

La notion de Société globale chez les Anthropologues

PAR MAURICE TREMBLAY

L'expression "société globale" est de Georges Gurvitch, mais depuis que Spencer a assigné comme objet à la Sociologie l'étude comparative des "sociétés", considérées comme des systèmes sociaux autonomes se délimitant les uns les autres et assurant, chacun dans leur secteur, une intégration suprême de tous les phénomènes de solidarité sociale, la science sociale, tout en se diversifiant et en se développant, n'a pas cessé d'utiliser plus ou moins explicitement ce type d'unité sociale souveraine comme cadre de référence de ses analyses.

Le recours à un tel concept est si constant qu'il semble répondre à une espèce de nécessité logique de l'étude de la réalité sociale, qui amène à y considérer d'abord les phénomènes d'intégration sociale les plus simples et à en dégager progressivement la signification en les voyant comme des éléments de systèmes sociaux de plus en plus compréhensifs, jusqu'à un dernier système qui inclurait tous les autres et par rapport auquel chacun de ceux-ci, avec tous ses éléments, prendrait son véritable sens.

Cette démarche intellectuelle est proprement scientifique dans la mesure où elle manifeste le souci de comprendre les choses dans leur totalité et par leur totalité; cependant, appliquée à l'analyse de la réalité sociale elle nous paraît comporter deux dangers auxquels, dans la ligne de l'organicisme de Spencer, on n'a pas toujours échappé.

En privilégiant les phénomènes de solidarité et d'intégration sociale, elle peut d'abord amener à négliger ou à minimiser les phénomènes de dissociation, de tension et de résistance à l'intégration qu'implique toujours à divers degrés la vie sociale et conduire ainsi à concevoir faussement les sociétés globales à la

façon d'un organisme ou d'une fourmilière où le tout domine les parties sans réserve et sans conteste.

Le second danger qu'implique la quête à l'unité à la fois la plus compréhensive et la plus significative dans l'étude de la réalité sociale consiste à ramener les phénomènes de solidarité qui s'y manifeste à un seul type d'intégration d'ensemble et à imaginer la société globale, encore sur le modèle séduisant de l'organisme, comme un super-groupe se subordonnant tous les les autres.

Dans les deux cas la tentation est celle du fonctionnalisme intégral qui conçoit la société globale comme un système fermé à l'intérieur duquel la vie sociale est totalement unifiée soit par les déterminations de la culture, à la façon d'une certaine anthropologie, soit par l'action coordinatrice des divers sous-systèmes d'interaction sociale, à la façon d'une certaine sociologie.

Les anthropologues, pour leur part, étaient d'autant plus susceptibles de s'engager sur cette double pente que les sociétés de type tribal qu'ils ont d'abord étudiées étaient des sociétés closes et hautement intégrées, et que c'est en fonction de celles-ci qu'ils ont élaboré leur concept de base, le concept de culture.

Ce concept leur donnait d'emblée l'impression d'avoir résolu, une fois pour toutes, le problème de la société globale. L'on sait, en effet, que pour les anthropologues, la culture est à la fois le principe d'intégration et de délimitation des sociétés. C'est l'unité de la culture qui fait l'unité de la société et c'est parce qu'elles incarnent des cultures différentes, irréductibles les unes aux autres, que les sociétés forment autant de tous autonomes distincts, autant de sociétés globales.

Pour risquer une définition de la culture "totale" telle que la conçoivent généralement les anthropologues, disons qu'elle consiste pour eux dans l'ensemble cohérent des croyances, des attitudes, des symboles de communications, des procédés techniques, des schèmes de comportement, des modèles de relations et d'organisations sociales que la population d'une aire territoriale partage et vit en commun et en vertu duquel elle forme une société. La société et sa culture forment ainsi un tout homogène indissoluble, au point qu'on emploiera indifféremment les termes

de société ou de culture pour le désigner. C'est par le même processus historique qu'une population a développé une culture et s'est constituée en société. C'est par la transmission de sa culture d'une génération à l'autre qu'une société se perpétue dans son identité. Une société n'a pas d'autre structure que celle que lui fournit sa culture, et d'autre vie collective que celle qu'anime le dynamisme et qu'informent les modèles et les normes de cette même culture.

