

La contribution erixonienne à la théorie ethnologique

LA PREMIÈRE GÉNÉRATION SAVANTE du 20^e siècle a soulevé le grand espoir de procurer à l'ethnologie la place qui lui revient parmi les sciences humaines. Après les tendances ethnologiques du 19^e siècle, qui étaient plus ou moins les projections d'autres sciences, telles que l'évolutionnisme emprunté à la zoologie et le diffusionnisme dicté par l'anthropogéographie, l'ethnologie a enfin trouvé sa propre voie. Les grandes écoles nationales se sont constituées, ont pris des dimensions internationales et se sont groupées autour de personnalités telles que Schmidt en Autriche, Frobenius en Allemagne, Mauss en France, Boas en Amérique, Rivers en Grande-Bretagne et Steinmetz en Hollande. D'importants instituts ethnologiques se sont fondés, et les recherches systématiques sur les cultures ethniques d'Afrique, d'Amérique, d'Océanie et d'Asie se sont considérablement amplifiées.

Dans ce splendide épanouissement des investigations ethnologiques, le rôle capital est joué par l'ethnologie extra-européenne. En effet, il serait vain de rechercher la contribution des européens à l'élaboration des principes théoriques et méthodologiques des recherches ethnologiques. L'ethnologie européenne a évolué comme une singulière tendance scientifique rattachée, sous divers noms et divers prétextes, tantôt à l'histoire littéraire, tantôt à l'histoire des arts, tantôt à la géographie humaine, tantôt à l'histoire agraire, et elle est restée obstinément étrangère à l'ethnologie générale. Il n'est pas difficile de trouver la cause primaire de cette aberration de l'ethnologie, au début du siècle, dans l'activité déterminante des philologues en chambre du folklorisme et des dilettantes esthétisants des "arts et traditions populaires".

Sigurd Erixon fut celui qui eut la force de se mettre en travers de cette malheureuse voie de développement. Il avait la qualité et le dynamisme nécessaires, et, certes, aussi la fortune de faire partie d'une école nationale dont les traditions scientifiques se rapprochaient de l'ethnologie générale, peut-être plus que celles d'autres pays. Erixon avait aussi le génie d'organiser, de lancer un mouvement international pour une collaboration ethnologique européenne. Sur le plan strictement scientifique, son oeuvre majeure est demeurée cependant la base théorique qu'il a donnée à ce mouvement, et qui a constitué simultanément une contribution importante à la théorie ethnologique générale.

1. LA THÈSE ERIXONIENNE DE L'INTÉGRATION DE L'ETHNOLOGIE

L'IDÉE QUE LES RECHERCHES SUR LES CULTURES ETHNIQUES EUROPÉENNES font partie intégrante de l'ethnologie universelle traverse les préoccupations théoriques de Sigurd Erixon comme un fil conducteur. Cette prise de position ferme, qu'il souligne maintes fois en de nombreuses études, est issue d'une interprétation humaniste de l'ethnologie. En fait, le concept de l'indivisibilité de l'ethnologie renferme la considération universelle des cultures humaines, la thèse que les éléments des différentes cultures ethniques éloignées non seulement peuvent être comparés entre eux, mais, ne sont purement et simplement pas compréhensibles si on regarde leurs cadres culturels respectifs comme unités isolées. Cette prise de position erixonienne répond beaucoup mieux à un besoin méthodologique que le comparatisme des folkloristes anglais des temps victoriens et post-victoriens, qui ont développé l'art de

découvrir les analogies lointaines de leurs éléments coutumiers, tout en oubliant de comparer les unités structurales des cultures auxquelles ils appartenaient. Erixon veut davantage qu'un tel comparatisme issu des recherches de curiosités. Il veut prouver la validité d'une conception globale sur les cultures traditionnelles de l'homme.

Pour Erixon, le principe d'intégrité de l'ethnologie, d'une part, repose sur la conviction théorique qu'il faut considérer les cultures ethniques européennes comme faisant partie de la même unité que d'autres cultures ethniques extra-européennes, et, d'autre part, a pour résultat que des méthodes ethnologiques semblables peuvent être appliquées pour leurs études, en n'importe quelle partie du monde. Pour prouver l'admissibilité universelle des méthodes ethnologiques, Erixon ne trouve jamais nécessaire de combler ses études européennes par des parallèles extraeuropéennes, et limite pratiquement toujours ses analogies à l'Europe.

Il ressort des écrits de Sigurd Erixon qu'il n'y a pas deux ethnologies, mais seulement une, même si une raison pratique impose une division du travail selon les continents ou autres unités géographiques. L'étude ethnologique des cultures européennes ne peut nullement être qualifiée de discipline isolée et indépendante des autres branches continentales de l'ethnologie.

Erixon entreprend son oeuvre à l'époque où une forêt de théories différentes défendent le ségrégationnisme ethnologique. L'opinion académique officielle réserve l'ethnologie à l'examen des peuples dits "primitifs" dont le sens péjoratif devient de plus en plus gênant surtout dans les langues non-germaniques où l'on essaie de le remplacer par "peuples exotiques", faute de pouvoir traduire l'ingénieuse expression des Allemands, "Naturvölker". Or, les peuples d'Europe ne sont pas primitifs, selon le même raisonnement officiel, et, par conséquent, pour eux une autre discipline, plus ou moins rattachée aux différentes sciences historiques et géographiques, paraît nécessaire. Les amateurs du folklore et des "arts et traditions populaires" trouvent cette distinction parfaitement fondée, sont plutôt honorés d'être classés dans les catégories classiques, et ne se préoccupent point d'établir des rapports ou des travaux communs avec les spécialistes des "primitifs".

Pourtant, la ségrégation de l'ethnologie se nourrit d'erreurs flagrantes. En effet, dire, comme Lévy-Bruhl et toute une école française, que les sociétés extraeuropéennes sont régies par une pensée prélogique, et les sociétés européennes par une logique, est ignorer, d'une part, que les conceptions métaphysiques de tous les peuples correspondent à leur niveau de connaissance de la nature, et, dans leur contexte, elles sont aussi logiques que celles de n'importe quels autres peuples dits civilisés. Il n'est pas moins erroné, d'autre part, de croire en l'uniformité monosegmentaire de l'Europe, car, à part une partie des urbains, la couche traditionnelle de la population européenne, que Varagnac qualifie pertinemment d'archéocivilisation, conserve non seulement des éléments mais aussi des structures préhistoriques et protohistoriques. Certains, comme Mühlmann, avancent un autre argument ségrégationniste qu'ils basent sur la différence existant entre "tribu", formation sociale typique des groupes ethniques de la plupart des régions extraeuropéennes, et "peuple", complexe social qui caractérise les cultures paysannes européennes ainsi que les grandes civilisations d'Orient et d'Amérique précolombienne, dites "Hochkulturen". Cette théorie ne tient cependant pas compte de deux faits. Premièrement, la morphologie sociale n'est

que le cadre des structures et des processus qui peuvent avoir des similitudes même si ces cadres sont dissemblables. Deuxièmement, les "peuples" d'Europe sont plutôt des unités linguistiques et politiques, et la division culturelle ethnique de ce continent est réellement déterminée par l'ancienne organisation tribale des populations pré-historiques et protohistoriques. Par ailleurs, les grands empires pastoraux des steppes eurasiennes ou les "royaumes" d'Afrique occidentale précoloniale dépassent aussi le cadre tribal et sont des "peuples" au même titre que ceux d'Europe. Or, Mühlmann les considère comme sujets authentiques de l'ethnologie.

Au fond, l'erreur majeure de ces arguments est de déplacer un dualisme, réellement existant entre les civilisations urbaines et les cultures ethniques traditionnelles, du plan de la stratification sociale sur le plan de la division géographique.

Erixon voit clairement l'insoutenable de ces théories qui non seulement disjoignent les études européennes de leur science-mère, l'ethnologie, mais qui imposent aussi l'idée d'une division qualitative des cultures humaines en deux parties, dont l'une est enfermée en Europe et en quelques îlots géographiques des "Hochkulturen", et dont l'autre constitue la propriété exclusive des peuples exotiques. Cette division est fautive dans la mesure où l'on croit nécessaire d'utiliser une méthode d'observation et d'analyse scientifique distincte, donc de créer une discipline particulière, pour chacune de ces deux parties de l'humanité. Par contre, l'effort de placer l'ensemble des cultures ethniques de l'homme sous la compétence méthodologique d'une même science est une conception qui répond, à la fois, à la réalité et à une aspiration humaniste.

La thèse de l'intégration de l'ethnologie formulée par Sigurd Erixon le situe parmi les plus remarquables figures de l'interprétation humaniste de l'ethnologie. Avant lui, Ampère est peut-être le premier qui insiste sur l'acceptation universelle de l'ethnologie de laquelle les peuples européens ne peuvent être nullement exclus. L'enseignement d'Ampère est étouffé, en France et en Angleterre, par suite de la prise de possession de l'ethnologie par des naturalistes — tels que Prichard, Edwards et Broca — qui, considérant la vie sociale de l'homme comme prolongement de celle des animaux, centrent l'intérêt de l'ethnologie sur les "primitifs" vivant en milieu naturel. L'expansion de l'idée d'Ampère est aussi entravée par la malheureuse évolution dualiste, marquée par le couple d'opposition *Völkerkunde-Volkskunde*, de l'ethnologie allemande qui, par son éblouissante richesse, dicte pratiquement l'orientation des recherches en Europe continentale, tout au moins jusqu'aux années 1930. L'adoption de ce dualisme est unanime ou presque dans les pays germanophones, depuis Bastian jusqu'à Mühlmann, et leur influence modèle aussi les points de vue des pays méditerranéens. Peut-être les pays d'Europe centrale et orientale sont-ils seuls exempts de cette théorie dualiste de l'ethnologie, et c'est pourquoi ils adhèrent, plus tard, assez facilement à la thèse erixonienne.

En Allemagne, toutefois, la thèse de Sigurd Erixon a un grand précurseur, Fritz Krause. Remarquable américaniste et l'un des plus brillants esprits de la génération d'ethnologues des années 1920, Krause prévoit l'évolution de la théorie ethnologique avec quelques décennies d'avance. Il prend fermement parti pour l'intégration des recherches européennes dans l'ensemble de l'ethnologie, mais sa voix solitaire est trop faible dans son pays où l'idée opposée est profondément enracinée dans les

esprits. Erixon a plus de chance pour introduire cette thèse, car il agit du côté européeniste, apporte des arguments et des preuves concrets pour l'appuyer, et dès le moment où il expose son opinion, il trouve derrière lui les meilleurs de ses collègues ethnologues européens.

Erixon comprend aussi que la bonne douzaine de dénominations différentes, adoptées pour l'ethnologie européenne par diverses écoles nationales, ne servent qu'à renforcer les tendances ségrégationnistes dans cette science. Il ne s'agit donc point d'une question purement terminologique, car chacun de ces termes couvre un concept distinct, et leur diversité se révèle malfaisante pour les efforts en vue d'une coopération et de l'introduction d'une méthodologie scientifiquement valable. Erixon prend une position ferme pour l'acception générale du nom d'ethnologie, et pour l'abandon radical des autres appellations, tantôt fantaisistes tantôt étayées par des arguments honorables mais qui ne sont que des demi-vérités par rapport à la tâche principale: l'intégration des études sur les cultures ethniques européennes dans l'ethnologie, et l'adoption des principes d'observation et d'analyse de l'ethnologie générale pour l'ethnologie européenne.

2. LE CONCEPT DE VIE DANS LA MÉTHODE ETHNOLOGIQUE ERIXONIENNE

LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE S'EST ENRICHIE, depuis plus d'un siècle, d'une nouvelle orientation anthropocentrique, appelée "philosophie de la vie" ou, parfois, "anthropophilosophie", que nous voyons souvent citée sous sa forme allemande, "Lebensphilosophie". Cette tendance contribue considérablement à la longue lignée des réflexions humanistes qui prennent leurs racines chez les classiques gréco-romains, pénètrent les idées médiévales, dominent la Renaissance, et engendrent la plupart des doctrines philosophiques du 19^e siècle. Bien que ses principes soient pratiquement présents dans toute l'histoire de la pensée humaine, la philosophie de la vie prend sa forme concrète, systématiquement conçue, chez Dilthey, et triomphe dans notre siècle, grâce aux maîtres tels que Bergson, Häberlin et Teilhard de Chardin.

L'étude profonde de la vie humaine amène fatalement les philosophes de la vie à celle de la culture, et fait d'eux simultanément les philosophes de la culture les plus remarquables. L'évolution théorique de Sigurd Erixon poursuit le même chemin en sens inverse. Partant de la culture, il se donne pour tâche de l'analyser d'abord sous l'aspect de ses éléments matériels. Ceux-ci le conduisent aux bases de l'existence et de la subsistance des individus vivant dans les groupes sociaux. Il désigne ce domaine d'étude par l'expression courante dans son pays, "vie populaire", ou, plus tard, par "vie" tout court. L'étude de la vie sous ses aspects ethnologiques demeure toujours l'objet final de ses activités scientifiques, alors que celle de la culture, pour ce but, ne lui paraît qu'un moyen, bien que le seul. Cette prise de position erixonienne met en valeur l'homme vivant et agissant dans son propre milieu vital, créé par lui-même, qui est la culture. L'examen de la vie, pour Erixon, n'est donc pas possible sans celui de la culture. Dans un article paru dans le premier numéro de *Laos*, il donne pour tâche à l'ethnologie, une "combinaison de l'étude de la culture et de l'étude de la vie humaine", en même temps qu'il condamne la "culturologie" de White qui ne s'intéresse qu'à la première et néglige la seconde.

Comme son intégrationnisme ethnologique, l'idée erixonienne d'orienter les recherches vers la vie est déterminée par les riches traditions scientifiques de sa patrie scandinave. En effet, en Suède "folklivsforskning", en Norvège "folkkelivsgrensning", et en Danemark "folkelivsforskning" (recherche de la vie populaire) sont utilisées, dès le début du siècle, comme synonymes d'ethnologie. On pourrait en conclure que, dans ces pays, la "vie populaire" est considérée comme le centre d'intérêt de l'ethnologie, et, somme toute, Erixon ne fait qu'employer un terme courant dans le vocabulaire académique. Cependant, il semble évident que, dans le langage littéraire scandinave, l'expression "vie populaire" n'est qu'une simple métaphore, une manière de parler des coutumes et des activités quotidiennes de la paysannerie, comme l'on parle de la "vie bourgeoise" ou de la "vie universitaire", par exemple. En réalité, la définition de "folklivsforskning" par Hammarstedt, en 1909, est extrêmement vague et ne formule aucun principe méthodologique particulier.

Sigurd Erixon a le mérite de donner une acception théorique à ce terme, et de désigner la "vie populaire" comme un angle spécial sous lequel l'ethnologue doit observer et analyser la culture. Erixon définit ce terme à plusieurs reprises, et il est intéressant de poursuivre le développement de ses interprétations, à partir du simple désir de mieux mettre en lumière l'être humain des informateurs des enquêtes ethnologiques, pour aboutir, d'abord, à la considération primordiale de la vie individuelle, puis, à celle de la vie collective.

Ses premières définitions paraissent dans les pages de *Folkliv* dont il est le fondateur et dont le titre exprime de lui-même son orientation majeure. Au début, il accentue surtout le but final de cette méthode, celui "d'arriver à la connaissance et à la compréhension plus profondes de l'homme". Plus tard, il propose une définition plus complexe: "par l'emploi du terme recherche de la vie populaire, nous voudrions souligner que la vie est notre objet principal. Il serait certainement justifié de parler de la vie de la société ou de la vie de la culture, mais, bien que le mot vie populaire corresponde directement à vie sociale, notre tâche fondamentale est l'étude de la vie de l'individu et non de la vie de la société." Dans *Laos*, il précise que "la vie est l'objet central de l'étude, et il s'agit autant de la vie de la société que de la vie de l'individu". Dernièrement, dans *Ethnologia Europaea*, il met en relief surtout la vie collective, et dit que la vie, dans le terme ethnologique "vie populaire", n'est pas toute la vie, en conséquence ni la vie somatique ni la vie purement psychologique et personnelle, mais seulement "cette part de la vie qui est due aux transmissions et contacts sociaux. Autrement dit, la vie populaire est la vie sociale." En général, comme il l'explique dans le même article, il s'agit d'une vie déterminée par la culture de laquelle il distingue formellement la partie nature, et reproche à Kroeber et Kluckhohn de n'avoir pas tenu la culture fondamentalement à part du concept de nature.

Dans l'interprétation erixonienne, l'orientation méthodologique vers la "vie" est une thèse essentiellement humaniste, car elle accentue la seule partie vraiment humaine de la vie de l'homme, celle qui est déterminée par la culture et non celle qui est imposée par la nature. Il remarque que "malheureusement il n'est pas possible de négliger le côté biologique. La vie est une entité." Il exclut toutefois de la sphère d'intérêt de l'ethnologie cette partie somatique. "La tâche de la recherche de la vie populaire est d'élucider la culture et son rôle dans la vie aussi bien que l'influence de la

vie sur le développement de la culture." Dans ce contexte, le concept de culture même reçoit une interprétation originale erixonienne. Cette culture qui, aux yeux de l'école durkheimienne, est considérée comme un conglomérat des choses, et, sous l'angle de l'école culturologiste, comme un phénomène indépendant de l'homme, devient, à la lumière erixonienne, réelle et dynamique, une culture vécue, déterminée par des facteurs vitaux par excellence humains, et non naturels comme veut nous le faire croire Malinowski. Le concept erixonien de culture vécue doit ouvrir un nouveau chapitre dans l'histoire de la théorie ethnologique, tout comme le fait la notion bergsonienne d'élan vital dans l'histoire de la philosophie. Unir le concept de la culture à celui de la vie, c'est avant tout mettre en évidence qu'elles sont intimement liées dans la réalité. Cette unification de concepts permet de voir la culture en modification permanente, une culture non seulement vécue mais vivante qui ne vit pas indépendamment, mais à travers l'homme, à travers la vie humaine. Une telle interprétation de la culture est dynamique, dans le temps et dans l'espace, et se rapproche beaucoup des idées de Shirokogoroff qui souligne précisément cet aspect dynamique des cultures des groupes ethniques, sans en fixer le ressort, la vie humaine. Si l'histoire de la pensée qualifie Bergson de philosophe de la vie, l'histoire de l'ethnologie devra regarder Erixon comme l'ethnologue de la vie.

L'importance du concept de la vie populaire d'Erixon réside principalement dans son application. En fait, ce concept représente une valeur inestimable, et constitue réellement une contribution notable à la méthode d'investigations ethnologiques. L'orientation vitale erixonienne se traduit, en fait, par une observation méticuleuse de tous les aspects des processus et du cours de la vie et de son rythme. Dans ce but, l'ethnologue doit partager la vie de ses informateurs, et l'enquête ethnologique sur le terrain se transforme ainsi en une symbiose, où aucun secret de la vie quotidienne et aucun trait de la culture vécue ne doit échapper à l'observation du chercheur.

Les plus beaux exemples que donne Erixon pour l'application de son concept de vie populaire sont ceux de ses études sur l'emploi du temps des paysans qu'il choisit comme types représentatifs de leur communauté. Il fait deux analyses concrètes de temps. La première est incorporée dans son étude méthodologique publiée dans les deux premiers volumes de *Folkliv*, tandis que la deuxième paraît dans les actes d'un symposium sur la chasse et la pêche nordiques, publiés un an avant sa mort. Toutes deux sont présentées comme des modèles d'une méthode efficace à suivre, en vue de la mise en oeuvre d'une théorie vitale de la culture. La ponctualité et surtout la pluralité d'éléments culturels enserrés dans ces tableaux de temps assurent une haute qualité à ces études qui dépassent prodigieusement les essais similaires de Sorokin et d'Evans-Pritchard, et réservent à Erixon le mérite exclusif d'introduire une technique d'observation et d'analyse originale dans la méthodologie de sa science. Dans ces tableaux, les aspects dynamiques et sociaux du concept de la culture vécue sont clairement soulignés. Juste avant sa mort, Erixon attire encore l'attention, dans *Ethnologia Europaea*, sur l'importance des investigations sur l'emploi du temps qu'il qualifie d' "analyse quantitative" dont "l'intérêt réel réside dans la qualité et dans l'équilibre entre les parties". Cette définition, comme d'ailleurs les analyses elles-mêmes, met en relief l'aspect structural de cette sorte d'étude, outre l'aspect fonctionnel qu'Erixon accentue dès sa première application. Il est aussi significatif qu'il classe

la nécessité d'introduire cette méthode parmi les tâches urgentes de l'ethnologie.

Sigurd Erixon nous laisse pour héritage, dans quelque six cents publications, une mine de richesses théoriques dans laquelle de nombreuses dissertations académiques pourraient puiser, et grâce à laquelle d'innombrables principes méthodologiques pourraient être mis en valeur. Il semble cependant certain que son oeuvre est axée sur le problème de l'intégration de l'ethnologie et sur le concept vital de la culture, deux thèses capitales qui sont suffisantes, en elles-mêmes, pour ouvrir des perspectives impressionnantes aux nouvelles générations d'ethnologues européens, et qui font apparaître Sigurd Erixon comme une grande figure humaniste de l'histoire de la théorie ethnologique.