



La lettre du Collège de France

Hors série

Novembre 2008

Claude Lévi-Strauss
centième anniversaire



COLLÈGE
DE FRANCE
— 1530 —





SOMMAIRE

	pages
 Claude Lévi-Strauss, une présentation Philippe Descola	4
Entretien avec Françoise Héritier	9
Réflexions sur la réception de deux ouvrages de Claude Lévi-Strauss Maurice Bloch	16
Le ciel étoilé de Claude Lévi-Strauss Jean-Claude Pecker	21
Bricoler à la bonne distance Michel Zink	26
Entretien avec Philippe Descola	29
Entretien avec Eduardo Viveiros de Castro	34
 Textes de Claude Lévi-Strauss	
Dis-moi quels champignons... (1958)	38
L'humanité, c'est quoi ? (1960)	41
La leçon de sagesse des vaches folles (1996)	46
 Claude Lévi-Strauss et le Collège de France	
Rapport pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale (1958) Maurice Merleau-Ponty	49
Présentation de la candidature de Claude Lévi-Strauss à la chaire d'Anthropologie sociale (1959) Maurice Merleau-Ponty	54
Leçon inaugurale au Collège de France Claude Lévi-Strauss (1960, extrait)	56
Comment Claude Lévi-Strauss préserva l'un des rites de la leçon inaugurale Yves Laporte	58
Au Collège de France Extrait de <i>De près et de loin</i>	60
Le Laboratoire d'anthropologie sociale Nicole Belmont	62
Le fichier des <i>Human Relations Area Files</i> Marion Abélès	66
Lévi-Strauss et la Côte nord-ouest Marie Mauzé	68
Le regard de l'anthropologue Salvatore D'Onofrio	71
Le moment Lévi-Strauss de la Pléiade Marie Mauzé	73
La chaire Lévi-Strauss à l'Université de São Paulo Olivier Guillaume	75
Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle Colloque au Collège de France	76
Publications liées au centenaire de Claude Lévi-Strauss	77





Qu'un homme devienne centenaire, c'est aujourd'hui presque banal, et c'est un événement privé. Quand cet homme a parcouru le siècle et le monde en transformant, de près ou de loin, certaines des représentations de ses contemporains et leur façon de se connaître eux-mêmes, c'est un événement qui appelle plus de solennité. La communauté intellectuelle, en France et dans beaucoup de pays du monde, célèbre la personne et l'œuvre de Claude Lévi-Strauss à l'occasion de ses cent ans. Il était naturel que l'institution qui s'honore et s'enorgueillit aujourd'hui de l'avoir élu parmi les siens lui rendît hommage, sous la forme d'un colloque qui se tient au Collège de France le

25 novembre prochain, de conférences qui ont lieu les jours suivants, ainsi que du présent numéro de la *Lettre du Collège de France*.

À personnalité exceptionnelle, numéro exceptionnel : je remercie les collègues et chercheurs qui ont préparé cette *Lettre* hors série. Et je prie Claude Lévi-Strauss de la recevoir comme un témoignage de la grande estime et de l'admiration unanime et chaleureuse que lui portent les professeurs du Collège, qu'ils aient ou non contribué directement à l'entreprise.

Pierre Corvol
Administrateur du Collège de France

L'anthropologie est un art de l'éloignement, dit Claude Lévi-Strauss.

À bonne distance, les formes se dégagent du fouillis du réel, on peut percevoir la diversité comme variation et entendre le thème. À bonne distance, le fourmillement des étoiles peut s'ordonner en constellations. Mais tandis que les constellations ne sont guère que la projection sur le divers du ciel de motifs mnémotechniques – utiles à l'orientation et aux usages humains, mais sans pertinence quant aux astres eux-mêmes –, *Les Structures élémentaires de la parenté* et les *Mythologiques* décèlent, parmi les multiples reliefs des paysages culturels, ceux qui révèlent l'affleurement en surface de structures profondes qui organisent l'expérience humaine.

C'est le propre de l'anthropologue de parcourir les paysages ethnologiques les plus éloignés, de s'avancer jusqu'aux marches des territoires humains, pour finalement, observant le lointain, nous éclairer sur le proche et nous parler de nous. Comme d'autres grands humanistes, comme Montaigne, comme Rousseau, Claude Lévi-Strauss, parlant de ceux que l'on dit primitifs et sauvages, ne s'est pas contenté de conclure qu'ils sont comme nous, il a montré que nous étions comme eux. En se mettant à distance, en s'éloignant d'une culture qui est la sienne, en s'éloignant sans doute aussi de soi-même, c'est l'humain tout entier que l'anthropologue tente d'embrasser du regard. C'est ce qu'a fait Claude Lévi-Strauss. Peu d'hommes ont autant de titres à prononcer le vers magnifique et redoutable de Térence : *Homo sum, et humani nihil a me alienum puto*. Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger.

Le présent numéro a tenté modestement de considérer Claude Lévi-Strauss, selon le titre de l'un de ses livres, de près et de loin, pour éclairer quelques facettes de l'homme et de l'œuvre. Outre des présentations théoriques, les articles et interviews de ses collègues du Collège de France et d'anthropologues étrangers offrent un témoignage sur l'œuvre institutionnelle et sur la place qu'occupe Lévi-Strauss dans l'anthropologie, en France et dans le monde. Deux textes inédits de Maurice Merleau-Ponty (ses rapports à l'Assemblée des professeurs du Collège de France pour la création de la chaire et la présentation du candidat), permettent de mieux comprendre la réception de la pensée de Lévi-Strauss au tournant des années 1960. Les textes de Lévi-Strauss lui-même qui sont republiés ici, deux articles de 1958 et 1996, démentent la réputation que lui ont faite certains critiques d'être abstrait et coupé du réel. Dans l'interview parue dans *L'Express* en 1960, il est question du travail de l'ethnologue et de la nature de l'anthropologie. D'autres extraits présents dans le volume rappellent les accents humanistes d'un anthropologue à qui l'on a tant reproché d'être structuraliste.

Nous reprenons également quelques passages de Claude Lévi-Strauss évoquant sa vie au Collège de France ; Yves Laporte, ancien administrateur du Collège, en relate un épisode significatif. Enfin, des chercheurs du Laboratoire d'anthropologie sociale retracent les conditions de la création de ce Laboratoire, présentent l'outil de travail que sont les *Human Relations Area Files*, certains aspects des travaux et de la personne du fondateur du Laboratoire ainsi que le volume de ses *Œuvres* récemment publié dans la collection de la Pléiade.

Marc Kirsch - Patricia Llegou
Directeurs éditoriaux



Claude Lévi-Strauss, une présentation*

par Philippe Descola



Claude Lévi-Strauss est sans doute l'anthropologue dont l'œuvre aura exercé la plus grande influence au XX^e siècle. Son nom est indissociable de ce qu'à sa suite on a appelé l'anthropologie structurale. Dans le foisonnement des approches qu'a connu le champ des sciences sociales au XX^e siècle, celle-ci occupe une position particulière : ni relecture hardie d'un système explicatif déjà reconnu, ni théorie régionale d'une classe de phénomènes circonscrits, l'anthropologie structurale est d'abord une méthode de connaissance originale, forgée dans le traitement de problèmes particuliers à une discipline, mais dont l'objet est en principe si vaste et la fécondité si remarquable, qu'elle a rapidement exercé son influence très au-delà du champ de recherche qui l'a vu naître. Rarement aussi un modèle d'analyse du fait social aura-t-il été si étroitement confondu avec la personne de son créateur, au point que le structuralisme anthropologique a pu parfois apparaître comme un système de pensée rebelle à toute application par d'autres que celui qui en était à l'origine. Lévi-Strauss en formule les principes dès son séjour aux États-Unis, à la suite de sa découverte de la linguistique structurale et des travaux de N. Troubetzkoy et de R. Jakobson (rencontré à New York, ce dernier deviendra un ami). Dès cette époque, en effet, il est persuadé que l'ethnologie doit suivre la même voix que la linguistique si elle veut acquérir le statut d'une science rigoureuse⁽¹⁾. Par ailleurs très tôt convaincu par la fréquentation de ses « trois maîtresses » – Freud, Marx et la géologie – que la science sociale ne se bâtit pas à partir de la réalité manifeste, mais en élucidant l'ordre inconscient où se révèle l'adéquation rationnelle entre les propriétés de

la pensée et celles du monde, il découvre dans la phonologie un modèle exemplaire pour mettre en œuvre son intuition. Ce modèle présente quatre caractéristiques remarquables : il abandonne le niveau des phénomènes conscients pour privilégier l'étude de leur infrastructure inconsciente ; il se donne pour objet d'analyse non pas des termes, mais les relations qui les unissent ; il s'attache à montrer que ces relations forment système ; enfin, il vise à découvrir des lois générales. Dès cette époque, Lévi-Strauss fait l'hypothèse que ces quatre démarches combinées peuvent contribuer à éclaircir les problèmes de parenté en raison de l'analogie formelle qu'il décèle entre les phonèmes et les termes servant à désigner les parents. Les uns comme les autres sont des éléments dont la signification provient de ce qu'ils sont combinés en systèmes, eux-mêmes produits du fonctionnement inconscient de l'esprit, et dont la récurrence en maints endroits du monde suggère qu'ils répondent à des lois universelles.

Toutes les idées-force de l'anthropologie structurale sont déjà présentes dans cette épure, y compris le concept d'échange, issu d'un autre héritage intellectuel, celui de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, et qui occupera le devant de la scène dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. Au départ de ce livre, Lévi-Strauss pose en effet que la prohibition de l'inceste doit être vue comme l'en-

Philippe Descola, professeur au Collège de France, titulaire de la chaire d'Anthropologie de la nature depuis 2000.

* Le présent article reprend des développements d'un précédent travail : Ph. Descola, « Anthropologie structurale et ethnologie structuraliste », in J. Revel et N. Wachtel (sous la direction de) *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'EHESS*, pp. 127-143, Paris, Cerf et Éditions de l'EHESS, 1996.

1. « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word, Journal of the Linguistic Circle of New-York*, vol. 1, n° 2, août 1945, pp. 1-21 ; republié dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, chap. II.



vers universel et négatif d'une règle de réciprocité positive commandant l'échange des femmes dans les systèmes d'alliance matrimoniale. Cette perspective renouvelait radicalement l'approche des phénomènes de parenté en délaissant le point de vue de la sociologie des modes de filiation et des principes de constitution des groupes de descendance comme celui de leur reconstruction historique conjecturale, où s'étaient jusque là cantonnés le fonctionnalisme et l'évolutionnisme. Elle y substituait une théorie générale de l'alliance de mariage qui éclaire en retour la nature et le fonctionnement des unités sociales en jeu dans la parenté – clans, lignages, groupes exogames – tout en les replaçant dans un ensemble plus vaste. Elle fondait en outre la généralité et la récurrence des règles ordonnant les systèmes d'échange matrimonial sur les structures de l'esprit, seule base logique permettant, selon Lévi-Strauss, de garantir le postulat de l'unité de l'homme dans la diversité de ses productions culturelles. En témoigne l'organisation dualiste, un système extrêmement commun dans lequel les membres de la communauté sont répartis en deux moitiés qui entretiennent tout un éventail de relations complexes d'interdépendance. L'institution révèle nettement les mécanismes classificatoires de la parenté – chacun se définit par l'appartenance à sa moitié – et au-delà, le rôle crucial du principe de réciprocité, dont l'organisation dualiste apparaît comme la réalisation la plus directe, mais qui peut également s'incarner dans de multiples autres formes de vie sociale. Entre toutes ces formes, affirme Lévi-Strauss, il y a différence de degré et non de nature, car leur base commune repose sur des structures fondamentales de l'esprit humain : le principe de réciprocité, l'exigence de la règle comme règle et le caractère synthétique du don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée⁽²⁾. C'est donc, en définitive, dans la nature de l'homme, dans des schèmes

formels et universels profondément inscrits dans son esprit, mais pas toujours consciemment appréhendés, que réside le fondement des institutions matrimoniales et, plus largement, de la culture elle-même, dont la prohibition de l'inceste marque l'émergence. Une telle profession de foi n'est idéaliste qu'en apparence, car dès *Les Structures élémentaires de la parenté* et tout au long de son œuvre, Lévi-Strauss se dit convaincu que les lois de la pensée ne diffèrent pas de celles qui ont cours dans le monde physique et dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects.