De plus, pour certains anthropologues, comme Radcliffe-Brown et Malinowski, tout dans le cadre d'une culture est fonctionnel, en ce sens que toutes les pratiques, même celles qui peuvent sembler les plus aberrantes, font partie intégrante de la culture et servent toujours, à la fois, à la conservation de la société concernée et "au bonheur biologique et mental" de ses membres.

Alors même qu'elle n'aboutit pas à ce fonctionnalisme extrême qu'a si pertinemment dénoncé Robert Merton dans "Social Theory and Social Structure", la conception anthropologique de la société globale implique un monisme qui nous paraît inadmissible.

Dans cette conception, la notion de culture est si compréhensive, pour ne pas dire si impérialiste, que l'idée de société n'y intervient, semble-t-il, que pour désigner l'ensemble des individus qui servent de support biologique à la culture.

Nous ne discuterons pas ici des rapports de la culture et de l'individu tel que les conçoivent certains anthropologues, dans les termes d'une dialectique où l'individu n'apporte que le dynamisme de son animalité et reçoit de la culture les attributs de l'humanité et de la personnalité. Il s'agit là d'une prise de position philosophique dont la critique a d'ailleurs été intelligemment faite par Mikel Dufrenne dans son ouvrage, "La personnalité de base".

Ce que nous voudrions plutôt mettre en cause, c'est la réduction du social au culturel que l'Anthropologie nous semble opérer.

Sans doute le social et le culturel sont-ils indissolublement liés; mais, à ne définir les sociétés qu'en fonction des cultures et à ne considérer la vie et les formations sociales que dans leurs

déterminations culturelles, nous paraît aboutir à une absorption induite du social dans le culturel.

Bien que culturellement conditionnées, la vie et les formations sociales n'en ont pas moins leur spécificité et leur autonomie relative par rapport à la culture dont ils dépendent et cela, même dans les sociétés les mieux délimitées et les plus intégrées culturellement.

L'impérialisme de la notion anthropologique de culture nous paraît tout particulièrement manifeste quand, dans l'analyse de la vie sociale, les anthropologues considèrent les rôles sociaux et les conduites régulières qui leur correspondent, comme deux secteurs de la culture, alors que ces deux catégories de phénomènes illustrent clairement, selon nous, la distinction du culturel et du social.

Explicitons donc les concepts qu'implique selon nous ce type d'analyse de la vie sociale et voyons comment s'y révèle la spécificité et l'autonomie relative du social par rapport au culturel.

Et d'abord il nous semble qu'on ne saurait, sans fausser toutes nos analyses, identifier le rôle social avec l'activité fonctionnelle qui s'y rapporte. Le rôle social est une norme.¹ C'est le modèle idéal de comportement auquel l'acteur social, individuel ou collectif, doit conformer sa conduite pour être fidèle à son personnage et aux exigences du scénario social dans telle ou telle formation sociale culturellement définie.

Et c'est dans ce sens qu'on peut parler de rôle du père de famille, du médecin, de l'homme d'affaire, du professeur, de l'ami ou encore du syndicat, de l'Université, de l'Église ou de l'État. Les rôles énumérés étant ici, comme dans une œuvre dramatique, autant de modèles de comportement liés, au plan culturel, à autant de personnages sociaux. Nous considérons en effet le rôle social comme étant, à ce plan, l'aspect dynamique du personnage social, concept qui nous paraît à la fois plus significatif et moins ambigu que celui de statut social qu'on lui substitue d'habitude et que nous suggérons avec Nadel,

¹ Le Petit Larousse ne définit-il pas très justement un rôle comme "la partie d'une pièce qu'un acteur *doit* jouer".

Fichter et Mikel Dufrenne², de réserver pour désigner la position assignée à un individu dans une structure hiérarchique définie en termes de prestige social.

Mais si, comme le personnage social, le rôle social n'est qu'un modèle, on ne saurait l'identifier, sans transgression de genre, avec l'activité fonctionnelle par laquelle l'acteur social incarnant, plus ou moins adéquatement d'ailleurs, un personnage social, tend à se conformer à ce modèle. Comme le fait remarquer très justement Homans en discutant ce point, "The design of the ship is not the ship"³.

Il en est dans la vie sociale comme au théâtre. L'acteur qui incarne un personnage n'est pas ce personnage. Celui-ci lui préexiste comme type idéal ayant tel sexe, tel âge, telle stature, telle physionomie, tel tempérament, tel caractère, dans la pièce telle que l'a conçue et écrite l'auteur dramatique. Comme type idéal, le personnage de la pièce n'est lié à l'existence d'aucun acteur particulier. Il peut être incarné par une série indéfinie de ceux-ci soit successivement sur la même scène, soit simultanément sur plusieurs scènes. De plus aucun acteur n'incarne tout à fait de la même façon qu'un autre le même personnage et les uns l'incarnent plus parfaitement que les autres.

Or, le niveau de la pièce écrite où se situe le personnage et le niveau de la scène où se situent les acteurs qui le représentent ont leur correspondance, dans la réalité sociale, d'une part, dans le niveau culturel où se situent les personnages sociaux comme modèles ou types idéaux, d'autre part, dans le niveau proprement social où se situent les acteurs sociaux concrets qui les incarnent. Et l'irréductibilité de ces deux niveaux différents de la réalité sociale s'y manifeste de la même façon, et même d'une façon beaucoup plus claire, car ce qui n'est qu'une possibilité au théâtre est un fait dans la réalité sociale. En effet, le même personnage social dont la définition fait partie de la

² NADEL, S.F., "The Theory of Social Structure", p. 29. — FICHTER, Joseph H., "Sociology", p. 203 — DUFRENNE, Mikel, "La personnalité de base", p. 57.

³ HOMANS, George C., "The human group", Harcourt, Brace and Company, 1950, p. 125.

culture, sauf s'il s'agit d'un personnage unique, comme celui de président des Etats-Unis, est effectivement incarné dans la vie sociale vécue, et de la même manière variable, par une multitude d'acteurs sociaux, lesquels peuvent en plus, à la différence des acteurs dramatiques, incarner simultanément plusieurs personnages différents.

Les mêmes constatations s'imposent au sujet du rôle social lié à un personnage social au palier culturel et de l'activité fonctionnelle de l'acteur social au palier proprement social.

Ici encore les choses se passent sensiblement de la même façon dans la réalité sociale qu'au théâtre. Le jeu d'un acteur à la scène n'est pas identique au rôle qu'il a assumé. Celui-ci est prédéterminé avec le personnage dans l'œuvre de l'auteur, et le jeu de l'acteur ne fait que s'y conformer comme à une norme préexistante. Et cette norme est comme telle, au plan idéal où elle se situe, indépendante de son jeu particulier: le même rôle dramatique pouvant être joué successivement ou simultanément par un nombre indéfini d'acteurs. De plus, alors que le rôle demeure le même dans la pièce de l'auteur, ses interprétations sur la scène varieront selon le talent des acteurs et aussi selon la conception personnelle qu'ils s'en font.

De même, dans la vie sociale, le comportement fonctionnel d'un acteur social individuel ou collectif est distinct du rôle social qu'il a à jouer pour être fidèle au personnage social qu'il incarne. Le rôle d'un acteur social préexiste à son activité fonctionnelle au plan culturel où il constitue une norme générale à laquelle il doit précisément conformer son activité. Quand un acteur social parle de "son rôle", il ne parle pas de ce qu'il fait effectivement, de l'activité fonctionnelle qu'il exerce dans telle conjoncture sociale; mais il parle de ce qu'il doit faire dans cette conjoncture; il parle du modèle culturel de comportement auquel il est personnellement soumis. Et ici, comme au théâtre, la première preuve que nous sommes en présence de deux réalités distinctes, se situant à deux plans différents, c'est que le même rôle social, tel qu'il est idéalement défini dans un groupe culturel donné, le rôle de père de famille, par exemple, est, par suite du double mécanisme de l'enculturation et du contrôle social, effectivement joué, en autant de comportements paternels différents,

qu'il y a de pères de famille dans ce groupe culturel. La seconde preuve de la distinction des deux phénomènes, et de l'irréductibilité, dans ce cas encore, du social au culturel, c'est qu'au même rôle social, fixé dans sa définition culturelle, correspondent, au niveau de la vie sociale vécue, des comportements fonctionnels qui s'y conforment plus ou moins parfaitement et, de toute façon, jamais exactement de la même manière. En effet, les acteurs sociaux interprètent leur divers rôles sociaux dans le sens qu'ils les exécutent, mais aussi dans le sens beaucoup plus profond qu'en les assumant ils les récréent en partie par la perception personnelle qu'il en ont et le sens particulier qu'ils leur donnent. Aussi peut-on dire avec Georges Gurvitch que "dans le dynamisme de leur réalisation et de leur interprétation, les rôles sociaux impliquent une grande marge de surprise, de spontanéité et finalement de liberté humaine à tous ses degrés."⁴

Pendant, en dépit de cette marge de surprise, de spontanéité et de liberté dont parle Gurvitch, il n'en reste pas moins que les divers rôles sociaux culturellement établis dans un milieu y sont toujours observés dans une large mesure, en conséquence de leur assimilation par les acteurs sociaux au cours du processus d'enculturation et des diverses formes de contrôle social qui en garantissent l'exécution. On peut d'ailleurs en dire autant des personnages sociaux liés à ces rôles. Le mode d'être idéal qu'ils impliquent tend lui aussi à être fidèlement reproduit, et par le jeu des mêmes facteurs, dans le mode d'être réel des acteurs sociaux qui les incarnent. C'est, dans une large mesure, par suite de cette identification au personnage social qu'on dira d'un individu qu'il n'est pas le même homme au travail et à la maison, dans ses relations d'affaires et dans ses relations d'amitié, dans ses rapports avec ses subordonnés et dans ses rapports avec ses supérieurs, dans sa vie privée et dans un poste officiel.

Mais, pour nous en tenir aux comportements, il résulte du degré considérable d'observance effective des rôles sociaux, dans un milieu social culturellement homogène, une grande régularité des conduites qui en dépendent.

⁴ "Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine", 1955, p. 127.

Et ce sont ces conduites sociales standardisées que nous faisons grief à l'Anthropologie d'annexer à la culture, sans tenir compte de leur spécificité sociale et de leur irréductibilité aux modèles culturels qui les conditionnent.

Sans doute est-ce cette régularité, cette uniformité relative des comportements sociaux, qu'on peut observer dans un milieu social, qui permet d'accéder, par induction, aux modèles normatifs qui en rendent compte, et, avec eux, à la culture prévalente dans ce milieu, comme ensemble plus ou moins cohérent de ces modèles. Mais cette opération logique ne suffit pas à produire l'identification des deux sortes de phénomènes et il ne s'en suit pas, comme le prétendent les anthropologues, que les conduites sociales régulières fassent partie intégrante de la culture, qu'elles en soient le principal contenu. Une culture ne contient que des modèles et rien d'autre.

Sans doute peut-on, en suivant la démarche logique inverse, considérer que la régularité des comportements sociaux, dans un certain milieu, dépend, entre autres modèles, des rôles sociaux qui y sont culturellement établis, et que leur structure relativement uniforme est comme une projection du culturel dans le social. Mais cette seconde opération logique ne suffit pas non plus à faire de cette uniformité relative, qui est une propriété des conduites sociales effectives, autrement que d'une certaine façon causale, une propriété de la culture. Et les anthropologues ne sont pas davantage justifiés de s'en autoriser pour faire entrer les comportements sociaux standardisés dans la culture.

Certains anthropologues ne s'embarrassent même pas de ces distinctions et de ces justifications. Ils identifient d'emblée les conduites humaines standardisées à la culture. Ainsi Ruth Benedict dans ses "Patterns of Culture", qui, en faisant de la coutume l'objet propre de l'Anthropologie, confond dans la même notion ambiguë les comportements sociaux réguliers et leurs modèles culturels. La notion de "pattern" ou de schème culturel qu'utilisent les anthropologues prête d'ailleurs à la même équivoque, pour autant qu'on y trouve également incluses l'idée d'un modèle normatif de comportement, et l'idée d'une forme standardisée des comportements effectifs.

Cependant la plupart des anthropologues distinguent les deux phénomènes, bien que ce ne soit pas toujours avec beaucoup de clarté et de consistance; largement, sans doute, à cause de l'ambiguïté de la notion et du terme. Ils parlent de "patterns" ou de schèmes culturels idéaux pour signifier les modèles normatifs de comportement, les standards culturels; et de "patterns" ou de schèmes culturels réels pour signifier les formes standardisées que revêtent les comportements sociaux effectifs.

Mais cette distinction ne les éclaire pas. Pour eux, les deux sortes de "patterns" ou de schèmes sont culturels au même titre, bien que ce ne soit pas de la même façon.

Ils ne voient pas qu'en dépit de leur dépendance des schèmes normatifs, les schèmes réels, les formes standardisées des comportements sociaux effectifs, appartiennent proprement à ceux-ci, qu'ils font partie de leur structure réelle et qu'ils se situent avec eux, non pas au palier culturel des modèles, mais au palier proprement social où les hommes et les groupes concrets évoluent et où se déroule la vie sociale vécue.

Aussi bien les anthropologues nous semblent-ils pratiquer un impérialisme intellectuel injustifié quand ils incorporent à la culture tout comportement humain, sous prétexte qu'un comportement humain est toujours standardisé de quelque façon; et à plus forte raison quand, à la façon de Herskovits, ils y incluent rien moins que "L'Homme et ses œuvres".

Mais peut-être sommes-nous trop catégoriques et chicanons-nous indûment les anthropologues pour ce qui serait, en définitive, une mise en perspective spéciale de l'ensemble de la réalité humaine et sociale, aussi cohérente et aussi valable qu'une autre.

On pourrait le croire, si la notion de culture qu'utilisent les anthropologues fournissait effectivement, sans contradiction interne, une vue globale cohérente de tous les phénomènes dont elle prétend rendre compte. Mais il ne paraît pas qu'il en soit ainsi.

Quelle est en effet l'une des propriétés principales de la culture telle que les anthropologues eux-mêmes la définissent? C'est qu'elle est apprise et communiquée et, en tant que telle, transmissible, par les divers processus d'enculturation et d'acculturation, d'un individu à l'autre, d'une génération à l'autre, et

même, en partie, d'un groupe culturel à l'autre. Or, il est manifeste que les comportements sociaux effectifs, même standardisés, ne possèdent pas cette qualité essentielle de transmissibilité qui autoriserait à les considérer comme partie intégrante de la culture. La conduite sociale effective d'un individu peut être répétée à peu près sous la même forme par un autre individu s'il se conforme au même rôle social, mais la conduite d'un individu n'est pas transmissible à un autre individu.

La seule chose qui est transmissible et transmise, dans le cas des comportements sociaux standardisés, ce sont les modèles idéaux qui servent de normes communes à ces comportements et que les hommes se communiquent en les apprenant les uns des autres. Seuls ces modèles feraient donc partie de la culture, puisque seuls ils en ont la transmissibilité spécifique. Aussi bien, les anthropologues ne nous semblent-ils pas conséquents avec leur propre conception de la culture, quand ils considèrent ces phénomènes intransmissibles que sont le comportement des hommes et les régularités qu'il manifeste comme faisant intrinsèquement partie de la culture. Et quand avec Kluckhohn, on a justement défini une culture comme "un système de modèles de vie (designs for living) explicites et implicites, conditionnés par un processus historique, et qui, à un moment donné, a tendance à être partagé par tous les membres ou du moins par une partie des membres d'un groupe donné"⁵, on devrait semble-t-il, se défendre d'y inclure, par la suite, des phénomènes qui dépendent de ces modèles de vie, mais qui en ont ni les propriétés, ni les caractères.

Que penser alors de la persistance de trop d'anthropologues à diviser la culture en culture matérielle; les réalités physiques que l'homme aménage, fabrique et utilise: et en culture non-matérielle: toutes les manifestations proprement psychologiques de la vie de l'homme en société.

Les modèles normatifs d'aménagement, de fabrication et d'utilisation de ces choses matérielles ne jouissent-ils pas seuls de cette faculté d'être appris et transmis par l'éducation et

⁵ KLUCKHOHN, Clyde, "Le Concept de Culture" dans *Les Sciences de la Politique aux États-Unis*, p. 134.

l'imitation que suppose la notion de culture? Et alors comment une culture peut-elle se diviser ainsi en culture matérielle et en culture non-matérielle?

En lui donnant une extension injustifiée et en lui faisant englober des éléments qui ne lui sont pas intégrables, on introduit la contradiction dans la notion de culture et elle éclate.

Ce qui est une autre preuve, selon nous, de la spécificité et de l'autonomie relative du social et de son irréductibilité au culturel.

Cette même faculté de transmissibilité que doivent, par définition, posséder les phénomènes proprement culturels, liée à la nécessité de leur diffusion généralisée dans un milieu, nous interdit même d'inclure dans la culture tous les modèles normatifs qui conditionnent la manière d'être et d'agir des hommes. En effet, non seulement la culture n'est-elle constituée que de modèles, mais encore elle n'inclut pas tous les modèles.

C'est ainsi que les schèmes normatifs qui régissent d'une façon immédiate la structure et le fonctionnement des groupes fonctionnels⁶ ne sont pas des modèles culturels, car, en tant qu'ils appartiennent en propre à ces groupes, ils ne sont ni transmissibles, ni, par conséquent, partagés entre plusieurs groupes. Ils sont des modèles exclusivement sociaux.

Ainsi l'institution universitaire, en tant que modèle idéal d'organisation de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique prévalant dans le monde occidental, est l'un de ces modèles normatifs qui font partie de la culture, car il en a la transmissibilité et la diffusion.

Mais la constitution, les règlements et les procédures particulières qui, plus ou moins conformément à ce modèle idéal,

⁶ L'expression "groupes fonctionnels" est ici empruntée à Gurvitch pour désigner les formations sociales organisées en vue de la poursuite de buts spécifiques orientés vers la satisfaction de besoins humains définis. On pourrait encore parler ici de *groupes sociétaires* en les distinguant des *groupes communautaires*, qui eux ne doivent pas leur unité à une même fin extérieure poursuivie en collaboration, mais au partage en commun, par leurs membres, d'un même ensemble de modèles culturels et aux similitudes qui en résultent entre eux.

régissent la structure et le fonctionnement d'une université déterminée du monde occidental, sont des modèles normatifs qui appartiennent en propre à cette université et qui, comme tels, ne sont pas transférables d'une université à l'autre. Même si la constitution d'une université imite servilement celle d'une autre université, elle n'en reste pas moins exclusivement sienne.

De même la conception de la structure de l'Etat et de ses fonctions qu'implique l'idéologie démocratique est un modèle normatif culturel que peuvent se transmettre et se partager des millions d'individus et assumer comme norme idéale plusieurs Etats. Mais la constitution de l'Etat canadien lui appartient en propre, comme le principe singulier et exclusif de sa structure et de son fonctionnement.

Nous sommes donc en présence de modèles normatifs d'organisation sociale et de comportement social qui ne sont pas culturels, mais exclusivement sociaux, bien qu'ils soient conditionnés par des modèles culturels.

Et nous considérons que, faute de distinguer ces modèles normatifs proprement sociaux des modèles culturels, les anthropologues, par une nouvelle inconséquence, font déborder encore une fois la culture dans le domaine proprement social, s'empêchant ainsi de voir dans les groupes fonctionnels des réalités autonomes ayant leur constitution et leurs normes propres, irréductibles aux normes culturelles qui les conditionnent.

Nous trouvons une preuve de cette irréductibilité dans la façon totalement différente dont s'opèrent la définition des rôles sociaux et le contrôle de leur exécution selon l'un ou l'autre type de modèles.

Ainsi les personnes faisant partie d'un groupe culturel donné, une classe sociale, par exemple, se transmettent les uns aux autres et partagent en commun une certaine conception du personnage qu'est le professeur d'université et du rôle social qu'il doit remplir dans l'ensemble de la société. Cette conception constitue un standard culturel d'après lequel le comportement général, réel ou supposé, des professeurs d'université est jugé et dont l'observance est contrôlée d'une façon diffuse par diverses sanctions d'approbation et de désapprobation.

Mais toute autre est la définition du personnage et du rôle du professeur, et tout autre aussi leur contrôle, d'après les modèles normatifs propres au groupe fonctionnel qu'est une université. Les professeurs qu'implique l'organisation de la division du travail propre à une université y sont définis comme personnages sociaux en termes de qualifications académiques précises et leurs rôles en termes d'obligations bien déterminées. Et c'est aux exigences définies de ces personnages sociaux qu'ils assument, que les professeurs, comme acteurs sociaux dans une université, doivent se conformer et par leurs qualifications personnelles et par leur activité fonctionnelle. Faute de quoi, ils seront soumis, non plus seulement aux sanctions diffuses de l'opinion, mais à des sanctions institutionnelles, elles aussi bien définies et bien précises.

Et peut-être faudrait-il, dans le prolongement de cette distinction, différencier le processus de socialisation du processus d'enculturation. En effet, précisément parce qu'ils sont définis en termes de tâches précises à accomplir dans le cadre d'une division du travail déterminée, les rôles sociaux impliqués dans les groupes fonctionnels comportent une spécialisation et un apprentissage particulier auxquels on pourrait réserver le nom de socialisation. La socialisation ainsi entendue serait alors distinguée du processus général d'enculturation selon lequel on acquiert la culture ambiante et qui, de soi, quoiqu'en pense Kluckhohn, ne comporte pas de spécialisation et n'exige pas d'apprentissage spécial. En effet, les rôles sociaux, tels qu'ils sont culturellement définis, font partie de la culture commune et ils sont appris de la même façon par tous ceux qui participent à cette culture et non pas uniquement par ceux qui doivent exécuter ces rôles. D'ailleurs, les sanctions sociales diffuses imposées aux déviants dans les groupes communautaires supposent précisément que chacun soit culturellement initié non seulement aux rôles particuliers qu'il doit assumer, mais à ceux de tous les autres membres du groupe qu'il est appelé à contrôler.

Sans insister sur cette dernière distinction, retenons seulement que les modèles normatifs qui régissent d'une façon immédiate les groupes fonctionnels diffèrent des modèles normatifs culturels par des caractères définis qui les empêchent de faire, avec ceux-ci, partie intégrante de la culture.

C'est peut-être l'apparente indifférenciation de ces deux sortes de modèles normatifs et de contrôle social, dans les sociétés de type tribal régies par la coutume, qui a amené les anthropologues à les confondre dans leur notion de culture. Sans doute est-ce aussi la coïncidence entre l'aire de la culture "totale" et l'aire de la coopération organisée dans les mêmes sociétés qui les a entraînés à confondre dans leur notion de société globale l'ethnie, comme communauté fondée sur le partage en commun d'une culture "totale", avec la société politique qui, en intégrant toutes les formations sociétaires dans les limites d'un territoire, constitue un groupe fonctionnel global, ordonné à la satisfaction d'ensemble des besoins de ses membres, tels qu'ils sont d'ailleurs culturellement définis.

Il est bien certain, en effet, que dans une société de type tribal, ces deux sortes de groupements se recouvrent, délimités qu'ils sont tous les deux par les liens exclusifs du sang.

Mais est-il besoin de rappeler que l'identité de leurs membres ne rend pas identiques deux groupements différents. En sorte que même dans les sociétés tribales, l'ethnie se distingue du groupe politique.

Pendant, la coïncidence spatiale des deux formations sociales, dans les sociétés de type tribal, permettait aux anthropologues, à toutes fins pratiques, de se servir de la notion de culture "totale", comme principe de délimitation d'autant de sociétés globales autonomes et auto-suffisantes.

Mais que devient la notion de culture totale comme principe de délimitation des sociétés globales, là où l'aire de la culture totale ne coïncide plus avec l'aire de la coopération organisée; là où l'ethnie n'est pas exactement recouverte par un groupe politique?

Où se situait la société globale dans le monde grec? La trouvait-on dans la vaste communauté culturelle qu'il constituait et dont l'un des traits culturels était l'idée de cité-état conçue comme forme d'organisation sociale et politique idéale, ou la trouvait-on dans chacune des cités-états, politiquement autonome et autarcique, mais ne possédant qu'une sous-culture de la culture hellénique? Où se situait la société globale au Moyen-Âge?

Et où se situe la société globale dans le monde occidental moderne? Dans les cadres de chacune des sociétés politiques qu'il contient ou dans ceux de l'immense communauté culturelle auxquels tous les occidentaux participent?

Où se situe enfin pour nous, Canadiens français, la société globale? Dans les cadres marqués par notre culture nationale ou dans ceux de l'Etat canadien?

Peut-on parler de la société globale canadienne-française? Mais aussi peut-on parler de la société globale canadienne?

Beaucoup de sociologues et d'anthropologues résolvent ces problèmes en définissant la société globale de telle façon qu'elle corresponde exclusivement à l'Etat-National, où société politique et communauté ethnique coïncident substantiellement.

Mais ils ne simplifient ainsi le problème théorique que pose la définition de la société globale, dans la complexité du monde moderne, qu'en s'évadant dans un jugement de valeur et en substituant à la réalité le rêve à peine déguisé d'un retour au type d'organisation sociale que représentait la société tribale.

Ne faut-il pas alors renoncer à définir les sociétés globales en termes objectifs absolus et leur donner la souplesse de cadres de référence variables dans leurs principes de délimitation selon les besoins de l'analyse?

Les frontières politiques, les cadres territoriaux du foyer national d'un groupe ethnique ou même ceux d'une aire de civilisation pourraient ainsi légitimement, selon le cas, marquer les limites de la société globale.

Ce qu'il faut bien voir, en conclusion, c'est que la société globale ainsi conçue n'entre pas dans la catégorie des groupes sociaux, mais qu'elle est toujours, contrairement aux conceptions monistes comme celle qui domine en Anthropologie, un complexe social plus ou moins arbitrairement délimité où coexistent, selon des rapports variables d'intégration et d'opposition, plusieurs groupes sociaux proprement dits et plus particulièrement les vastes formations sociales, irréductibles les unes aux autres, que sont les communautés ethniques et les sociétés politiques.

**Faculté des Sciences Sociales,
Université Laval.**