l'engluer (par l'assimilation) pour la déstructurer, y découper ce qui pourra tenir lieu ultérieurement de « résidus », au moyen desquels il pourra « bricoler » quelque chose de neuf, quelque chose qui sera « lui » parce que fabriqué par lui, en s'identifiant en somme avec son œuvre. Nous sommes trop proches de cette création, bien que nous constatons qu'elle suit les lois générales du bricolage de Lévi-Strauss, pour pouvoir la décrire. Utilisation de souvenirs de lectures (par exemple des lectures des ethnographes sur les cultures africaines). Utilisation d'images tirées de l'histoire des religions (par exemple de la naissance de l'islam et de sa propagation en Afrique). Utilisation des souvenirs tirés de l'histoire des révolutions, en particulier de celle de l'Indépendance des Etats-Unis (qui fait que la conception nègre du Pouvoir noir reprend la conception romantique de la Révolution, caractéristique d'une société préindustrielle, alors que, depuis, les Etats-Unis sont entrés dans la société industrielle, pour atteindre même les formes les plus avancées de cette société). Utili-

sation des mémoires collectives des groupes minoritaires (Porto-Ricains, Hippies, étudiants « radicaux », mémoires dont on dira peut-être qu'elles ne remontent pas très haut, mais qui, elles déjà, se sont forgées par l'utilisation de souvenirs empruntés à d'autres groupes, par exemple à des groupes asiatiques, à des traditions mystiques archaïques). Encore une fois, toutes ces images que l'on va amalgamer sont des images tirées de mémoires collectives non nègres ; mais c'est le tout qui explique les parties et leur agencement, ce qui fait que tous ces éléments non nègres deviennent nègres par leur élaboration. Métamorphose sémantique donc analogue, bien qu'inverse, à celle que nous avons décrite pour les Noirs d'Amérique latine.

Lévi-Strauss a étudié le bricolage en anthropologue. C'est pourquoi il part d'abord de la conduite des individus, non des groupes : le bricoleur dans sa maison, l'artiste dans son atelier. Sans doute les mythologies et la science, qui en est l'antithèse, sont des œuvres collectives. Mais Lévi-Strauss, dans *La pensée sauvage*, ne veut voir encore (et en attendant les *Mythiques*) que « la pensée mythique » et la « pensée scientifique », ou si l'on préfère les jeux des signes et des concepts. Les lois qu'il atteint sont dès lors constitutives de l'homme — non des groupements humains ; ces groupements ne peuvent pas ne pas les utiliser sans doute, puisque composés d'hommes, et que les hommes sont partout identiques à eux-mêmes. Cependant, en passant de l'anthropologie à la sociologie, de l'homme en tant qu'homme aux groupes en tant que réseaux d'interrelations entre des individus, nous avons été conduit à confronter les processus du bricolage avec les processus de la mémoire collective. Sociologiquement donc, ce qui est important pour nous dans le bricolage :

— C'est son apport à une théorie de la mémoire collective, qui permet d'expliquer certains de ses caractères qui avaient été négligés par Halbwachs, comme celui des « vides pleins », des « schémas » plus enracinés dans l'esprit du groupe que la matière même de ces schémas, de la lutte contre l'oubli (contre cette impression de passivité que nous donne la lecture d'Halbwachs quand il parle des individus, qui ne peuvent recevoir leurs souvenirs que du dehors, de leur simple participation à des groupes qui les

dépassent), de la lutte enfin contre l'oubli qui a creusé des trous dans la mémoire d'un groupe par l'appel à la mémoire d'un autre, selon une relation paradigmatique de similarité ressentie entre des fragments de chaînes syntagmatiques qui, elles, traduisent linéairement des images contiguës.

— C'est aussi la multiplicité des situations sociales dans lesquelles peuvent opérer les mécanismes du bricolage ; il s'agit bien toujours de créer des structures à partir d'événements, plus exactement de souvenirs, mais détachés de toute chronologie (et c'est pourquoi nous préférons employer ici l'expression de souvenirs que celle d'événements, qui sont généralement datés) ; mais chacune de ces situations filtre ces mécanismes de bricolage dans un certain sens qui est donné par la situation du moment, qu'il s'agisse pour les Blancs de manipuler la mémoire collective des Noirs en vue, tout en la gardant pour maintenir l'asymétrie dans les relations entre eux et les Noirs, de l'enraciner finalement dans la mémoire de la société globale (à la manière de : « Nous autres, les Gaulois... ») ou qu'il s'agisse au contraire de fabriquer une culture nouvelle, sémantiquement nègre, à l'aide de signifiants empruntés à d'autres groupes sociaux, non nègres.

La richesse de suggestions que nous offre l'étude des Afro-Américains ne nous semble donc pas près d'être épuisée, malgré l'abondance des travaux qui leur ont été consacrés depuis environ un siècle. Cette étude peut apporter, croyons-nous, encore à ceux qui veulent étudier les Afro-Américains avec un regard neuf bien des critiques à faire à d'anciennes sociologies, dépassées, bien des compléments féconds aux nouvelles sociologies, en train de naître.