L'intitulé que Lévi-Strauss avait donné à sa direction d'études à la VI^e section de l'EPHE lors de son retour en France est le même que celui qu'il adopta plus tard pour sa chaire au Collège de France, « anthropologie sociale ». Le choix de ces termes définit bien le changement de perspective qu'il a apporté aux études ethnologiques. Si elle était employée depuis des décennies dans les pays anglo-saxons, l'expression « anthropologie sociale » était inusitée en France au sortir de la guerre ; évocatrice du projet universaliste propre aux anthropologies philosophiques, elle impliquait également une hiérarchie des modes et des objets de connaissance, dont l'ethnographie et l'ethnologie sont les autres termes, non pas selon un ordre de dignité décroissant, mais en fonction de leur articulation interne dans les différentes étapes de la démarche scientifique⁽³⁾. Analytique et descriptive, l'ethnographie correspond aux premiers stades de la recherche : c'est l'enquête sur le terrain et la collecte de données de toutes sortes sur une société particulière, aboutissant ordinairement à une étude monographique, circonscrite dans le temps et dans l'espace. L'ethnologie prolonge l'ethnographie et représente un premier effort de synthèse visant à des généralisations suffisamment vastes à un niveau régional (ensemble de sociétés voisines présentant des affinités) ou thématique (attention portée sur un type de phénomène ou de pratique commun à de nombreuses sociétés) pour que le recours à des sources ethnographiques secondaires en constitue le préalable obligé et la mise au jour de propriétés comparables, le résultat attendu. Plus rarement menée à bien, l'anthropologie représente le dernier moment de la synthèse : sur la base des enseignements de l'ethnographie et de l'ethnologie, elle aspire à produire une connaissance globale de l'homme en découvrant les principes qui rendent intelligible la diversité de ses productions sociales et de ses représentations culturelles au long des siècles et à travers les continents.



Illustrations :

p. 4 : Ph. Descola et C. Lévi-Strauss, 29 mars 2001, leçon inaugurale de Ph. Descola au Collège de France.

p. 5 : R. Jakobson et C. Lévi-Strauss, Collège de France, février 1972.

2. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949, p. 108.

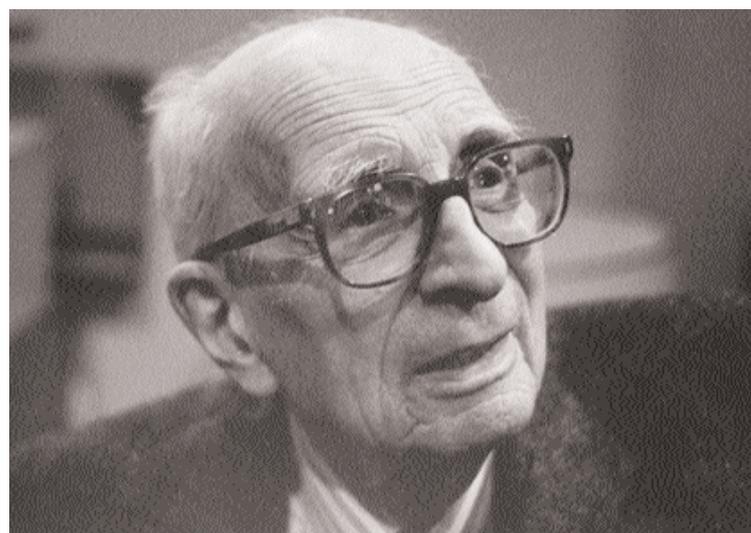
3. Voir notamment *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958, pp. 386-389.



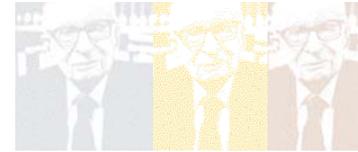
Malgré l'intitulé de son enseignement à la VI^e section, Lévi-Strauss tendra pourtant à partir de la deuxième moitié des années 1950 à privilégier l'anthropologie culturelle plutôt que l'anthropologie sociale. Fidèle à son projet de dresser un inventaire des « enceintes mentales » à partir de l'expérience ethnographique, et convaincu que l'anthropologie est d'abord une psychologie, il délaissera progressivement le champ des études sociologiques pour se consacrer à l'étude des différentes manifestations de la pensée mythique. Rien ne garantit, en effet, que les contraintes mises au jour dans les systèmes de parenté soient d'origine mentale ; elles ne sont peut-être qu'un reflet dans la conscience des hommes de « certaines exigences de la vie sociale objectivées dans les institutions⁽⁴⁾ ». La mythologie ne présente pas cette ambiguïté, car elle n'a aucune fonction pratique, et révèle donc à l'analyste sous une forme particulièrement pure les opérations d'un esprit non plus condamné à mettre en ordre une réalité qui lui est extérieure, mais libre de composer avec lui-même comme par dédoublement. Les travaux sur la « pensée sauvage » constituent une étape intermédiaire dans cette tentative de remonter toujours plus avant vers les lois inconscientes de l'esprit. Les systèmes de classification et les opérations rituelles des sociétés sans écriture portent bien sur des objets, généralement naturels, et sur leurs connexions présumées, mais ils rendent également manifestes des opérations mentales (classement, hiérarchisation, causalité, homologation...) qui ne diffèrent pas au fond de celles de la pensée scientifique, même si les phénomènes auxquels elles s'appliquent et les connaissances qu'elles produisent peuvent les en faire paraître très éloignées. La pensée sauvage s'exerce en effet d'abord sur les catégories sensibles, débusquant et ordonnant les caractères visibles les plus remarquables des objets naturels pour les convertir en signes de leurs propriétés cachées. À la différence des concepts abstraits dont use la science, ces signes sont encore englués dans les images d'où ils tirent leur existence, mais ils possèdent néanmoins déjà un degré suffisant d'autonomie par rapport à leurs référents pour pouvoir être employés, au sein de leur registre limité, à d'autres fins que celles auxquelles ils étaient initialement destinés. La logique du sensible est ainsi un « bricolage intellectuel », exploitant un petit répertoire de relations permutable au sein d'un ensemble qui forme système, le « groupe de transformation », et tel que la modification d'un de ses éléments intéressera nécessairement tous les autres. L'analyse structurale n'a donc pas seulement pour ambition d'élucider la logique cachée à l'œuvre dans la pensée mythique ; ce qu'elle vise à travers l'étude de la « pensée des sauvages », c'est à éclairer cette part de « pensée à l'état sauvage » que chacun d'entre nous recèle comme un résidu d'avant la grande domestication rationnelle.

En 1959, Claude Lévi-Strauss est élu professeur au Collège de France grâce à l'intervention décidée de Maurice Merleau-Ponty. Cette consécration sanctionnait une œuvre désormais reconnue et admirée par un large cercle de savants et d'intellectuels autour du monde, mais elle témoignait aussi, *a contrario*, de la résistance de l'université traditionnelle à accueillir en son sein des recherches s'éloignant par trop de l'orthodoxie. La reprise de l'intitulé « anthropologie sociale » ne signalait pas pour autant un retour vers les problèmes sociologiques. La période qui s'ouvre sera en effet placée sous le signe de l'étude des mythes et aboutira à la publication, échelonnée sur huit ans, des quatre volumes de *Mythologiques* dont les leçons au Collège de France fourniront la matière. Plus encore que d'autres produits de la pensée sauvage, les mythes semblent le fruit d'une liberté créatrice totalement dégagée des contraintes du réel ; la mise en lumière de leurs lois de fonctionnement devrait donc permettre de remonter plus avant dans la compréhension d'un esprit qui se prend lui-même comme objet, sans que les sujets parlants aient conscience de la manière dont il procède. Chaque mythe pris séparément est, en effet, une histoire déraisonnable, sans véritable signification hormis l'enseignement moral que ceux qui le racontent se croient parfois fondés à en tirer. C'est que le sens ne procède pas du contenu de tel ou tel mythe abusivement privilégié, mais de la mise en résonance de milliers de mythes qui, par-delà la diversité apparente de leurs contenus et l'éloignement des populations qui les ont élaborés, tissent tout autour du monde une trame logique en perpétuelle transformation et dont les multiples combinaisons dessinent le champ clos des opérations de l'esprit humain. L'analyse structurale des mythes ne saurait donc prétendre à l'exhaustivité, puisque, progressant au gré des associations d'une chaîne syntagmatique à partir d'un mythe de référence arbitrairement choisi, elle ne peut

Illustration :
C. Lévi-Strauss, Collège de France, mars 1998.



4. *Mythologiques*, volume 1, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 18.



aspirer qu'à découper dans cette trame immense des matrices de signification fragmentées qu'un autre cheminement aurait peut-être ignorées. Récit d'un itinéraire dans la terre ronde des mythes plutôt que géographie universelle de leurs réseaux, les *Mythologiques* invitent à reprendre un voyage que Lévi-Strauss lui-même n'a cessé de poursuivre.

L'œuvre scientifique considérable de Lévi-Strauss ne doit pas faire oublier l'importance de sa réflexion morale : dénonçant sans relâche l'appauvrissement conjoint de la diversité des cultures et des espèces naturelles, il a toujours vu dans l'anthropologie un instrument critique des préjugés, notamment raciaux, en même temps qu'un moyen de mettre en œuvre un humanisme « généralisé », c'est-à-dire, non plus, comme à la Renaissance, limité aux seules sociétés occidentales, mais prenant en compte l'expérience et les savoirs de l'ensemble des sociétés humaines passées et présentes. Loin de conduire vers une improbable civilisation mondiale abolissant les singularités, cet humanisme prend acte au contraire de ce que, en matière esthétique et spirituelle, toute création véritable impose à un individu comme à une culture de puiser dans ses particularismes pour mieux les contraster avec d'autres valeurs. La question esthétique forme du reste un fil conducteur dans la pensée de Lévi-Strauss, non seulement parce qu'il a considéré les formes d'expression artistiques – ou perçues comme telles – des sociétés non occidentales à la fois comme un défi à la rationalité de l'Occident et un objet légitime de savoir anthropologique, mais aussi parce que son œuvre se nourrit d'une réflexion profonde sur le rôle de la musique et de la peinture comme médiations entre le sensible et l'intelligible qui fait de celle-ci une contribution de premier plan à la théorie esthétique.

L'influence de l'anthropologie structurale s'est développée de diverses manières selon les époques et selon le type de milieu intellectuel qu'elle touchait. Au sortir de la guerre, les ethnologues français de la génération de Lévi-Strauss (Soustelle, Griaule, Leroi-Gourhan) étaient eux-mêmes trop engagés dans leurs propres œuvres pour subir profondément l'influence de ses idées, aussi est-ce plutôt à l'étranger, en Angleterre et aux Pays-Bas notamment, que celles-ci rencontrèrent d'emblée un écho. En France, ce furent principalement des linguistes (Benveniste, Dumézil), des philosophes (Koyré, Merleau-Ponty), des historiens (Febvre, Braudel, Morazé) qui, au début des années 1950, ont su apprécier l'originalité des perspectives qu'il ouvrait. La parution en 1955 de *Tristes Tropiques* fera découvrir l'originalité de la pensée de Lévi-Strauss, et la prose d'un grand écrivain, à un plus large public et contribuera pendant longtemps à susciter des vocations pour l'ethnologie. Cela dit, l'anthropologie structurale *stricto sensu* ne saurait avoir d'autre interprète légitime que son fondateur, personne n'adhé-

rant à la totalité des postulats, des règles de méthode et des conclusions qui définissent la particularité de l'entreprise lévi-straussienne. Nombreux, en revanche, sont les chercheurs français qui se reconnaissent dans ce que l'on pourrait appeler une ethnologie structuraliste, dont l'homogénéité est d'ailleurs mieux perceptible lorsqu'elle est vue de l'étranger en raison des spécificités qu'elle manifeste par rapport à d'autres traditions anthropologiques nationales. Quelques traits la distinguent, sans que leur somme constitue nécessairement un credo partagé : la conviction que l'anthropologie a pour tâche d'élucider la variabilité apparente des phénomènes sociaux et culturels en mettant au jour des invariants minimaux, c'est-à-dire des régularités récurrentes dans l'organisation de systèmes de relations entre des classes d'objets ou de rapports dont le fonctionnement obéit le plus souvent à des règles inconscientes ; l'hypothèse que ces invariants sont fondés sur des déterminations matérielles (la structure du cerveau, les caractéristiques biologiques de l'homme, les modalités de son activité productive ou les propriétés physiques des objets de son environnement) comme sur certains impératifs trans-historiques de la vie sociale ; enfin, la préférence accordée aux analyses synchroniques sur les analyses diachroniques, non par rejet de toute dimension historique, mais par refus de la position empiriste consistant

Principaux ouvrages de Claude Lévi-Strauss :

- 1948 *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris, Société des Américanistes.
- 1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris - La Haye, Mouton & Co.
- 1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.
- 1955 *Tristes tropiques*. Paris, Plon, collection Terre Humaine.
- 1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- 1961 (1952) *Race et histoire*. Paris, Gonthier.
- 1962a *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
- 1962b *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses universitaires de France.
- 1964 *Mythologiques, I. Le Cru et le cuit*. Paris, Plon.
- 1966 *Mythologiques, II. Du Miel aux cendres*. Paris, Plon.
- 1968 *Mythologiques, III. L'Origine des manières de table*. Paris, Plon.
- 1971 *Mythologiques, IV. L'Homme nu*. Paris, Plon.
- 1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.
- 1975 *La Voie des masques* (2 vol.). Genève, A. Skira (réédition augmentée, Plon, 1979)
- 1983 *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.
- 1984 *Paroles données*. Paris, Plon.
- 1985 *La Potière jalouse*. Paris, Plon.
- 1991 *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.
- 1996 *Regarder écouter lire*. Paris, Plon.



à rendre compte de la genèse d'un système avant d'en avoir défini la structure.

Enfin, et parce qu'elle était une méthode de connaissance extensible par principe à n'importe quel phénomène social et culturel, l'anthropologie structurale a aussi su trouver une audience hors du champ traditionnellement couvert par l'ethnologie. Parmi certains philosophes, qui accueillaient sans déplaisir une pensée récusant le primat de la conscience et du sujet (Merleau-Ponty, Foucault, Althusser, Deleuze). Parmi les histo-

riens aussi, surtout les antiquisants, les médiévistes et les spécialistes des sociétés non européennes, séduits tout autant par la méthode lévi-straussienne que par la tentation d'appréhender leurs objets respectifs avec le « regard éloigné » dont se prévaut l'ethnologue enquêtant chez un peuple exotique. Il est vrai que des historiens comme J.-P. Vernant menaient depuis longtemps des analyses tout à fait structurales et que son influence, combinée à celle de Dumézil et de Lévi-Strauss, contribua de façon décisive à une certaine « orientation structuraliste » des études sur l'antiquité. ■

Éléments biographiques

Claude Lévi-Strauss est né à Bruxelles le 28 novembre 1908 de parents français. Après des études secondaires et supérieures à Paris (licence de droit, agrégation de philosophie en 1931), il est nommé professeur de philosophie aux lycées de Mont-de-Marsan, puis de Laon (1932-1934). Membre de la mission universitaire française au Brésil (avec notamment Fernand Braudel et Pierre Deffontaines), il enseigne la sociologie et l'ethnologie de 1935 à 1938 à la toute jeune université de São Paulo et entreprend plusieurs expéditions ethnographiques dans le Mato Grosso puis en Amazonie avant de revenir en France à la veille de la guerre qu'il fait comme agent de liaison. Démobilisé après l'armistice et frappé par les lois antisémites de Vichy, Lévi-Strauss parvient à quitter la France pour les États-Unis où il enseigne à la *New School for Social Research* de New York. Engagé volontaire dans les Forces françaises libres, affecté à la mission scientifique française aux États-Unis, il fonde (avec Henri Focillon, Alexandre Koyré et Jacques Maritain, entre autres) l'École libre des hautes études de New York, dont il devient le secré-

taire général. Rappelé en France en 1944 par le ministère des Affaires étrangères, il retourne aux États-Unis en 1945 pour y occuper les fonctions de conseiller culturel près l'ambassade de France. De retour en France en 1948, il soutient sa thèse de doctorat d'État sur *Les Structures élémentaires de la parenté* (sa thèse complémentaire porte sur *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*) et se consacre désormais exclusivement à son travail scientifique : appelé par Lucien Febvre en 1948 à la toute nouvelle VI^e section de l'École pratique des hautes études (devenue École des hautes études en sciences sociales en 1975), il devient sous-directeur du musée de l'Homme en 1949 et est nommé la même année directeur d'études à la V^e section de l'École pratique des hautes études, chaire des Religions comparées des peuples sans écriture. Il est ensuite professeur au Collège de France dans la chaire d'Anthropologie sociale de 1959 à 1982, année où il prend sa retraite ; jusqu'à cette date, il y dirige le Laboratoire d'anthropologie sociale qu'il a fondé en 1960. Il entre à l'Académie française en 1973.



Illustration :
Ph. Descola et C. Lévi-Strauss,
Collège de France, juin 2000.



Claude Lévi-Strauss vu par Françoise Héritier

interview



► En arrivant au Collège de France au moment où Claude Lévi-Strauss en partait, vous avez pris en quelque sorte sa succession. Comment s'est déroulée cette succession ? Quels rapports aviez-vous avec lui ?

Il faut parler plutôt d'une succession intellectuelle, puisque d'une part, du point de vue institutionnel, les chaires du Collège de France n'ont pas de succession et que, d'autre part, lorsque j'ai été élue au Collège en 1981, Lévi-Strauss y était encore titulaire de la sienne.

L'enchaînement s'est bien passé, d'abord parce que, d'une certaine façon, Lévi-Strauss m'avait lui-même choisie : parmi les prétendant(e)s possibles, j'étais sans doute celle qui correspondait le mieux à ses préoccupations théoriques, notamment dans le domaine de la parenté, qui avait été son grand sujet de recherche. En outre, j'ai beaucoup de respect et d'admiration pour l'œuvre, et pour l'homme une grande affection et un attachement qui n'ont jamais varié depuis que je le connais.

Je ne veux pas dire pour autant que nous entretenions des rapports privilégiés ou une communication très étroite : Claude Lévi-Strauss est un personnage très peu familier, et même assez distant, austère – du moins est-ce l'image qu'il donne, et à laquelle il a correspondu de plus en plus en avançant en âge. Je sais qu'il appréciait certains de mes travaux, je ne suis pas sûre qu'il approuve de la même manière certains des plus récents, en particulier sur le rapport de genre et le rapport de sexe.

En effet, Lévi-Strauss savait qu'il existe une inégalité dans les rapports entre les sexes, et il l'analyse dans le rapport

frère/sœur, mais il n'en a pas fait un moteur essentiel des modèles qu'il a établis pour comprendre le fait social. Il a montré comment la création du social est issue de la nécessité pour les groupes humains de survivre, et pour cela de trouver des modes de coexistence pacifique à long terme, ce qui est la condition essentielle des accords d'échange matrimonial avec les autres groupes. La mise en œuvre de ces échanges a requis la prohibition de l'inceste, qui exige pour un homme de ne plus prendre ses épouses dans son propre groupe, mais d'échanger ses sœurs ou ses filles contre des femmes provenant d'autres groupes. Prohibition de l'inceste et exogamie subséquente induisent d'autres obligations. Il est nécessaire en particulier de stabiliser les échanges, ce qui impose l'union institutionnelle entre groupes – que nous appelons traditionnellement le mariage – et la répartition sexuelle des tâches entre les conjoints. Ces quatre éléments représentent le modèle lévi-straussien de la création du lien social. Pour Lévi-Strauss, cette répartition sexuelle des tâches, au sein du mariage qui lie des groupes, est la manière de consolider le rapport de dépendance entre un homme et une femme qui sont unis par ces liens du fait de la volonté de leur groupe. En les rendant dépendants l'un de l'autre, pour la matérialité de la vie domestique, par la répartition sexuelle des tâches, on rend durable de fait le mariage entre groupes, qui est la marque officielle de l'exogamie, laquelle découle de la prohibition de l'inceste et de l'absolue nécessité d'établir la paix.

Ce modèle a une grande vraisemblance au regard de la multiplicité des sociétés humaines. On lui a objecté cependant bien des choses : par exemple, que le mariage n'est pas une conséquence absolue de l'exogamie, que l'échange n'est peut-être pas la base du social, mais les exemples fournis à l'appui de ces critiques ne sont jamais suffisamment convaincants. Je pense

Françoise Héritier, professeur honoraire au Collège de France, a été titulaire de la chaire d'Étude comparée des sociétés africaines de 1982 à 1998.

Illustration :
F. Héritier et C. Lévi-Strauss,
Collège de France, 29 mars 2001,
lors de la leçon inaugurale de Ph. Descola.



à celui d'une tribu en Chine, dont Lévi-Strauss lui-même a montré, dans un numéro spécial de *L'Homme*⁽¹⁾ consacré aux questions de parenté, qu'elle représente simplement une des butées extrêmes d'un vecteur qui mène de la matrilinearité la plus extrême à la patrilinearité la plus extrême. Théoriquement, le mariage n'y existe pas et la paternité n'est pas reconnue. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'y a pas d'union stable entre un homme et une femme, ni même de paternité sensible et affichée entre un homme et des enfants. Sur la population en question, les Na, j'ai trouvé récemment une notation intéressante dans un ouvrage qu'on m'a envoyé. Ce n'est pas un ouvrage scientifique, mais l'autobiographie d'une chanteuse d'opéra originaire de cette ethnie Na. La narratrice relate son enfance et sa jeunesse dans cette société de femmes, où les hommes partaient faire du commerce et des voyages au long cours, et revenaient de temps en temps. Elle raconte sa joie de courir à la rencontre de « son père » lors de ses retours de voyage et le bonheur partagé des retrouvailles. Il est évident qu'elle savait parfaitement qui était son père même s'il n'y avait pas eu de cérémonie « officielle » au cours de laquelle une femme aurait été donnée en mariage à un homme et même s'il n'y avait pas de résidence commune permanente. Sa mère affichait les mêmes sentiments. Il s'agissait de liens moins formels, mais il y avait bien quelque chose qui correspondait au résultat de l'union entre un homme et une femme avec leur descendance.



Malgré cela, les explications de Lévi-Strauss sur la répartition sexuelle des tâches ne me paraissaient pas entièrement satisfaisantes. Il m'est apparu progressivement qu'il manquait à cette argumentation une pièce fondamentale. Si effectivement les groupes étaient obligés de s'entendre pour survivre et de contracter des alliances matrimoniales plutôt que de s'entretuer, et si cela s'est traduit partout par le fait que ce soient des hommes qui échangent des femmes et non pas l'inverse, c'est qu'il y avait déjà, dès le départ, une inégalité et un droit reconnu à ces pères et à ces frères de disposer du corps de leurs filles et de leurs sœurs. J'y vois le quatrième pilier des sociétés humaines – les trois autres étant, dans le schéma de Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste, l'exogamie et l'instauration d'une loi officielle qui lie entre eux des familles et des lignages, et la répartition sexuelle des tâches. Ce quatrième pilier est à l'origine de la répartition sexuelle des tâches et donne à la « valence différentielle des sexes »⁽²⁾ une importance beaucoup plus grande que celle que lui reconnaissait Lévi-Strauss. Pour ma part, je donne même à la valence différentielle des sexes le rôle décisif. Sur ce point, il est probable que nous aurions été en désaccord. Donc je ne m'interdis pas d'avoir un regard critique mais constructif sur l'œuvre de Lévi-Strauss. Je considère que son œuvre est essentielle, et je me suis appuyée sur elle pour mon propre travail. On peut débattre à l'infini sur le caractère structuraliste, positiviste ou humaniste de l'œuvre, mais on ne peut pas nier la fécondité de cette pensée.

► Cette différence de sensibilité aux questions liées à la différence des sexes est-elle due à un effet de génération ?

Certainement. Lévi-Strauss est un homme de son temps. D'une certaine manière, il considère que cette répartition des tâches est bonne, que dans la mesure où les femmes enfantent, il est normal qu'elles aient à s'occuper des enfants et du domestique, etc. Cela ne lui pose pas de problème. Ce n'est pas de l'aveuglement – s'il y a un homme qu'on ne peut pas suspecter d'aveuglement, c'est bien lui. C'est plutôt qu'il entérine une situation qu'il considère comme allant de soi. Sur ce point, il n'a pas été poussé intellectuellement à poursuivre l'analyse comme je l'ai fait. On peut dire que c'est parce que je suis une femme, mais je crois qu'il est plus raisonnable de penser que c'est parce que je suis d'une autre époque et sensible à des situations nouvellement perçues. En outre, j'avais besoin d'une cohérence globale : or je n'étais pas satisfaite de cette idée de la répartition sexuelle des tâches comme adjuvant nécessaire pour rendre les époux dépendants l'un de l'autre, obligeant ainsi les couples à rester ensemble et donc à ne pas mettre dans l'embarras les lignages qui avaient organisé l'union sur laquelle reposait la paix intertribale. Je suis donc allée voir un peu plus loin.

1. *Question de parenté*, *L'Homme*, n° 154-155, 2000.

2. Concept que j'ai mis sur le marché.



► Quel homme est Claude Lévi-Strauss ?

C'est un homme d'abord extrêmement courtois. Misanthrope en général, sans doute, et bienveillant dans ses rapports avec les gens, très sensible, malgré l'image d'homme froid et lointain qui lui est souvent attachée. Dans son ancien bureau du Collège de France, place Marcelin-Berthelot, il avait une manière très particulière d'accueillir ses visiteurs et de les conduire en les tenant par la main jusqu'à des fauteuils de cuir assez profonds et un peu défoncés dont on avait le plus grand mal à s'extraire. C'est aussi un homme qui garde toujours une certaine réserve. Au Laboratoire d'anthropologie sociale, il était plus facile de communiquer avec lui dans le cadre d'un séminaire que dans des conversations en tête à tête. Il préférait de beaucoup s'exprimer en public. Il attendait de ses chercheurs qu'ils viennent exposer leurs travaux à son séminaire. Là, il prenait le temps d'écouter et faisait ensuite une synthèse de ce qu'il avait entendu et posait des questions très pertinentes. Ses commentaires étaient toujours éclairants.

Mais c'est surtout un homme d'écrit. Lorsque vous lui écriviez du terrain, pour lui faire part d'un désarroi, d'une difficulté, d'une curiosité, il vous répondait toujours par des lettres manuscrites assez longues qui reprenaient la question posée ou l'éluadaient, mais de manière constructive. Je me souviens d'une lettre qu'il m'a écrite lors d'une de mes premières missions en Afrique, chez les Samo. Je lui disais mon étonnement d'avoir trouvé une société où chaque village était divisé en deux moitiés : moitié de la terre et moitié de la pluie. Lévi-Strauss avait théorisé les sociétés à moitiés, qu'on trouve surtout en Amérique latine, et je lui demandais s'il pensait qu'il pouvait s'agir du même type d'organisation. Il en doutait – à juste titre. Mais sa réponse contenait une remarque qui m'est restée en mémoire. Il disait en substance : « ma chère Françoise, ce qu'il convient de faire sur le terrain, ce n'est pas d'essayer de retrouver ce qu'on a pu vous apprendre ou ce que vous avez pu lire, mais il faut vous laisser porter par ce qui s'étale devant vos yeux ». Il faut d'abord observer, et interpréter ensuite. Il faut se laisser porter par le terrain. Ce n'étaient que quelques mots, et c'était fondamental. J'ai repris la remarque à mon compte et j'en ai fait bénéficier mes étudiants.

► C'est assez frappant pour quelqu'un dont on a dit qu'il n'était pas un grand homme de terrain. Il écrit, dans *De près et de loin*, qu'il en a fait plus que ce que pensent ses critiques, mais probablement moins qu'il aurait pu, simplement parce qu'il n'avait guère de goût pour cela et qu'il s'était trouvé davantage un homme de cabinet.

C'est la raison pour laquelle il s'est lancé dans des entreprises – *Les Structures élémentaires de la parenté* ou les *Mythologiques* – qui nécessitaient plutôt des travaux de bibliothèque. Cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas aimé les Indiens dont il a partagé la vie. Dans *Tristes tropiques*, en plus du désenchantement et du regard terrible et prémonitoire qu'il porte sur le monde contemporain, on trouve aussi quelque chose qui n'est ni de l'attendrissement, ni de la compassion, mais qui ressemble à une sorte de communion immédiate, d'empathie, avec ce qu'il y a d'essentiel dans l'espèce humaine. J'aime beaucoup un récit où il accompagne un petit groupe de Nambikwara en forêt. C'est la nuit, il fait froid, il pleut, ils sont nus. Ils se serrent frileusement autour d'un feu, avec pour seule protection un abri de branchages et de feuilles, et pour ces pauvres gens qui sont là, pelotonnés les uns contre les autres, il a une phrase merveilleuse où il dit que ce petit groupe incarne la forme la plus touchante qu'il ait jamais vue de la fragilité humaine et de l'affection qui peut unir les membres d'une société⁽³⁾.

« Dans la savane obscure, les feux de campement brillent. Autour du foyer, seule protection contre le froid qui descend, derrière le frêle paravent de palmes et de branchages hâtivement plantés dans le sol du côté d'où on redoute le vent ou la pluie ; auprès des hottes emplies des pauvres objets qui constituent toute une richesse terrestre ; couchés à même la terre qui s'étend alentour, hantée par d'autres bandes également hostiles et craintives, les époux, étroitement enlacés, se perçoivent comme étant l'un pour l'autre le soutien, le réconfort, l'unique secours contre les difficultés quotidiennes et la mélancolie rêveuse qui, de temps à autre, envahit l'âme nambikwara. Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens, se sent pris d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie ; écrasée, semble-t-il, contre le sol d'une terre hostile par quelque implacable cataclysme ; nue, grelottante auprès des feux vacillants. Il circule à tâtons parmi les broussailles, évitant de heurter une main, un bras, un torse, dont on devine les chauds reflets à la lueur des feux. Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine. »

C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 345.

Illustrations :

p. 10 : un abri précaire chez les Nambikwara,
© C. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, Plon, p. 122.
p. 11 : Visages peints de femmes Caduveo (détails),
© C. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, Plon, pp. 72-73.



3. Voir encadré.



► Il y a une grande pudeur dans son expression de l'amour de l'humanité ou plus justement des humains, qui est peut-être la face cachée de sa misanthropie.

La misanthropie a pour objet l'espèce humaine et surtout le côté destructeur de nos civilisations, elle ne vise pas les individus.

► On le ressent dans les photographies. Il a souvent saisi des moments de joie, de fraîcheur, de grâce qui sont touchants. On a l'impression qu'elles parlent immédiatement, bien que Lévi-Strauss pense qu'en réalité, chacun y met ce qu'il veut y voir. Il se méfie de l'usage qu'on fait de la photographie.

Il faut mentionner aussi son goût esthétique. Il y a quelques années est paru un ouvrage de photographies⁽⁴⁾ réalisées par Luiz de Castro Faria, un des accompagnateurs brésiliens de Lévi-Strauss lors de l'expédition de 1938 dans la Serra do Norte. Le livre présente, comme l'indique son titre, *Un autre regard*. En comparant les clichés, on a le sentiment que, photographiant la même scène, bien souvent Lévi-Strauss avait tendance à évacuer du champ – à la prise de vue ou en recadrant l'image publiée –, ce qui pouvait paraître laid, ce qui pouvait évoquer le monde contemporain et l'invasion, jusque dans la forêt amazonienne, des déchets du monde industriel. Ce n'est pas pour camoufler la réalité, qu'il connaissait parfaitement, mais probablement par souci esthétique. Il avait envie que ses photographies soient belles et rendent ainsi hommage à leurs sujets.

► Il s'est beaucoup intéressé à l'esthétique du corps, aux tatouages et aux peintures corporelles.

Il en fait l'inventaire, avec cet intérêt esthétique qui est toujours présent chez lui. *La Voie des masques* témoigne du même intérêt, bien qu'il s'agisse d'une analyse structurale. Lévi-Strauss est très sensible à la beauté des objets, il a un goût pour les décorations, pour les tatouages, les peintures, les masques, etc. Dans sa jeunesse, il aurait aimé, dit-il, faire de la mise en scène. Il a rapporté de ses missions des objets magnifiques que l'on peut voir au Musée du quai Branly. C'est une rencontre entre son goût personnel et la passion des Indiens pour l'esthétique – une esthétique baroque qui n'est pas la nôtre, qui se montre d'une recherche chatoyante, avec des coiffures et des manteaux de plumes, des sacs tressés, des peintures corporelles et beaucoup d'objets remarquables. Ce souci décoratif lui a paru primordial, plus essentiel peut-être que de savoir comment ils voyaient l'organisation et le fonctionnement du corps humain ou les dysfonctionnements de la maladie.

C'est aussi une manière de rendre hommage à ces peuples, d'obliger l'Occident à se rendre compte que ces gens qui vivent dans des univers dénués de toute technicité, que l'on tient pour arriérés, incultes, et même féroces et sanguinaires, ont en fait dans les usages corporels un raffinement qui n'a rien à envier à toutes nos parures.

► A-t-il réussi à modifier ce statut du sauvage que l'on considère avec curiosité et dédain ?

Il a réussi dans les cercles intellectuels. En dehors d'eux, je ne pense pas qu'il ait touché un public assez nombreux pour peser sur les représentations populaires de notre époque, où l'on continue largement à considérer que les peuples qui ont des usages différents de ceux de notre monde occidental moderne sont des sauvages. De ce point de vue, nous partageons tous ce constat d'échec relatif puisque nous n'arrivons pas à faire entendre, même à nos gouvernants, ces vérités simples : que ces gens sont des personnes humaines au fonctionnement intellectuel et affectif identique au nôtre, qui méritent le respect autant que l'homme « civilisé », avec ses costumes, postures, cigares et grosses voitures.

► On l'a parfois accusé d'antihumanisme. Une interview à la télévision suisse TSR⁽⁵⁾ donne un bon aperçu de l'ambivalence apparente qui a pu lui valoir ces critiques. Parlant de l'ethnologie, il déclare en substance : « Si ce n'était pas offenser la dignité de l'homme, je comparerais volontiers nos études dans ce domaine à celles du spécialiste des mollusques ou des coquillages. Dans le coquillage, il y a deux choses, un animal informe et gluant qui secrète un objet admirable par ses proportions mathématiques, sa dureté, sa stabilité, ses couleurs, et qui est la coquille elle-même. Les institutions humaines, les croyances, les rites sont bien plus fugaces que la coquille du mollusque, mais ils ont néanmoins une rigueur comparable. L'ethnologue, à la différence peut-être du psychologue ou du sociologue, s'intéresse moins à la limace et davantage au coquillage. » Ces propos pourraient prêter le flanc aux accusations d'antihumanisme, mais Lévi-Strauss ajoute aussitôt une définition de l'anthropologie qui en fait la continuation du grand élan de l'humanisme occidental, chargée de compléter le tableau de la totalité de l'expérience humaine dans l'espace et dans le temps. « C'est à la Renaissance, dit-il, que les hommes ont appris pour la première fois à réfléchir sur l'homme à partir de l'expérience de sociétés très différentes à la fois dans le temps et dans l'espace. Les seules sociétés connues furent d'abord celles de l'antiquité classique. Peu à peu l'horizon s'est élargi jusqu'à comprendre l'Inde, la Chine, et l'ethnographie ne fait que pousser jusqu'à son dernier stade cette intégration de la totalité de l'expérience humaine à la réflexion humaniste ». Lévi-Strauss relie l'ex-

4. Faria, Luiz de Castro, *Um Outro Olhar. Diário da expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro, Ouro Sobre Azul, 2001 (Édition anglaise : *Another Look. A Diary of the Serra do Norte Expedition*).

5. <http://mediaplayer.archives.tsr.ch/personnalite-levistrauss/2.wmv>

Il s'agit de l'émission *Personnalités de notre temps*, 1965 (réalisateur : Y. Butler). Claude Lévi-Strauss répond à H. Stierlin. © Archives TSR.



ploration du passé par l'histoire et l'exploration contemporaine de la diversité humaine par l'anthropologie en une entreprise humaniste commune⁶. D'un côté, donc, l'anthropologue-entomologiste, de l'autre l'humaniste : s'agit-il de deux attitudes contradictoires ?

Elles ne sont pas contradictoires. Lévi-Strauss a été très sensible à certaines critiques qu'il récuse en disant que la plupart de ceux qui le critiquent l'ont mal lu. Et il est vrai que dans une œuvre aussi riche, il est inévitable que les points de vue et les formulations évoluent, qu'il y ait des discordances entre les textes de jeunesse et de la maturité. On lui a reproché d'être abstrait, anti-humaniste, d'avoir une vision totalement décollée du réel et de ne garder que la structure des choses. On a retourné le structuralisme contre lui pour en faire une accusation. Il s'est défendu en expliquant qu'il s'agissait d'un instrument, une procédure pour mieux comprendre le monde. Il a utilisé des métaphores, comme celle du microscope. Il y a différentes méthodes, différents niveaux pour appréhender le réel. L'eau, par exemple : on peut la voir comme une goutte qui tombe d'un robinet. Mais si on la regarde au microscope, on peut descendre jusqu'au niveau de la structure moléculaire – c'est cela, le travail du scientifique. C'est toujours de l'eau, mais on ne la voit plus du tout de la même façon. La métaphore sert simplement à faire comprendre qu'il peut y avoir différents niveaux de regard.

De la même manière, le mollusque et son coquillage ont un rôle métaphorique. Le mollusque produit sa coquille et ce faisant, crée un objet fascinant par ses propriétés mathématiques et physiques. Dans une espèce donnée, on relève des constantes remarquables. Lévi-Strauss veut montrer que dans les sciences humaines, on peut aussi trouver des constantes – des lois ou des invariants – qui nous permettent de faire

« L'ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style ; elles forment des systèmes. Je suis persuadé que ces systèmes n'existent pas en nombre illimité, et que les sociétés humaines comme les individus – dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires – ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer. En faisant l'inventaire de toutes les coutumes observées, de toutes celles imaginées dans les mythes, celles aussi évoquées dans les jeux des enfants et des adultes, les rêves des individus sains ou malades et les conduites psychopathologiques, on parviendrait à dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques, où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles, et où nous n'aurions plus qu'à reconnaître celles que les sociétés ont effectivement adoptées. »

C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 205.

des comparaisons comme entre les coquilles de différents mollusques – escargot ou huître – et de mieux connaître les mécanismes de fabrication propres à ces mollusques qui se trouvent à l'intérieur de la coquille. Il veut montrer que la structure est déjà dans les choses apparemment informes et aléatoires de la diversité individuelle (toutes les huîtres sont semblables dans leur organisation corporelle mais aucune n'est semblable à une autre). Pour lui, l'ethnologie peut se comparer au travail de Mendeleïev : on peut comprendre la totalité des cultures humaines comme ayant une place précise dans un classement systématique, une sorte de tableau périodique des éléments culturels⁷. À long terme et avec beaucoup d'ambition, on peut espérer parvenir à comprendre les sociétés – les formes et structures de nos coquilles – et les classer dans un tableau progressif, à la manière de Mendeleïev ou de la physique actuelle dont la cohérence requiert l'existence du boson de Higgs, même si on ne l'a jamais observé.

L'entreprise est plausible à la condition d'admettre que certaines possibilités logiques n'ont jamais été réalisées et ne peuvent pas l'être (au moins dans l'état actuel de l'évolution de l'humanité, ce qui n'est pas préjuger de l'avenir), parce qu'elles contreviendraient à des contraintes fondamentales qui sont de l'ordre des paramètres conceptuels initiaux dont l'humanité s'est dotée. À mes yeux, la valence différentielle des sexes représente le paramètre central, structurant. Tout un ensemble de possibilités dans le domaine de la parenté, des terminologies, de la résidence, de la filiation et de l'alliance, de l'organisation sociale et du jeu du pouvoir, qui sont des formules logiquement possibles, sont néanmoins irréalisables à cet instant de notre histoire parce qu'elles impliqueraient une manière de supériorité du genre féminin sur le genre masculin, ce qui irait à l'encontre de la valence différentielle des sexes. Dans notre tableau de Mendeleïev, certaines cases resteraient donc vides, sans doute encore pour longtemps.



Illustration :
F. Héritier, 4 mai 2006.

6. Cf. également « Les trois humanismes » (1956), *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 319, et la conclusion de la leçon inaugurale au Collège de France (1960), *op. cit.*, p. 44 et pp. 56-57 du présent numéro.

7. Voir encadré.



La métaphore du mollusque et de la coquille secrétée ouvre sur une autre piste extrêmement féconde qui oblige à associer structuralisme et humanisme et non à les dissocier. Il apparaît en effet que le jeu individuel (de tel mollusque, de telle personne), pour évident qu'il soit, se coule dans les structures auxquelles il croit échapper.

► Sur la question du naturalisme et du rapport nature-culture, la pensée de Lévi-Strauss a varié au cours de son œuvre. Les débats sur ce point ont évolué notamment avec les apports de l'éthologie.

Oui. On ne voit plus vraiment la nécessité d'établir des lignes de rupture, de définir un point de césure. Pour Lévi-Strauss, c'était fondamental parce qu'il faisait de la prohibition de l'inceste ce point nodal où tout d'un coup, l'homme entre dans la culture par la nécessité du sens. Il a ressenti le besoin de justifier la distinction entre un avant et un après par ce passage obligé, ce seuil à franchir. Je crois qu'il s'est rendu compte lui-même qu'en réalité la frontière n'était pas aussi nettement marquée et je ne suis pas sûre qu'il tiendrait aujourd'hui le même discours qu'à l'époque où il écrivait *Les Structures élémentaires de la parenté*, c'est-à-dire avant-guerre. Pour ma part, ces questions ne sont pas au centre de mes préoccupations, mais j'ai tendance à penser qu'il n'y a pas entre nature et culture une barrière aussi nette, manifeste exclusivement dans la prohibition de l'inceste. Il s'agit peut-être plutôt d'une sorte de zone tampon, ou d'un passage assez sinueux et complexe. En outre, c'est probablement un passage progressif, dont il est difficile de retracer une chronologie précise.

L'éthologie nous montre de plus en plus de sociétés animales capables d'acquisition de techniques, d'apprentissage, de transmission aux générations suivantes, et même capables d'anticipation. Des affects qu'on croyait proprement humains peuvent être repérés dans des espèces animales, comme un certain sens de l'équité ou un calcul des bénéfices comparés de l'égoïsme et de l'altruisme. Tout cela fait vaciller la notion d'une frontière nette entre nature et culture.

Mais il est vrai qu'il y a un avant et un après. Avant, les gens vivaient en petites communautés où se nouaient des rapports sexuels, avec vraisemblablement un mâle dominant qui se réservait l'accès aux partenaires féminins avant d'être renversé par d'autres ou avant que se nouent à son insu des relations clandestines, etc. Cet avant, ce n'était pas du social lévi-straussien, ou plus exactement, c'était un autre type de social. Je pense que la valence différentielle des sexes était déjà présente, parce qu'elle est le produit d'une réflexion que font les humains des deux sexes, à partir de l'observation d'un certain nombre de caractéristiques biophysiques constantes qu'ils connaissent (la chaleur du corps, le sang qui se présente sous différentes formes, qui ne sort pas de la même manière du corps des femmes et du

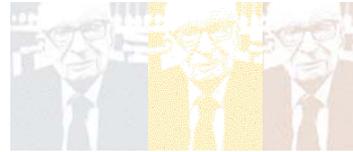
corps des hommes, le fait que ce sont toujours les femmes qui enfantent et qu'elles mettent au monde les enfants des deux sexes). Le questionnement sur la différence sexuée ne peut pas être daté avec précision. Cependant, la valence différentielle des sexes préexistait à, ou du moins coexistait avec, la prohibition de l'inceste. Ce sont d'autres nécessités que la création du lien social qui ont fait apparaître la prohibition de l'inceste, dont l'émergence a été facilitée par l'existence de la valence différentielle des sexes et par le fait que les humains se sont abstenus de se reproduire au sein de leur groupe et ont pris des conjointes dans d'autres groupes. Dès lors, le passage de la nature à la culture se dilue, tant dans ses manifestations et ses causes que dans le temps et dans l'espace et il est vain d'essayer de le situer.

► Pensez-vous que Lévi-Strauss avait l'impression de faire un voyage dans le temps en voyageant dans l'espace ?

Je ne pense pas qu'il ait voulu faire œuvre d'historien. Il fait un travail intemporel, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas du tout à dater. Comment aurions-nous la prétention de dater des faits qui sont des faits mentaux ? Nous faisons des hypothèses, vraisemblables, qui peuvent s'accommoder de la réalité que nous connaissons et du passé que nous découvrons, mais ce n'est rien de plus qu'un scénario. Lévi-Strauss dégage la logique d'une évolution qui prend place dans une histoire qu'il ne cherche pas à situer chronologiquement. Mais le regard esquivé sur le rapport entre les sexes l'a certainement induit à percevoir la prohibition de l'inceste comme un fait social isolé, qui semblait s'imposer comme le lieu du passage d'un statut d'obscurité quasiment animal au statut éclairé du social réglé par la loi. S'il s'était penché sur les autres aspects de cette réflexion des hommes sur leur univers biologique, sur leur corps etc., peut-être n'aurait-il pas postulé de cette façon qu'il y avait entre nature et culture une ligne de démarcation nette et due à une seule cause.

► Quelle est la place du corps chez Lévi-Strauss ?

Lévi-Strauss est un ethnologue d'une culture encyclopédique. Si dans les mythes apparaît un papillon, un lémurien, un animal ou une plante quelconques, il sait tout de ce que disent les Indiens sur ce papillon, cet animal, cette plante etc., mais il sait tout également de ce qu'en disent les botanistes et les zoologistes. Il est donc capable d'utiliser cette connaissance intime pour comprendre comment les Indiens ont pu, par un travail de réflexion sur les couleurs des papillons ou les capacités de la langue du tamanoir, etc., créer leur univers mythique. Il fait un lien entre la connaissance scientifique et ces connaissances locales rapportées par les ethnosciences qu'il connaît très bien, et qui portent sur des corps, végétaux ou animaux. Il s'intéresse aux corps surtout dans la mesure où il y a une représentation mentale des caractéristiques de ces corps, qui fait partie de l'uni-



vers des Indiens. Cette représentation mentale leur permet d'établir des catégories abstraites qui servent d'armature conceptuelle aux mythes. C'est un cheminement très complexe. Mais l'anthropologie du corps n'était pas en elle-même son objet, comme c'est devenu le mien dans mon enseignement.

► **Quelle importance Lévi-Strauss donne-t-il à la structure du cerveau ?**

On ne savait pas grand-chose du fonctionnement cérébral à l'époque où Lévi-Strauss écrivait ses grandes œuvres. C'était le début des ordinateurs et du modèle informatique du cerveau. Il a écrit que le cerveau humain procède comme un ordinateur, sur un mode d'encodage binaire, et considérait que cette structure fondamentale du fonctionnement du cerveau, qui nous était donnée en partage dès la naissance, influait sur la création de catégories dualistes. Il y voyait une capacité universellement partagée par toute l'humanité. Pour ma part, j'accorde ce rôle à l'observation par les humains de certaines caractéristiques naturelles comme le fait qu'il y a deux sexes seulement.

On pensait à l'époque que l'enfant naissait avec la totalité de son organisation synaptique. On sait maintenant que nous fabriquons des synapses toute notre vie, ce qui permet par exemple au cerveau de récupérer même après des lésions graves. On sait aussi que les apprentissages précoces permettent de créer des circuits qui se consolident par l'habitude. Il est donc légitime de penser que ces opinions courantes selon lesquelles, par exemple, les hommes seraient plus doués pour les mathématiques et les femmes pour la littérature dépendent beaucoup de l'apprentissage et de ses effets sur l'organisation du cerveau. Si les enfants partageaient le même type d'éducation, il est probable que ces inégalités s'estomperaient. L'enfance est en effet une période déterminante pour le développement cérébral. C'est une chose qu'on ignorait à l'époque où Lévi-Strauss s'est

référé à une organisation cérébrale constante et donnée dès la naissance.

► **Pour conclure, que vous inspire le destin singulier de cet homme qui a donné à l'anthropologie une dimension nouvelle ? Un jeune homme de formation classique, enseignant deux ans au lycée et qui brutalement se trouve projeté dans un monde inconnu qu'il s'est mis à explorer avec passion ?**

Lévi-Strauss a eu sa part des malheurs du siècle – la guerre, le départ forcé aux États-Unis, la persécution des Juifs, etc. C'est aussi un homme qui a eu une chance exceptionnelle et qui a su en tirer un parti exemplaire : il a eu la chance d'être formé pour un métier – il a été un très bon professeur – et il a saisi l'opportunité qui lui était offerte de partir au Brésil. En changeant radicalement de vie et de perspective tout en restant fidèle à sa vocation intellectuelle de départ très philosophique, il a su, non pas créer une discipline – elle existait avant lui – mais lui donner une solidité, une réalité, une vérité qu'elle n'avait pas avant lui, bien qu'il y ait eu de grands anthropologues en France et en Europe. Lévi-Strauss a réussi une vie intellectuelle magnifique et il a su théoriser une discipline et lui donner ses lettres de noblesse.

J'ai dit qu'il avait eu de la chance : il a eu de la chance et du courage. Avec sa belle intelligence, il a su construire, avec ces ingrédients, un destin exceptionnel. ■

Entretien réalisé par Marc Kirsch



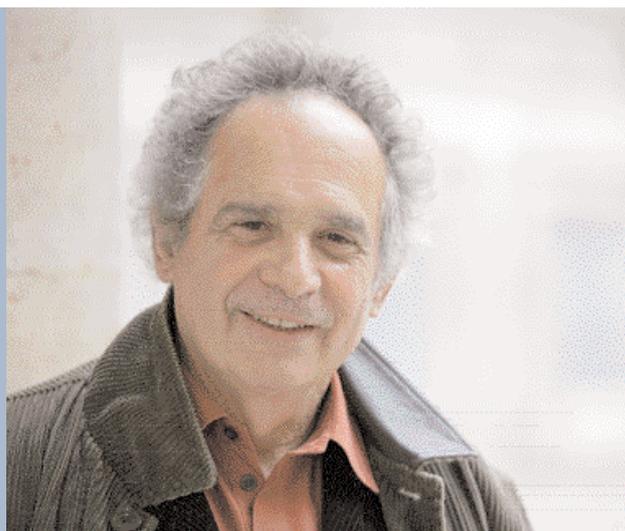
Illustration :

C. Lévi-Strauss et F. Héritier,
6 novembre 1991 (en arrière-plan, B. Frank).



Réflexions sur la réception de deux ouvrages de Claude Lévi-Strauss

par Maurice Bloch



Il existe un contraste frappant entre la réputation quasi-héroïque dont bénéficie en France Claude Lévi-Strauss chez les intellectuels et dans le grand public et le regard porté sur son œuvre par les anthropologues à l'étranger, surtout dans les pays de langue anglo-saxonne. Assurément ces derniers connaissent bien ses écrits et nombreux sont ceux qui leur accordent une immense importance. Pourtant, cette évidente reconnaissance intellectuelle va de pair avec un sentiment de gêne : on peine à assigner à l'œuvre de Lévi-Strauss une place bien définie dans le paysage théorique de l'anthropologie. Elle constituerait une sorte d'anomalie au regard de l'entreprise anthropologique ; elle serait isolée par rapport aux différents courants et écoles de la discipline. Au demeurant, cette incertitude qui a marqué et continue de marquer la réception de ses ouvrages à l'étranger se laisse aussi déceler, au moins en pointillé, dans la façon dont les anthropologues français, eux-mêmes, traitent de la pensée de Lévi-Strauss.

En quelques pages trop courtes, je voudrais montrer que cette incertitude, portant sur la nature de l'œuvre, et les inquiétudes qu'elle vient parfois à susciter d'un point de vue théorique ont une double origine. D'une part, elles tiennent au caractère profondément original de la pensée de Lévi-Strauss ; elle a creusé un sillon qui n'appartient qu'à elle, d'où sa difficulté à la classer. D'autre part, l'influence qu'a exercé la sémiologie sur sa pensée a contribué peut-être à faire méconnaître, précisément, l'originalité de sa contribution à l'anthropologie.

Il y a quelque chose de déconcertant, en tout cas pour moi, dans l'image qu'offrent de Lévi-Strauss la multitude d'articles de presse, de commentaires savants ou non, d'hommages qui lui sont rendus dans les médias et dans les enceintes académiques à l'occasion de son centenaire. Il y est célébré comme un homme de terrain,

une sorte d'explorateur, un pionnier des études consacrées aux populations indiennes d'Amérique du Sud, le premier avocat du devoir de respect envers les différentes cultures du monde, tout particulièrement celles qui ont longtemps été qualifiées d'être « primitives ». Dans le même temps, on l'admire pour avoir proposé une nouvelle théorie générale de l'homme, le structuralisme, qui aurait, dit-on, dominé et continuerait de dominer la science anthropologique. On fait aussi de Lévi-Strauss un précurseur de l'écologisme. Et son livre le plus célèbre, *Tristes tropiques*, est considéré comme un événement majeur en littérature mais aussi en philosophie. Tel est en bref le portrait esquissé de Lévi-Strauss.

Il est inévitable que cette représentation de l'œuvre de Lévi-Strauss soit bien différente de celle que s'en dressent les anthropologues, notamment étrangers. Nul parmi eux n'ignore qu'il n'a pas découvert les univers de culture amérindiens et que l'essentiel de sa carrière anthropologique ne s'est pas déroulé sur le terrain. Il n'est pas, heureusement, le premier à avoir cherché à comprendre et à expliquer la façon dont ces communautés d'hommes organisaient leur coexistence sociale et s'appliquaient à déchiffrer le monde en lieu et place de l'attitude ancienne consistant à déplorer leur retard par rapport à l'homme occidental. Lévi-Strauss n'est évidemment pas à leurs yeux d'anthropologues le seul expert en matière d'analyse des systèmes de parenté.

Maurice Bloch, anthropologue, professeur émérite à la *London School of Economics* de Londres, est actuellement *visiting professor* à la *New School for Social Research* de New York et professeur adjoint à l'Université libre d'Amsterdam. Il a été titulaire de la Chaire européenne au Collège de France pour l'année académique 2005-2006.



Tous savent bien aussi que le structuralisme n'est pas la seule théorie – à supposer qu'elle en soit bien une, ainsi qu'en doute Lévi-Strauss lui-même – disponible en anthropologie, comme ils savent que d'autres théories furent bien davantage en vogue au cours du demi-siècle précédent et que la méthode structurale fut assez peu utilisée par d'autres que lui, du moins sous la forme qu'il lui a assignée.

Si l'on veut comprendre le regard porté à l'étranger sur l'œuvre de Lévi-Strauss, il faut donc oublier le portrait que l'on trace de lui en France ; il faut également mettre de côté *Tristes tropiques*, ouvrage bien davantage lu dans les départements de langue française et de littérature que dans ceux d'anthropologie. En revanche, on gardera en mémoire le fait que, pour beaucoup d'anthropologues du XXI^e siècle dans de très nombreux pays – y compris ceux de langue anglo-saxonne, là où la discipline s'est principalement développée – l'œuvre de Lévi-Strauss constitue une source majeure d'inspiration. Source majeure d'inspiration mais aussi, j'y reviens, quelque peu énigmatique dans sa nature et ses ressorts.

Il y a des raisons évidentes, quoique superficielles eu égard aux enjeux de connaissance, à ce sentiment fréquemment éprouvé que l'on se trouve face à un corpus d'écrits guère conformes aux canons académiques. Ils sont marqués, en effet, par un ton éminemment personnel et une présentation quasiment unique en son genre, ne serait-ce que dans l'utilisation de gravures du XIX^e siècle en guise d'illustrations. Cette impression d'étrangeté, ressentie à l'étranger, a été certainement voulue par Lévi-Strauss. N'a-t-il pas cherché à présenter ses idées selon une modalité presque ludique, empruntée à bien des registres, évidente dans le choix des titres donnés à ses livres comme à ceux des chapitres qui s'y succèdent ? Ne se serait-il pas amusé à brouiller quelque peu les pistes du long itinéraire intellectuel le conduisant, à travers l'examen de ses matériaux, à des conclusions soudainement exposées ? Toujours est-il que le résultat est là : le lecteur se retrouve en état d'admiration face à des intuitions géniales dont il se demande comment elles ont bien pu être formées et d'où vient que lui-même y adhère sans bien avoir suivi le cheminement dont elles procèdent.

Comment expliquer finalement, et plus sérieusement, cette étrange combinaison d'admiration et parfois d'irritation, ressentie par les anthropologues étrangers ? Comment rendre compte, surtout, de ce sentiment d'incertitude qui les prend souvent face au statut à accorder à la contribution de Lévi-Strauss aux sciences de l'homme ? Il existe, à mon sens, un motif profond à cet embarras que les anthropologues rencontrent à l'instant de « placer » au plus juste l'œuvre de Lévi-Strauss. Elle se situe là même où, selon moi, se trouve ce qui,

dans cette œuvre, constitue sa contribution majeure à la science anthropologique. Pour le faire comprendre, je vais évoquer ce qu'il en fut de la réception à l'étranger de deux des ouvrages les plus importants de Lévi-Strauss. On verra pourquoi son œuvre, en général, reste difficile à situer dans l'histoire de l'anthropologie contemporaine.

Le premier livre qui attira l'attention des anthropologues anglophones – à l'exception d'un tout petit groupe d'initiés qui en avaient déjà pris connaissance – fut *Les Structures élémentaires de la parenté*, traduit en langue anglaise en 1969. L'anthropologie était alors divisée de l'intérieur en deux écoles de pensée très différentes. L'une était d'extraction américaine : l'anthropologie culturelle ; l'autre à dominance britannique : l'anthropologie sociale.

L'anthropologie culturelle se donnait pour mission de mettre en évidence le caractère fondamental des variations culturelles. Elle était, par conséquent, marquée par un fort relativisme culturel. Cette position théorique s'accompagnait d'un engagement quasi-moral, né d'une opposition résolue à l'évolutionnisme social et culturel dans lequel on discernait une certaine forme de racisme. Les anthropologues culturels se penchaient sur la diversité des langues et des croyances, sur les différences de valeurs entre les peuples, sur les différences d'ethos et, en général, de « représentations » du monde. Les anthropologues culturels traitaient donc de la culture et, pour eux, la culture était ce qui organisait le mental des hommes : ce qu'il y a dans la tête de chaque habitant d'une communauté humaine déterminée et qui n'est pas dans la tête de celui d'une autre communauté. En revanche, les anthropologues culturels n'éprouvaient guère d'intérêt pour les phénomènes d'organisation sociale tels qu'ils se donnent à voir dans les pratiques. Leurs prédécesseurs évolutionnistes y avaient attaché pour leur part une grande importance.

L'autre école de pensée était majoritairement britannique. L'anthropologie anglaise se disait inspirée par l'œuvre d'Emile Durkheim et concentrait son attention sur les modes d'organisation sociale propres aux diverses sociétés. C'est bien pourquoi elle se nommait elle-même « anthropologie sociale ». La société y était peu ou prou envisagée comme une machine en état de marche permanent en dépit du remplacement continu de ses « conducteurs », prenant le volant des mains de leurs prédécesseurs pour l'abandonner bientôt à leurs successeurs. Aussi, pour la plupart des anthropologues sociaux, les croyances et les valeurs n'étaient-elles guère plus que des épiphénomènes de la structure sociale. À vrai dire, ils ne se sentaient guère concernés par ce qu'il pouvait bien y avoir dans la tête des gens. En revanche, l'anthropologie sociale anglaise se targuait de son exper-



tise en matière de parenté : la parenté ne constitue-t-elle pas un élément clé de l'organisation sociale des sociétés sans État ? Les systèmes de parenté n'étaient donc pas, à leurs yeux, des systèmes culturels ou encore des systèmes de classification mais bien des systèmes de pratiques permettant à chaque entité sociale de fonctionner dans ses aspects politiques et économiques.

C'est dans ce contexte de division en deux camps que paraissent *Les Structures élémentaires de la parenté* : un livre cumulant les bizarreries, qu'on l'envisage du côté des anthropologues culturels ou de celui des anthropologues sociaux. L'ouvrage est inclassable pour les uns et pour les autres. En premier lieu, voici un anthropologue, Lévi-Strauss, qui se dit proche du véritable fondateur de l'anthropologie culturelle nord-américaine, Franz Boas, celui-là même dont toute l'œuvre exprime un refus catégorique de l'évolutionnisme social et des relents de racisme susceptibles de s'y attacher. Or, à l'évidence (pour les anthropologues culturels), *Les Structures élémentaires de la parenté* sont un ouvrage qui traite des sociétés et de l'évolution sociale. Il ne peut donc s'agir d'une contribution à l'anthropologie culturelle. En second lieu, il s'agit d'un livre censé porter sur les systèmes de parenté, comme en témoigne son titre. Voilà qui, maintenant, devrait en rattacher l'inspiration à celle prévalant en anthropologie sociale. N'est-ce pas d'ailleurs l'intitulé choisi par Lévi-Strauss pour sa chaire au Collège de France ? Or, constate-t-on, outre-Manche, l'ouvrage se consacre fort peu à tout ce que la parenté implique en matière d'organisation pratique des relations sociales au sein des sociétés passées en revue ; il s'attache bien davantage à une vieille thématique, celle constituée par l'examen des systèmes de classification impliqués dans les terminologies de parenté. En dernier lieu, si *Les Structures élémentaires de la parenté* abordent bien le chapitre de l'organisation sociale, l'ouvrage centre son attention sur le phénomène de l'échange en général, et plus particulièrement sur l'échange matrimonial, sujet fort peu abordé par les anthropologues sociaux – à l'exception de quelques anthropologues hollandais, fort peu connus en Angleterre – et il reste étonnamment silencieux sur l'organisation clanique, sujet de prédilection des études portant sur la parenté.

L'incertitude face au statut à accorder aux *Structures élémentaires de la parenté* était largement liée au constat qu'il ne s'agissait ni d'une contribution à l'anthropologie culturelle ni d'une contribution à l'anthropologie sociale. Chaque camp anthropologique lisait l'ouvrage avec les lunettes de sa tradition. À l'instant d'en interpréter le contenu, ce à quoi plusieurs anthropologues à l'étranger mais aussi en France, hier ou même plus récemment, s'employèrent, chaque tradition butait sur la démarche propre à l'ouvrage, une démarche inclassable

selon ses critères. Il fallait, en effet, admettre que Lévi-Strauss développe dans ce livre une approche totalement inédite dont il n'explique que partiellement les fondements, faute sans doute, à ce moment de son trajet anthropologique, d'en avoir complètement élaboré la formule. C'est plus tard que Lévi-Strauss en livra les ressorts.

Le contraste entre une anthropologie culturelle, tout entière dédiée à l'investigation des significations et des sentiments, et une anthropologie sociale, absorbée dans l'étude des modalités pratiques de l'organisation de la vie en société, reflète une opposition familière à la pensée de sens commun ; elle distingue entre travail pratique et travail intellectuel. Il y a ce qu'on fait et il y a ce qu'on pense. Cette dichotomie est présente sous une multitude de formes, y compris au sein de la pensée savante. La question que se posaient les lecteurs des *Structures élémentaires de la parenté*, celle de savoir à quel camp anthropologique affecter son auteur, était en somme de découvrir s'il y était question des pratiques ou bien du mental, des comportements ou bien des représentations. Or c'était précisément la question à ne pas se poser puisque l'originalité de l'ouvrage consiste à refuser la pertinence de l'opposition.

À lire ce livre en tant qu'il serait un ouvrage d'anthropologie sociale, il paraît consister en l'étude des conséquences entraînées par l'interdit de l'inceste. Ce dernier a pour effet la création de systèmes d'échanges matrimoniaux entre groupes sociaux et, par là, le développement de différentes formes de cohésion sociale. C'est bien ainsi qu'il fut lu par des anthropologues comme Edmund Leach. Ils en vinrent alors à déplorer que Lévi-Strauss n'ait pas pris en compte d'autres modalités d'échanges, d'autres systèmes de transactions. Du même coup, le livre de Lévi-Strauss fut considéré comme une contribution incomplète à l'anthropologie « économique » des alliances matrimoniales. Du reste, certaines anthropologues féministes furent choquées que les femmes y apparaissent comme des objets d'échange, une marchandise en quelque sorte.

À lire *Les Structures élémentaires de la parenté* en tant qu'il serait un ouvrage d'anthropologie culturelle, il paraît, à l'inverse, consister en l'étude des systèmes de classification des parents et des alliés. Ainsi démontrerait-il la maxime fondamentale de l'anthropologie nord-américaine, à savoir que chaque univers de société voit le monde à sa façon puisqu'il ne peut le percevoir qu'au travers du verre déformant de sa langue et de sa culture. Mais l'adoption de ce point de vue de lecteur se heurte, à l'évidence, à la place accordée par Lévi-Strauss à la discussion sur le fait de réciprocité. C'est bien un thème majeur de l'ouvrage. Au demeurant, ainsi que l'ont fait remarquer plusieurs anthropologues américains, il est



pour le moins singulier que Lévi-Strauss n'y fasse aucune mention des théories développées sur les classifications, notamment celles qui portent sur les termes de parenté et d'alliance, présentes sur la scène anthropologique à l'époque où fut publiée la traduction des *Structures élémentaires de la parenté*.

En fait, l'objectif de Lévi-Strauss était d'intégrer les deux approches. À ses yeux, l'évocation de groupes échangeant entre eux comme des pièces de machine agissent les unes sur les autres procède d'une erreur fondamentale : c'est au travers de l'acte d'échange que les groupes se forment en tant que groupes et se définissent en tant que tels. L'échange est performatif : il crée du fait même qu'il advient. La signification ne précède pas l'action, comme le présupposent les théories culturalistes propres à la tradition anthropologique américaine ; l'action ne précède pas la pensée, comme le sous-entend le point de vue adopté par l'anthropologie sociale anglaise. La signification et l'action s'engendrent mutuellement. Il est impossible de les séparer, en tout cas dans les sociétés sans écriture dont traite essentiellement Lévi-Strauss. C'est pour cette raison qu'il accorde une telle place au don qui est, par excellence, l'acte producteur de sens.

Cette unification du « pratique » et du « signifié », de l'action et de la pensée, est, à mon sens, la contribution théorique majeure des *Structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss ne l'explique que partiellement dans cet ouvrage. Sa formulation complète se trouve dans un second livre, *La Pensée sauvage*. Il sembla tout autant insolite et inclassable aux yeux des anthropologues de langue anglo-saxonne. De plus, il paraissait n'avoir rien à voir avec *Les Structures élémentaires de la parenté*. En revanche, si l'on admet que la visée fondamentale du premier est bien la démonstration de l'unité entre la signification et l'action, alors *La Pensée sauvage* se situe bien dans le prolongement direct des *Structures élémentaires de la parenté* : il en développe le thème, il en expose l'argument central, encore en pointillé dans l'ouvrage précédent.

Convenons que *La Pensée sauvage*, qui suscite encore plus l'admiration que *Les Structures élémentaires de la parenté*, procède d'une rédaction qui avait tout pour déplaire aux anthropologues anglais ou américains. Ceux-ci furent presque choqués par l'ambition du livre à une période où l'exercice théorique en anthropologie devenait peu à peu fort timide. Pouvait-on viser si haut ? Ensuite l'évocation de l'esprit ou encore de la pensée parut relever d'une démarche quasi-mystique, pour des raisons en partie liées à des problèmes de traduction. L'« esprit », qu'est-ce à dire ? Surtout *La Pensée sauvage* parut en traduction à une époque où les sciences cognitives n'étaient pas encore véritablement nées. Une certaine forme de behaviorisme pragmatique prévalait

alors. Enfin l'inclusion dans l'ouvrage d'un débat avec Jean-Paul Sartre, à propos de la *Critique de la raison dialectique*, fut regardée avec méfiance : ne fallait-il pas y voir la volonté d'engager un débat avec un large public intellectuel, une pratique que les anthropologues de langue anglaise, surtout en Grande-Bretagne, n'envisageaient qu'avec la plus extrême réticence ?

En dépit de ces traits, constituant autant d'obstacles à sa réception, *La Pensée sauvage* reçut un accueil où l'admiration, bien réelle, s'accompagna derechef d'un sentiment de gêne. Cette gêne était de même nature que celle éprouvée face aux *Structures élémentaires de la parenté*. Elle procédait des mêmes raisons. La pensée sauvage, qualifiée de science du concret, est présentée par Lévi-Strauss comme une science qui dépasse l'opposition entre le monde de la signification et celui de l'action, cette opposition qui était au cœur des deux traditions anthropologiques. Toutefois la thèse est ici parfaitement explicitée. Lévi-Strauss essaie de faire comprendre de bien des façons ce qu'est la science du concret. Il pose surtout, à ce sujet, une question qui aurait dû être posée par tout historien de l'humanité et qui mérite qu'on lui accorde l'attention qu'elle exige. Elle est, en effet, fondamentale.

Cette question est la suivante : comment expliquer que des inventions aussi déterminantes que la domestication des plantes et des animaux, basées sur une immense somme de connaissances, un savoir « scientifique » considérable sitôt que l'on y réfléchit, puissent avoir été l'œuvre d'hommes n'étant en rien des scientifiques au sens que nous donnons au terme aujourd'hui ? D'où émerge ce savoir ? Lévi-Strauss répond à cette question en proposant l'hypothèse d'une créativité quotidienne, utilisant le concret, le monde sensible – les plantes, les animaux, le corps humain, etc. – comme instrument de l'activité spéculative, comme support de l'aventure intellectuelle. Dans la pensée sauvage, la pensée se combine à l'action ; elle pense en expérimentant ; elle pense donc en agissant. Après tout, c'est ce que nous faisons tous dans la vie quotidienne ! Cette pensée sauvage ignore superbement l'idée moderne d'une séparation entre la vie pratique et le savoir, séparation qui a pour conséquence de dévaluer tout ce qui est mis en jeu par l'homme d'ici ou d'ailleurs dans son existence quotidienne. En définissant en ces termes la science du concret, Lévi-Strauss ouvrait un immense champ d'exploration à l'anthropologie. *La Pensée sauvage* le défriche à grands pas. Le livre nous indique la direction à suivre et le piège à éviter : celui qui consiste à mobiliser la dichotomie entre le domaine de la pratique et celui de l'exercice intellectuel, entre l'action et la pensée. On peut regretter qu'il n'ait pas fait davantage d'émules en anthropologie. La tâche était clairement identifiée ; il ne restait qu'à s'y atteler en mettant ses pas dans les pas de Lévi-Strauss.



Pourquoi Lévi-Strauss fut-il, au bout du compte, si peu suivi dans cette entreprise ? La principale raison en est, à mes yeux, que l'anthropologie d'aujourd'hui manque tout à fait de l'ambition qui a nourri le projet anthropologique de Lévi-Strauss. Mais il en est peut-être une autre qui se loge dans son œuvre elle-même. N'a-t-il pas contribué lui-même à ce que cette œuvre ne soit pas continuée par d'autres ?

Dès les années 1940, Lévi-Strauss fut influencé par les acquis de la linguistique structurale. Celle-ci acclimatait sur le sol américain des thèses de provenance européenne. Le bénéfice qu'a retiré Lévi-Strauss des méthodes de la linguistique structurale est évident ; il s'en est longuement expliqué. C'est à cette influence de la linguistique structurale que l'on peut attribuer le souci qui a constamment animé Lévi-Strauss de lier étroitement cognition et culture, en faisant appel au fonctionnement de l'esprit pour expliquer la manière dont les hommes déchiffrent le monde dans lequel ils agissent. À ce titre, l'originalité de son œuvre, à l'époque où il l'élabore, saute aux yeux. Malheureusement, la mise en avant par Lévi-Strauss lui-même de cette tradition linguistique risque de tromper sur la nature exacte de sa contribution à l'anthropologie et d'en amoindrir la portée. En effet, parmi les éléments considérés comme ayant participé à l'avènement de la linguistique structurale, et donc de l'anthropologie structurale, se trouve la référence à la sémiologie, à l'idée d'une science générale des signes appelée de ses vœux par Ferdinand de Saussure. Le projet de la sémiologie prend appui sur la relation exclusive entre un signifié, situé à l'extérieur du langage et donc dans le « vrai » monde, et un signifiant arbitraire. Sans doute la formulation de cette rela-

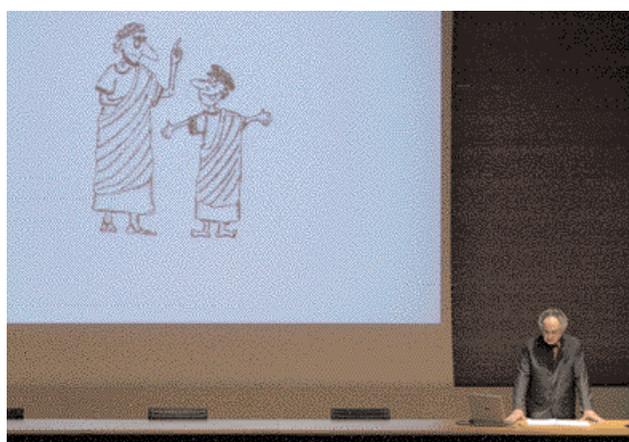
tion a-t-elle eu le mérite de dissiper certaines illusions entretenues par la linguistique du XIX^e siècle. Pourtant, l'importation de la formule sémiologique dans l'œuvre anthropologique de Lévi-Strauss entraîne le risque du malentendu. Le recours à l'opposition entre le signifiant et le signifié tend, en effet, à réintroduire ce que la définition de la science du concret était parvenue à évacuer : la séparation entre ce qui est de l'ordre de la signification et ce qui est de l'ordre de la pratique. Ici le signifié, là le signifiant. Ainsi la référence au projet sémiologique menace-t-elle d'estomper la contribution majeure de Lévi-Strauss à l'anthropologie.

Il convient, à mes yeux, d'établir une sorte de barrage entre les thèses de la sémiologie générale, dont Lévi-Strauss use parfois comme d'un pavillon, et celles qui sont les siennes propres et qui valent largement en dehors des premières. À une certaine époque, il pouvait paraître fructueux de céder à la tentation sémiologique et de participer à la formation d'une science générale des signes ; elle s'est révélée être une fausse route. Et ce n'est aucunement dans ces parages qu'il faut placer toute entière l'œuvre de Lévi-Strauss. La sémiologie en est un hôte indésirable dont la présence risque d'empêcher de voir où se situe son génie anthropologique et la direction qu'il a su assigner à cette science. ■

Illustrations :

M. Bloch pendant sa leçon inaugurale au Collège de France, 23 février 2006.

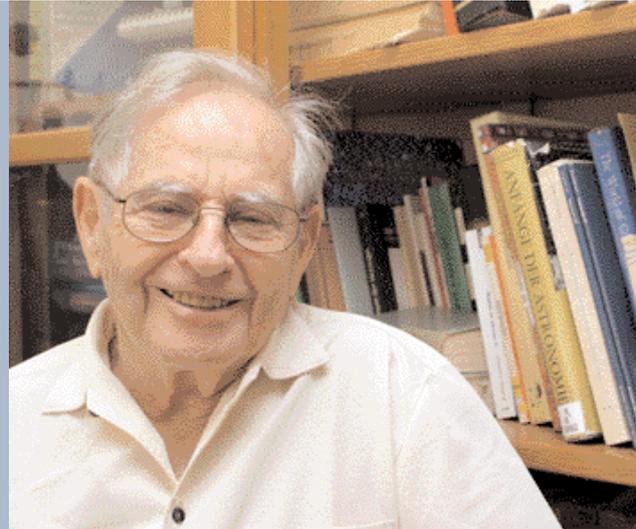
Ph. Descola et M. Bloch, 23 février 2006.





Le ciel étoilé de Claude Lévi-Strauss

par Jean-Claude Pecker



« Et, penchés à l'avant des blanches caravelles,
Ils regardaient monter dans un ciel ignoré,
Du fond de l'Océan des étoiles nouvelles. »
(José-Maria de Hérédia)

Comme les conquistadors de jadis, c'est par la mer que Claude Lévi-Strauss a découvert l'Amérique indienne. D'emblée (*Tristes tropiques*) le coucher de Soleil l'émerveille. Avant de connaître et d'aimer les Amérindiens, il s'enthousiasme pour la beauté du ciel, qui lui inspire des accents lyriques :

« Pendant ce temps, derrière les célestes récifs obstruant l'occident, le Soleil évoluait lentement : à chaque progrès de sa chute, quelqu'un de ses rayons crevait la masse opaque ou se frayait un passage [...] Avec l'obscurité, tout s'aplatit de nouveau comme un jouet japonais merveilleusement coloré. »

Le vénérable maître se reconnaîtrait-il aujourd'hui dans la vision édénique du jeune professeur ? Je n'en suis pas sûr. Son œil est devenu plus lucide, son sourire s'est accentué d'ironie. Mais dès ses premiers contacts avec les Indiens, l'omniprésence du ciel revient en force :

« Un homme n'est pas pour [les Bororo] un individu mais une personne ; il fait partie d'un univers sociologique : le village qui existe de toute éternité côte à côte avec un univers physique, lui-même composé d'autres êtres animés : corps célestes et phénomènes météorologiques [...] On devient « bari » (sorcier) à la suite d'une révélation dont le motif central est un pacte conclu avec certains membres d'une collectivité très complexe faite d'esprits [...] pour partie célestes (et contrôlant alors tous les phénomènes astronomiques et météorologiques) [...] Ces êtres sont responsables de la marche des astres... »

L'astre de feu.

On peut sans doute se livrer à une assignation des astres aux divers mythes des peuples amérindiens.

L'astre par excellence reste le Soleil, des milliards de fois plus brillant que tout le reste du ciel. D'une belle régularité, il se lève tous les matins et se couche tous les soirs. Pour les Indiens du bassin amazonien étudiés par Claude Lévi-Strauss, et qui ne vivent pas trop loin de l'équateur, la différence entre les longues journées d'été et les courtes journées d'hiver n'est pas très sensible, contrairement à ce qui se passe, par exemple pour les Indiens Inuits, beaucoup plus proches du pôle Nord.

Claude Lévi-Strauss, qui se préoccupe de l'apparition de la cuisine chez les Indiens, rencontre nécessairement le Soleil sur sa route. Comment se pourrait-il que le Soleil n'intervient pas dans des mythes nombreux ? Les hommes étant devenus trop nombreux sur Terre (mythe M3 Bororo), n'est-ce pas le Soleil en personne qui, cherchant comment réduire leur nombre, s'évertue à les noyer, et déclenche le récit mythique ? Dans une large mesure, le Soleil, que l'on voit, lui, tous les jours, est aussi source de civilisation. N'est-ce pas la chaleur du Soleil qui permet de faire sécher les viandes, pour les manger ? Pour cuire les aliments, l'homme imite le Soleil et invente le feu. « Entre le Soleil et l'humanité, la médiation du feu de cuisine permet d'éviter une disjonction ; il unit le Soleil et la Terre et préserve l'homme du monde pourri qui serait son lot si le Soleil disparaissait vraiment. »

La Lune est associée au Soleil, comme une sœur ou une épouse, ou une ennemie. Caractérisée par ses phases, elle

Jean-Claude Pecker, professeur honoraire au Collège de France, a été titulaire de la chaire d'Astrophysique théorique de 1964 à 1988.



permet la division du temps en mois. Ses phases mêmes sont un symbole de faiblesse, de corruption... mais aussi de renaissance. