

# Pour une théorie des idéologies en anthropologie

ANDRÉE GENDREAU  
Université Laval

## SUMMARY

Since Marx, the function of ideology as an object of sociological knowledge has raised a number of questions. The present paper first attempts to survey the main contemporary theories of ideology and then goes on to assess the role assigned to the analysis of ideologies within various anthropological trends. A theory that prove to be operational in a fieldwork context (Auge, Veron) is finally suggested: ideology would be a logic, a system of interpretation and production of meaning.

## INTRODUCTION

Depuis Marx le rôle des idéologies en tant qu'objet de connaissance sociologique fait problème. En effet, l'utilisation qu'en fait la société dans les discours qu'elle tient sur elle-même est ambiguë et mérite réflexion.

Trois approches ont été utilisées pour cerner le problème. La première consiste en une lecture naïve des idéologies; elle ne peut renseigner que sur les représentations construites et données d'une société. Marx et bien d'autres après lui on fait la critique de cet empirisme.

La seconde consisterait plutôt à reconnaître aux idéologies une capacité d'occultation du réel et à chercher «derrière» les représenta-

tions leur «vrai» sens. Il s'agit cette fois d'une lecture analogique ou herméneutique des idéologies. Nous discuterons brièvement cette analyse que nous qualifions d'empirisme critique. À celle-ci se rattachent certaines analyses du fonctionnement des idéologies. La théorie althusserienne, plus précisément celle des *Appareils Idéologiques d'État*, se situerait à notre avis, à ce niveau intermédiaire où les idéologies n'existeraient que pour occulter le réel, leur fonction étant d'intégrer les divers agents de production capitaliste dans une formation sociale précise.

Enfin la dernière approche, plus gramscienne, verrait plutôt dans l'idéologie une «conception du monde» composée de discours parfois parallèles ou contradictoires mais toujours morcelés qui se rattachent à une syntaxe commune, à une idéo-logique sociale. Seule la dernière approche pose l'idéologie comme autonome: ni reflet exact ou même inversé du réel, l'idéologie est productrice de sens: elle construit le réel et le transforme.

Dans une première partie nous effectuerons un survol des théories contemporaines de l'idéologie. Après avoir brièvement discuté la seconde approche, la première ayant déjà été suffisamment critiquée, nous jetterons un coup d'oeil sur les théories althusserienne et gramscienne, pour enfin dans une seconde partie tenter de replacer l'analyse des idéologies au sein des divers courants anthropologiques et dégager une théorie qui pourrait être opératoire dans le contexte d'une recherche sur le terrain.

## I. DE LA THÉORIE CLASSIQUE DES IDÉOLOGIES À ALTHUSSER

«L'idéologie pose aux sciences sociales un problème fondamental, qui met en jeu leur existence: c'est le problème du symbolique» [Molino: 1973, 18]. Or les théories classiques sont manifestement inadéquates pour résoudre ce problème, bien qu'elles s'y attaquent constamment. Quelle est leur problématique et en quoi nous semble-t-elle insuffisante?

### 1.1. *Un empirisme critique?*

Historiquement l'idéologie se pose d'abord dans une explication et une critique de la religion [D'Holbach, Hegel, Feuerbach et Marx]. L'erreur, qui suffit un moment pour expliquer l'existence de

la religion, se révéla vite insuffisante. On y ajouta le mensonge intéressé. Ainsi l'illusion aurait été créée par une classe de spécialistes pour cacher et légitimer le pouvoir des dominants. Petit à petit la théorie de l'idéologie se développe et se généralise. De l'idéologie religieuse on passe aux autres régions idéologiques sans toutefois changer de perspective. La thèse demeure fondamentalement la même: la classe dominante impose une idéologie nécessairement illusoire aux classes dominées dans le but de se les soumettre. Comment cela est-il possible? À cet égard Marx et Engels sont explicites: «...la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance *spirituelle*. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante» [Marx, Engels: 1974, 86]. L'explication se poursuit: le processus de production idéologique s'accomplit par un dédoublement de la classe dominante, «les uns seront les penseurs de cette classe, les idéologues actifs, qui réfléchissent et tirent leur substance principale de l'élaboration de l'illusion que cette classe se fait sur elle-même tandis que les autres auront une attitude plus passive et plus réceptive en face de ces pensées et de ces illusions, parce qu'ils sont, dans la réalité, les membres actifs de cette classe et qu'ils ont moins de temps pour se faire des illusions et des idées sur leurs propres personnes» [*ibid.* 87-88]. Nous reviendrons plus tard sur les autres thèmes de ce texte, principalement sur celui de la domination d'une idéologie et du rôle des intellectuels. Pour le moment contentons-nous de discuter l'aspect illusoire de l'idéologie, qui dans ce cas-ci est rapportée aux intérêts politique et économique de la classe dominante (on sait qu'à d'autres moments elle sera plutôt liée à «l'aliénation des agents-sujets de l'histoire matériel» [Levasseur: 1974, 77]).

De Marx à Althusser — mis à part quelques brefs détours — la problématique de l'idéologie tourne en effet autour de l'illusion, de la fausseté et du reflet. C'est Marx qui le premier, en autant que l'on sache, utilise la métaphore de la «camera obscura»; «...si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une «camera obscura» ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique» [Marx, Engels: 1974, 51].

L'idéologie se présente donc, surtout dans l'*Idéologie Allemande* comme reflet du monde, image nécessairement inversée de la réalité. Marx souligne aussi souvent l'impossibilité d'appréhender directement le réel, celui-ci s'offrant à notre préhension dans une forme obligatoirement opaque. Marx s'inscrit donc ici contre l'empirisme naïf qui voudrait appréhender directement le réel, c'est-à-dire dans des termes plus simples «se fier aux apparences». Toutefois, ce faisant, il demeure dans une tradition philosophique qui associe la connaissance à une «vision», à une «lecture» des phénomènes. Que cette lecture soit littérale comme dans l'empirisme naïf ou herméneutique comme dans ce que De Ipola appelle l'empirisme critique, elle demeure un phénomène de transcription du réel, phénomène essentiellement passif où le réel est vu comme objet de «spectacle» et la connaissance comme «regard» d'un sujet<sup>1</sup>. Une telle conception ne peut plus être acceptée, l'empirisme, qu'il soit naïf ou critique «présuppose une déformation non seulement des opérations cognitives, mais également du réel lui-même» [De Ipola: 1976, 49]. De Ipola a démontré qu'alors même que Marx se soit servi ces catégories traditionnelles, *l'utilisation qu'il en a faite* ne l'était pas. Ainsi dans le livre III du capital sur l'analyse du fétichisme et de la marchandise, puis sur celle du salaire, il étudie à la fois le mouvement «interne», «l'essence» de la valeur et ses «apparences», insistant sur les *effets* de ces dernières. Ainsi donc les apparences se révèlent *essentielles* à la pratique capitaliste. Dès lors, la dichotomie traditionnelle entre «essence» et «apparence», «noumène» et «phénomène» cesse d'exister. Mais nous ne voulons pas entrer plus avant dans l'analyse de Marx : nous n'en avons pas la compétence. Cet exemple n'a servi qu'à replacer l'analyse classique des idéologies dans leur contexte historique.

### 1.2. *Une théorie mécaniste des idéologies*

De cette conception de l'idéologie comme «vision» du monde, Althusser ne devait pas se libérer. Nous résumerons brièvement sa théorie de l'idéologie. Pour une analyse plus complète de son itinéraire, nous suggérons de vous référer à Molino, «Critique Sémiologique de l'idéologie» (1973). Pour l'instant il importe de

<sup>1</sup> Pour une discussion sur ce thème voir les sémiologues de l'idéologie, Molino, Veron, De Ipola, principalement le dernier dans sa récente «critique de la théorie d'Althusser sur l'idéologie» 1976.

saisir les trois points essentiels aux derniers travaux d'Althusser: l'idéologie, qui se définit nécessairement comme un système de fausses représentations, serait 1) systématique, 2) orientée et 3) déterminante pour l'individu.

Selon cette théorie, l'idéologie serait le résultat d'une perception spontanée, c'est-à-dire de l'appréhension *directe* des phénomènes empiriques: appréhension nécessairement *déformante* pour deux raisons:

1) La première serait due à la structure même du tout social: «la déformation est socialement nécessaire en fonction même du tout social, plus précisément, en fonction de *sa détermination par sa structure*, qu'il rend, comme *tout* social, opaque pour les individus qui occupent en ce tout un lieu déterminé par cette structure» [Althusser cité par De Ipola: 1976, 37-38].

2) La seconde concerne son orientation «L'idéologie est, dans les sociétés de classes, une représentation du réel, mais nécessairement orientée et tendancieuse, et elle est tendancieuse parce que son objectif n'est pas de donner aux hommes la connaissance objective du système social dans lequel ils vivent mais au contraire de leur donner une *représentation mystifiée* de ce système social pour maintenir leur place dans le système de l'exploitation des classes» [Althusser, cité par Levasseur: 1973, 115].

Enfin l'idéologie est déterminante pour l'individu parce que par son mode d'être fondamental, et au-delà des diverses régions idéologiques [religieuses, politiques, morales, etc.], ou des classes, elle interpelle les individus en sujets concrets. Ce faisant elle les pose en tant qu'individus et personnes distinctes, leur donne une place reconnue non-substituable et leur «fournit la «garantie absolue que tout est bien ainsi, et qu'à la condition que les sujets reconnaissent ce qu'ils sont et se conduisent en conséquence, tout ira bien» [Althusser: 1970, 35].

Pour Louis Althusser, l'idéologie se pose donc toujours comme «décalque» de la réalité dont le lieu est «l'imaginaire»<sup>2</sup>. On a déjà critiqué cette approche, qui pose l'idéologie comme extérieure à la

<sup>2</sup> Le sens que donne Althusser à imaginaire est très précis. La relation «imaginaire» à l'objet s'oppose à la relation «réelle» entraînant ainsi une seconde opposition entre science et idéologie.

réalité, discutons maintenant de sa suite logique. Si l'idéologie se présente comme un reflet inversé de la réalité, cette inversion n'est cependant pas un hasard. Elle est orientée dans un but précis, celui de faire accepter le système et de permettre ainsi sa reproduction. La fonction unique de l'idéologie althusserienne est bien celle de mettre en place des mécanismes situant les divers agents d'une formation dans l'ensemble de la division du travail assurant ainsi la «cohésion et l'ajustement des hommes et des femmes concrets à leurs conditions sociales d'existence» (Levasseur: 1974, 111).

Ces deux éléments de la théorie althusserienne nous incitent à penser à la suite de Levasseur qu'«Althusser n'est pas loin de cette conception qui désigne l'idéologie comme une sphère séparée du réel (...). Processus de socialisation aux normes qui est matérialisé-réalisé, comme dans la sociologie fonctionnaliste, par une série d'institution au nombre desquelles l'on retrouve l'École, la Famille, l'Église, etc.» (*ibid.*, 77).

Or, s'il est utile, voire même nécessaire, de connaître les raisons d'être des idéologies dans une formation sociale, leur mécanisme de fonctionnement, cela nous renseigne cependant très peu sur la logique interne de leur constitution, sur leur procès dans la constitution de sens.

### 1.3. *Entre Marx et Althusser: Gramsci*

Gramsci nous aidera à faire le pont entre la théorie traditionnelle et la théorie sémiologique des idéologies. Pour lui, l'idéologie ne se réduit pas au fonctionnement de l'idéologie dominante traitée comme instrument de légitimation de la classe dominante, mais elle constitue aussi le terrain de prise de conscience des classes dominées en vue d'une lutte pour une hégémonie politique. Elle implique donc la présence consécutive de plusieurs idéologies.

Après avoir critiqué la conception habituelle de l'idéologie qui ne serait que le reflet de l'infrastructure, système super-structurel déterminé par l'infrastructure économique, Gramsci infère à l'idéologie une portée *constituante autonome*. L'idéologie prend alors «le sens le plus élevé d'une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective» [Gramsci: 1975, 138]. Elle devient ainsi le «sens vécu des différents

rapports qu'entretient l'homme avec la nature et les autres hommes» [Piotte: 1970, 196], toute activité humaine contribuant à l'élaboration d'une vision du monde qui se manifeste dans les comportements. D'où la problématique gramscienne: l'idéologie «pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une «religion», une «loi», c'est-à-dire qui a *produit* une activité pratique et une volonté», celui «de conserver l'unité idéologique dans le bloc social» [Gramsci: 1975, 138, nous soulignons]. Du point de vue stratégique le rôle spécifique de l'idéologie serait donc précisément d'agir comme «ciment» unificateur de l'édifice social. Gramsci intègre donc l'idéologie à une stratégie révolutionnaire où il lui confère une efficacité politique, c'est-à-dire un rôle à jouer dans la constitution d'une hégémonie politique.

Le concept d'hégémonie politique est primordial dans la pensée gramscienne. Il ne se laisse cependant pas saisir facilement bien qu'une définition sommaire le réduise au «consentement actif» de la population. Il s'agit plus précisément d'obtenir «l'assentiment — consentement» des idéologies dominées à l'idéologie dominante, d'organiser un «consensus» dans une «conscience» commune [*ibid.* pp. 609 et suite]. Dans le cas de l'idéologie dominante capitaliste, elle assure la cohésion sociale en conciliant les classes dominées à leurs conditions d'existence au moyen d'un système philosophique:

là où l'action des masses peut être en opposition avec le pouvoir dominant, leur conscience, c'est-à-dire leur propre façon de penser, reste marquée par l'hégémonie idéologique des forces politiques adverses, les masses ayant été éduquées dans un esprit contraire, non seulement à leurs propres intérêts fondamentaux, mais encore à leur propre proxis.

[Macciocchi, cité par Levasseur: 1974, 103]

Pour Gramsci, l'un des principaux problèmes des couches dominées serait donc la présence de conflits et de contradictions entre leur idéologie et leur pratique. Plus encore, des conflits existeraient même au sein de leurs idéologies qui ne formeraient pas un système global mais qui coexisteraient parallèlement: «L'homme de masse actif agit pratiquement, mais n'a pas une claire conscience théorique de son action qui pourtant est une connaissance du monde, *dans la mesure où il transforme le monde. Sa conscience théorique peut même être historiquement en opposition avec son action*» [Gramsci: 1975, 144, je souligne]. Et de poursuivre en soulignant que la «compréhension critique de soi-même se fait (...) à travers une lutte

«d'hégémonies» politiques, de direction opposées, d'abord dans le domaine de l'éthique, ensuite de la politique pour atteindre à une élaboration supérieure de sa propre conscience du réel» [*op. cit.*]. L'unité de la théorie et de la pratique s'établit donc dans un devoir historique «qui a sa phase élémentaire et primitive dans le sentiment à peine instinctif de «distinction» et de «détachement», d'indépendance, et qui progresse jusqu'à la possession réelle et complète d'une conception du monde cohérente et unitaire» [*op. cit.*]. L'idéologie ne se réduit donc pas pour Gramsci à fonctionner comme agent de reproduction, elle désigne aussi le terrain qui «détermine une réforme des consciences et des méthodes de connaissance» [*ibid.* 193].

L'hégémonie proposée par Gramsci, celle des masses, correspond à la thèse développée par Lenine du prolétariat comme classe dirigeante. L'hégémonie suppose le «dictatoriat» des masses mais aussi la «direction» intellectuelle et culturelle des alliés du prolétariat dont on aura gagné le consentement actif en soumettant ce «sens commun», cette «religion» du peuple [termes équivalents à idéologie spontanée, voir Gramsci 1975, pp. 134-140], par ailleurs si difficile à contrôler. Qu'il y ait nécessité de créer «l'unité idéologique» [*ibid.* 140] au sein des masses et des diverses couches de la population, voilà un élément important pour notre discussion. On aura beau reprocher à Gramsci sa «conception historiciste» [Poulantzas: 1971, 19] qui constitue une classe hégémonique en classe «sujet» de l'histoire «qui par sa conception du monde parvient à imprégner une formation sociale de son unité et diriger, plus que dominer» [*op. cit.*], il n'en demeure pas moins que Gramsci a su reconnaître la diversité, les affrontements et les conflits entre les diverses idéologies d'une formation sociale. Sur ce sujet il est maintes fois explicite: «La coexistence de deux conceptions du monde» peut se manifester de plusieurs façons, dans les paroles ou dans les actions, mais de toute façon la religion et le sens commun «ne peut se réduire à une unité, à une cohérence, même dans la conscience individuelle pour ne rien dire de la conscience collective» [Gramsci: 1975, 134-135]. L'idéologie est donc impure traversée qu'elle est de courants divers, rattachée à des mouvements historiques révolus, à des idéologies empruntées, etc. Gramsci insiste sur la nécessité d'«expliquer comment il se fait qu'en tout temps coexistent de nombreux systèmes et courants de philosophie, comme ils naissent, comme ils se répandent, pourquoi ils suivent dans leur diffusion certaines lignes de fracture et certaines directions, etc.» pour rassembler et développer sous forme

de système unitaire et cohérent ces «intuitions du monde et de la vie» [*ibid.* 134-142].

Avec Poulantzas on peut concéder à l'intention, à la stratégie gramscienne une coloration historiciste, celle-ci n'infirme cependant pas la justesse de l'analyse des idéologies qui comprend non seulement «des éléments épars de connaissance, des notions, etc., mais aussi le procès de symbolisation, la transposition mythique, le goût, le style, la mode, bref le mode de vie en général» [Poulantzas, cité par Levasseur: 1974, 75]. Ajoutons que malgré cette définition extensive de l'idéologie, qui peut à toute fin pratique s'identifier à la culture, il a su, éviter les pièges du culturalisme qui «homogénéifie» la formation sociale.

Entre Gramsci et les anthropologues et sociologues modernes existe une continuité et une coupure. De la vision et de l'analyse si exacte de la présence de conflits, de paradoxes et de parallélisme entre les différentes idéologies vécues, à celle de leur constitution en structures voire même de leur nécessaire présence, on a réalisé un immense tout. Pour parvenir à en saisir les implications il faudrait à notre avis refaire un tour d'horizon des théories anthropologiques.

## 2. ANTHROPOLOGIE ET IDÉOLOGIE

L'unicité ou la dominance d'une idéologie soulève immédiatement le problème, toujours actuel, de l'homogénéité ou de l'hétérogénéité d'une culture, c'est-à-dire de la cohérence de son corps de représentation. Elle oblige ainsi à revoir l'articulation entre anthropologie et idéologie. Dans ce sens, il ne sera pas indifférent d'effectuer un bref retour sur les divers courants ayant influencé l'anthropologie actuelle.

Deux écoles, deux anthropologies étions-nous tenté d'écrire, se sont très tôt constituées. L'une britannique, marquée d'un pragmatisme bien particulier, se caractérise par un comparativisme faisant suite à des recherches empiriques mais très détaillées de terrain [Fraser, Malinowski]. L'autre, au contraire, influencée par des considérations philosophiques [Jean-Jacques Rousseau] s'effectue surtout, selon l'expression de Copans [1974], «en chambre». La diversité de leurs intérêts les aura même conduit à s'identifier au moyen de dénominations différentes l'une anthropologie sociale, la seconde ethnologie. Nous n'entrerons pas dans la discussion ayant

trait à ces différentes appellations, qu'on retourne plutôt pour cela à «histoire et ethnologie» de Claude Lévi-Strauss [Lévi-Strauss: 1974, chapitre 1].

### 2.1. *Les écoles britannique et française*

La perception des sociétés primitives par l'anthropologie sociale classique s'approche du mythe du «bon sauvage» dans le sens où l'on transpose directement aux sociétés les qualités attribuées aux individus: au contraire des nôtres, les sociétés primitives feraient montre d'une intégration peu commune, les conflits mêmes — leur existence ne fut jamais niée — s'articulant au tout dans un mode fonctionnel. La théorie de l'opposition de Radcliffe-Brown expliquait en effet le peu d'influence disharmonique des conflits par la fonction intégratrice des taquineries qui les aurait empêché de se développer en violence ouverte. Gluckman pousse plus avant la recherche et constate la présence permanente de conflits dans toutes les sociétés. Ceux-ci demeureraient cependant «une façon d'intégrer le groupe»; l'hostilité entre les diverses communautés elles-mêmes n'étant qu'«une manière d'équilibre social» [Gluckman cité par Wertheim: 1964, 23; je traduis]. Équilibre social, intégration, harmonie sont «donc les mots clefs de l'anthropologie sociale britannique alors que l'ethnologie française demeure plongée dans des considérations métaphysiques [Durkheim, etc.]...» [*op. cit.*]

La révolution linguistique devait permettre un nouveau départ, la méthode structurale adaptée aux problèmes et aux questionnements ethnologiques offrant en effet la voie à un autre type d'analyse. En privilégiant toutefois les superstructures tels les mythes et la religion, l'anthropologie française s'est cependant longtemps cantonnée dans l'analyse de phénomènes stables, impuissants à résoudre les contradictions de l'existence. Du propre avis de Claude Lévi-Strauss, alors même que la fonction du mythe est de «fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction» si la contradiction est réelle, cette tâche devient «irréalisable» [Lévi-Strauss: 1974, 254]. Mais l'analyse des mythes n'est pas toute l'analyse structurale en ethnologie, loin de là! Aussi Lévi-Strauss s'empresse-t-il de distinguer entre les ordres «vécus» et «connus», ces derniers n'étant à aucun moment assimilables aux premiers qui seraient fonction d'une réalité objective alors que les seconds, indispensables à la compréhension des précédents appartiendraient plutôt aux mythes et à la religion, ce qu'il serait

tenté de rapprocher des idéologies politiques contemporaines [*ibid.* 348]: nous y reviendrons, pour l'instant, une certaine importance doit être accordée à la discussion concernant le «statisme» du structuralisme.

On a en effet souvent âprement reproché aux analyses structuralistes le peu de place accordé à l'histoire et à la dialectique. Plusieurs jeunes chercheurs tentèrent récemment de développer cette dimension. Godelier, Meillassoux, Augé n'en sont que quelques-uns. Nous insistons cependant sur le mot «développer» car on ne peut nier une certaine présence de ces éléments au sein de l'analyse structurale. Mireille Marc-Lipiansky, critique de Lévi-Strauss souligne l'importance que ce dernier accorde à l'histoire «l'histoire doit (...) être sollicitée d'abord et sans trêve, et ce n'est que quand elle ne fournit pas de réponse capable de rendre compte de ressemblances observées entre cultures différentes, et qui semblent n'y avoir eu aucun contact les unes avec les autres, qu'il faut alors se tourner «vers la psychologie et l'analyse structurale des formes», et se demander «si des connections internes, de nature psychologique ou logique, ne permettent pas de comprendre des récurrences simultanées, avec une fréquence et une cohésion qui ne peuvent résulter du simple jeu des probabilités»» [Marc-Lipiansky: 1973, 95] Lévi-Strauss regrette cependant le peu d'utilité de l'histoire «quand il s'agit de sociétés sans écriture» [cité par Marc Lipiansky: 1973, 94], ce qui ne signifie toutefois pas qu'il ait renoncé à étudier le mouvement ou les transformations que subissent les sociétés à histoire froide. Bien au contraire, mais les changements sont essentiellement recherchés à l'intérieur du système: ainsi, selon lui, on doit introduire dans les modèles théoriques «des éléments nouveaux, dont l'intervention puisse expliquer les transformations diachroniques de la structure, en même temps qu'elle rendrait compte des raisons pour lesquelles une structure sociale ne se réduit jamais à un système de parenté» [Lévi-Strauss 1974, 342]. Dans ce but et au niveau isolé des phénomènes de parenté, il n'hésite pas à mettre au point une méthode tenant compte «de la dialectique entre attitudes et appellations» [*ibid.* 343] qui entraînerait leur réorganisation constante «sauf pendant les rares périodes d'équilibre, vites menacées» [*ibid.* 344].

Parallèlement aux efforts des structuralistes, Edmund Leach tentait de sortir l'anthropologie britannique de son marasme empirico-fonctionnaliste. Dès 1961, il oppose aux comparatistes britanniques

l'idée d'une «généralisation» théorique. Celle-ci découlerait d'un processus inductif entraînant la constitution des lois générales à partir de cas isolés: on généralise «en pensant les idées organisationnelles d'une société comme un modèle mathématique» [Leach: 1961, 2; je traduis]. Influencé par le structuralisme français il s'en sépare cependant sur ce qu'il considère être une description scientifique de systèmes statiques [Leach: 1972, 132] et élabore une méthode qui permettrait de tenir compte du mouvement d'une société. Essentiellement, il s'agit de confronter les systèmes idéaux [idéologies] d'une société et les comportements réels des individus. Il souligne cependant que son intérêt ne le porte pas à étudier le «comportement (Kachin) moyen» mais bien le «*rappor*t entre le comportement (...) réel et le comportement (...) idéal» [*ibid.* 333, je souligne] ce rapport entre ce que Lévi-Strauss appellerait les ordres «vécus» et «conçus» permettrait d'appréhender l'instabilité réelle des systèmes sociaux et remettrait en question cet équilibre «naturel» des systèmes, concept cher aux fonctionnalistes britanniques.

Leach s'ingénue donc à mettre en évidence l'illusion inhérente aux modèles déduits de la réalité empirique: «À mon sens, les données de l'ethnographie et de l'histoire ne peuvent *paraître* ordonnées d'une façon systématique que si nous imposons aux faits un ordre qui ne peut être que fiction» [Leach: 1972, 17]. L'excellent ouvrage *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie* consiste justement à dévoiler cette «nature fictive des suppositions ayant trait à l'équilibre» (*ibid.* 12). Or, par cette confrontation des idéologies politiques et de leur articulation aux comportements réels, Leach met au point une théorie qui intégrerait la présence inévitable d'idéologies parallèles ou même opposées les unes aux autres ainsi que leur influence sur la société. À cet égard le cas Kachin est exemplaire: regroupant deux entités sociales distinctes dans un même territoire, les communautés Kachin oscillent en effet entre deux systèmes idéaux opposés, l'un de type hiérarchique [Shan], l'autre égalitaire [Gumlao], optant cependant la plupart du temps pour un modèle intermédiaire: «la majorité des communautés Kachin ne sont ni de type gumlao ni de type shan, mais sont organisées selon un système décrit dans ce livre comme gumsa, qui est en fait, un compromis entre les idéaux gumlao et shan" [*ibid.* 31]. Mais les Kachin ne sont qu'un exemple utilisé dans le but précis de construire une théorie du changement social. Dans cet optique, Leach voit aussi la nécessité d'intégrer une perspective diachronique à celle plus

synchronique des systèmes actuels. Il fait également intervenir différents niveaux d'analyse dont ceux de l'individuel, du psychologique, du politique et de l'économique. Selon l'auteur, dans une situation donnée, plusieurs choix se posent à l'individu; ils apparaissent sous la forme de systèmes différents, possiblement contradictoire mais en tout cas se rattachant tous à certaines valeurs selon lesquelles l'individu organise sa vie. Or, c'est en «manipulant ces alternatives» [*ibid.* 30] donc en choisissant l'un ou l'autre des systèmes proposés qu'il déclencherait le processus général du changement social. On constate aisément qu'une théorie qui mise sur la présence de différences, donc de choix et d'alternatives entre une série de systèmes idéologiques relègue aux oubliettes celle qui verrait d'un ensemble social, un tout homogène.

On a reproché, assez justement croyons-nous, à Leach sa perspective culturaliste [Lévi-Strauss: 1967, 305-306; de Heusch: 1971, 128] qui l'amène à identifier une provenance extérieure aux transformations subies par la société Katchin plus précisément pour les communautés Gumlao. Ce serait en effet le résultat de l'assimilation des idées shan qui aurait entraîné une mutation de l'idéologie et de la pratique Gumlao vers un système Gumsa. À propos de l'importance des facteurs externes, Leach est formel: «les «causes» ultimes du changement social sont presque toujours à rechercher dans les changements que subit l'environnement politique et économique externe; mais ce qui détermine, dans une large mesure, la forme que prendra le changement, c'est la structure interne d'un système donné» [Leach: 1972, 246]. Est-il nécessaire de répéter que pour Lévi-Strauss les contradictions internes à la société Kachin auraient au contraire un rôle primordial à jouer tant dans la forme que dans le contenu? Par exemple, alors que Leach voit dans l'hyogamie le résultat d'influence shan relativement à la hiérarchie des classes, Lévi-Strauss y voit plutôt le résultat de «l'état de tension entre lignées paternelles et maternelles, non encore déséquilibré au profit exclusif des premières» [Lévi-Strauss: 1967, 279]. De Heusch, d'accord avec Lévi-Strauss quant à la qualification de culturaliste, reproche cependant surtout à Leach de s'être «arrêté à mi-chemin du structuralisme et du marxisme, sans oser franchement envisager leurs liens étroits» [de Heusch: 1971, 107]. Selon lui, le problème essentiel de la société Kachin consiste plutôt dans «l'émergence des classes sociales dans une économie archaïque» [*ibid.* 108]. Que l'on souscrive à l'une ou à l'autre des thèses, on ne peut qu'admettre

l'inefficacité du concept de diffusion ou d'interpénétration culturelle pour une théorie du changement social. Leach mésestime l'importance des mécanismes internes d'une société, le rôle propre des conflits et contradictions de son propre système [ou de ses systèmes] idéologique(s). Mais il ne pouvait y accorder toute l'importance voulue car même s'il réagit à l'immobilisme des fonctionnalistes et des structuralistes, «pour les besoins de l'analyse» il consent à considérer les faits et les concepts des sociétés sous observation «*comme s'ils* faisaient partie d'un système en équilibre» [Leach: 1972, 13]. Or, l'on sait qu'aucune société n'est parfaitement homogène ou stable, pas plus les sociétés africaines que nord-américaines ou asiatiques. Elles ne devraient donc pas être étudiées «comme si» elles l'étaient, mais bien au niveau même de leurs différences et conflits internes.

## 2.2. Une idéo-logique

Comment donc dans ce cas, lier la problématique de l'idéologie à celle de l'hétérogénéité des formations sociales? Si nous reprochons à Leach d'avoir fait intervenir des données extérieures à la société étudiée pour expliquer le rapport entre l'idéal et le réel, le «conçu» et le «vécu», comment au sein d'une même société analyser l'incongruité de ce rapport?

Les analyses classiques marxistes lient la problématique de l'idéologie à celle des classes sociales. Nous n'avons pas l'intention pour le moment d'abonder inconditionnellement en ce sens. Nous préférons dans un premier temps élargir notre perspective et analyser le discours idéologique en tant que simple manifestation d'une structure plus fondamentale qui serait celle des catégories de pensée d'un groupe incluant diverses classes sociales. Dans ce sens nous nous rallions à Louis Dumont qui voit dans l'idéologie le langage partagé d'une société [Dumont: 1966]. Mais c'est Marc Augé qui, avec son système idéo-logique, nous offre l'analyse la plus séduisante. Pour lui, il n'existerait pas «un discours des chefs et un discours des non-chefs, un discours des aînés et un discours des cadets, un discours des hommes libres et un discours des captifs: un secteur ou une région de l'idéo-logique qui exprimerait le point de vue des dominants et un secteur ou une région qui exprimerait le point de vue des dominés, serait-ce de manière «inversée»» [Augé: 1975, 410-11]. D'emblée, le problème d'idéologie et d'idéo-logique est posé: s'il n'y a pas d'idéologie des dominants et des dominés, si l'idéologie présuppose «la *visée unitaire* d'un ensemble de phénomènes extrêmement hétéro-

gènes» [Veron: 1973, 52], si enfin elle agit comme «ciment» des formations sociales, d'où lui vient l'hétérogénéité de ses discours? C'est, croyons-nous, la partialité du discours idéologique qui nous égare: tout discours idéologique, quelqu'il soit ne peut en effet qu'être partiel parce que se *rapporant à un objet*. Or, la notion même d'idéologie réfère à des processus qui imprègnent, appréhendent et touchent tous les niveaux sociaux. Elle ne concerne pas un «objet» mais bien une «dimension d'analyse de tout phénomène social» [*op. cit.*].

L'idéologie possède donc une multiplicité de modes d'existences et présente, comme le mythe et selon l'expression de Lévi-Strauss, une «structure feuilletée» [Lévi-Strauss, 1974, 254] qui se manifeste dans et par toute matière insignifiante. D'où la difficulté: on a déjà rejeté la théorie classique des représentations, à juste titre, croyons-nous. Augé nous démontre à son tour, fort élégamment d'ailleurs, que les représentations ne sont pas données mais bien construites en même temps que les organisations: «Les grandes lignes de l'organisation économique, sociale ou politique sont l'objet de représentations au même titre que l'organisation religieuse; *plus exactement organisation et représentation sont toujours données ensemble*; une organisation n'existe pas avant d'être représentée; il n'existe pas non plus de raison pour penser qu'une organisation en représente une autre et que la vérité d'un «niveau», dans le langage des métaphores verticales soit située à un autre niveau» [Augé: 1975, XIX, je souligne]. L'idéologie ne peut donc être qu'un reflet, un concept ou même un système d'idées «donné» par la société, puisqu'elle se vit et se transforme au même rythme que les organisations. En réalité si on consent à conserver le concept de représentation pour parler d'idéologie ce n'est qu'en lui faisant subir une transformation essentielle: la représentation n'est pas close sur elle-même, elle n'est ni «image», ni règle de conduite idéale, elle n'est qu'une définition qui fixe les marges du possible et de l'impossible, les limites du probable. En ce sens elle n'est pas une règle mais bien une syntaxe qui permet à la parole de s'exprimer librement.

C'est précisément à cet endroit qu'un fil peut être tendu entre Leach et les nouveaux théoriciens de l'idéologie. On se souvient que Leach, non seulement admet la possibilité de choix de conduites, mais qu'il fonde en partie sa théorie sur ces derniers, les choix individuels entraînant les changements sociaux. Or pour Augé, Veron et la majorité des sémanticiens dont l'intérêt se porte sur l'idéologie,

cette dernière consiste justement en un ensemble d'éléments d'interprétation à priori des événements; elle n'est pas un tout fini mais bien un système de *production* sémantique. On conçoit donc qu'un tel système offre plusieurs possibilités d'interprétation, non seulement selon les événements mais également selon leur conjoncture.

À titre d'exemple, Augé et Veron proposent de très convaincantes analyses des possibilités de jeu du système idéologique, l'un en Côte-d'Ivoire dans une société lignagère, l'autre en pays capitaliste industriel. Augé, pour sa part, met à jour la multiplicité des systèmes présents dans cette société et leur influence sur les interprétations successives, parfois concurrentielles mais toujours «acceptables», selon la conjoncture présentée par tel ou tel événement. Il démontre ainsi avec vigueur que la mort d'un même individu peut être attribuable à plusieurs causes d'origines diverses... Dans le même ordre d'idées, Veron a dévoilé le «double discours de la classe dominante» argentinienne au moyen, cette fois, d'une analyse sémiologique de la presse hebdomadaire. Son analyse établit clairement la duplicité des «systèmes différents de manipulation des événements sociaux, selon la position de classe des récepteurs du discours» [Veron: 1973, 69] chacun d'eux utilisant un ensemble cohérent de règles sémantiques ou il «sélectionne, ordonne, classifie, décrit, hiérarchise (...)» [*op. cit.*] un événement social, en un mot lui donne un sens et le produit dans une rationalité sociale» [*op. cit.*]. Or, il est de toute évidence que cette production d'une rationalité «historicise» l'événement...

Ce système, cette idéo-logique pour reprendre le terme désormais consacré, serait donc «la syntaxe du discours théorique de la société sur elle-même» et le lien entre l'idéologie et l'idéo-logique serait celui de la théorie et de la praxis. «L'idéo-logique ne fonctionne comme idéologie que pour autant qu'on peut la définir aussi comme pratique, non simplement comme commentaire: l'événement ne s'interprète et n'entraîne la réaction, la décision ne se prend et ne se concrétise qu'à partir des schémas d'interprétation offerts et imposés par cette logique. L'idéologie ce serait ainsi l'idéologique en acte» [Augé, 1975, 409].

### 2. 3. *La théorie des «contrepoints»*

De l'idéo-logique à la pratique concrète [histoire], Augé et Véron font aisément le pas, mais l'inverse est aussi vrai: déjà vers la

fin des années 60, l'observation de l'émergence des mouvements nationalistes indonésiens et des révolutions qui s'en suivirent, incite William Wertheim à élaborer une théorie qui, sur bien des points, se rapproche de celle de l'idéo-logique. Il s'agit de la présence, parfois cachée, à d'autres moments plus carrément ouverte, de «contrepoints» à l'idéologie dominante, ceux-ci entraînant des transformations plus ou moins rapides dans la société. Car Wertheim ne nie pas, Augé et Véron non plus, la présence d'une idéologie dominante «officielle» pourrions-nous dire. Pour Augé et Véron, celle-ci demeure cependant emprisonnée dans une *idéo-logique totale*, en même temps que se retrouve une idéo-logique à l'intérieur même des *idéologies propres aux dominants*. Si Wertheim n'accède pas d'emblée à la dimension structurale de l'idéo-logique, c'est croyons-nous que sa théorie des «contrepoints» précède légèrement l'autre, on verra cependant qu'elle peut y être intégrée.

Mais qu'est-elle au juste? Wertheim, comme Leach et bien d'autres scientifiques, ne croit pas plus dans l'homogénéité et l'équilibre des sociétés. Pour décrire et comprendre adéquatement une formation sociale, nous dit-il, il faut d'abord saisir les différents systèmes de valeurs dans le jeu de leurs inter-relations. La description d'une «vraie» société exige donc la prise en considération d'un minimum d'idéologies qui lui sont constitutives ainsi que de celle de leur lutte. Les «contrepoints» seraient donc ces idéologies parallèles ou dominées auxquelles adhère une partie plus ou moins forte de la population.

Il est intéressant de souligner encore une fois, puisque Gramsci l'avait déjà noté, qu'au seul niveau de l'individu la présence parfois consécutive d'idéologies parallèles, voire même contradictoires se rencontre fréquemment. Qu'il s'agisse d'une épouse, mère de famille et femme de carrière ou encore d'un intellectuel «marxisant», les conflits sont inévitables bien qu'ils n'entraînent pas nécessairement une crise et un bouleversement dans la vie intime de l'individu. Certaines personnes réussissent tant bien que mal, non pas à effectuer la synthèse de leurs contradictions mais bien à vivre et à raisonner dans plusieurs logiques. L'informateur privilégié d'Augé, Boniface Ethé Neuba nous en fournit un excellent exemple. Mais lisons plutôt ce qu'écrivit l'ethnologue à propos de son ami et interlocuteur:

Mon informateur privilégié, mon enquêteur enquêté était exemplaire à plus d'un titre (...). Boniface est moins (...) un «homme marginal» que l'homme de

plusieurs mondes, un homme de la diversité aux prises avec les difficultés de la vie moderne mais aussi avec les offres et les consolations de la vie traditionnelle; assez au fait de l'une et de l'autre pour ne les point trop mêler et savoir distinguer du traditionnel dénaturé (...) l'originel qui le fonde et l'authentifie, il est moins l'homme des compromis approximatifs (...) que celui des appartenances diverses, assez bien portant, en fin de compte, dans l'impossibilité de toute synthèse, pour ne s'y point trop déchirer. [Augé: 1975, 316]

Les diverses appartenances idéologiques ne cohabitent cependant pas toujours aussi aisément. Elles conduisent parfois à des «révolutions» personnelles... et sociales. On sait la difficulté de transposer de l'individu à la société, l'un et l'autre s'interpénétrant inextricablement; ces exemples n'auront servi qu'à concrétiser le jeu abstrait de l'idéo-logique ou des «contrepoints».

On aura sans doute déjà remarqué l'analogie musicale du terme «contrepoint». Il s'agit en effet d'un emprunt devant permettre au lecteur de saisir le rôle des idéologies parallèles ou dominées au sein d'un grand ensemble auquel on pourrait référer sous le nom de mélodie. Cette analogie, qui est peut-être beaucoup plus une isomorphie, implique une vision structurale de la société: est-il nécessaire de rappeler le magnifique passage où Lévi-Strauss analyse dans *l'Homme nu*, une partition musicale pour nous en assurer? Certainement non, mais pour le plaisir de l'intelligence citons un tout petit passage où il synthétise sa pensée «le *sens* d'une symphonie n'est dans aucune de ses parties prises isolément, mais dans le déroulement achevé qui seul relève enfin, au prix d'une attente, une structure qui supprime le temps» [Lévi-Strauss, cité par Luc de Heusch: 1971, 15].

## CONCLUSION

D'une théorie des idéologies reflétant (même de façon inversée) le réel à une théorie sémiologique des idéologies où celle-ci deviendrait constitutive de la réalité parce que productrice de sens, un bond a été fait. Nous avons déjà admis l'importance que peut avoir une théorie des idéologies qui tiendrait compte des raisons d'être de l'idéologie dominante et de son mode de fonctionnement. Cependant une telle étude ne nous dit rien sur l'idéologie elle-même: sur son procès de production et de reproduction, sur son mode d'être en général. Les études sémiotiques dont les analyses traitent tant les pratiques que les discours, montrent la voie. Les travaux d'Augé, Véron et Wertheim sont à cet égard exemplaires.

Nous croyons donc que la démarche anthropologique, utilisée depuis fort longtemps en anthropologie (Schwimmer, 1977) serait utile pour une théorie générale des idéologies. Nous nous proposons de traiter de cette démarche dans un prochain texte.

### RÉFÉRENCES

- ALTHUSSER, L.  
1970 «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in *La pensée*, juin.
- AUGÉ, Marc  
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.
- COPANS, J.  
1974 *Critiques et Politiques de l'anthropologie*, Paris Maspéro.
- DUMONT, Louis  
1966 *Homohierarchicus*, Paris, Gallimard.
- GRAMSCI,  
1975 *Gramsci dans le texte*, Paris, éd. Sociales.
- HEUSCH, L., de  
1971 «*Pourquoi l'épouser?*», Paris, Gallimard.
- IPOLA, Émilio de  
1976 «Critique de la théorie d'Althusser sur l'idéologie», in *L'homme et la Société*, Paris, Anthropos, nos 41-42, octobre, novembre, décembre.
- LEACH, Edmund Ronald  
1961 *Rethinking Anthropology*, London, Athlone Press.  
1972 *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspéro.
- LEVASSEUR, Carol  
1974 *L. Althusser et N. Poulantzas «éléments pour une théorie marxiste de l'idéologie»*. Thèse de maîtrise, Laboratoire d'études politiques et adm. U.L., thèse en science politique de l'U.L., n° 2.
- LÉVI-STRAUSS, C.  
1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, nouvelle édition, Paris, La Haye, Mouton.  
1958 et 1974. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MARC-LIPIANSKY, Mireille  
1973 *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Paris, Payot.

MARX, ENGELS

1974 *L'idéologie Allemande*, Paris, éd. Sociales.

MOLINO, Jean

1973 «Critique sémiologique de l'idéologie» in *Sociologie et Sociétés* V, 2.

PIOTTE, Jean-Marc

1970 *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, Parti Pris.

POULANTZAS, N.,

1971 *Pouvoirs politiques et classes sociales*, Paris, Maspero.

SCHWIMMER, Erik

1977 "Semiotics and Culture" in *A perfusion of signs*, ed. T. Sebeok, U.S.A., Indiana University Press.

VERON, Elisio

1973 «Remarques sur l'idéologie comme production de sens» in *Sociologie et Sociétés*, vol. 5, n° 2, novembre.

WERTHEIM, W.F.,

1964 *East-West Parallels: Sociological Approaches to Modern Asia*, The Hague.

1974 *Evolution and Revolution, the rising waves of Emancipation*, Pingoin books.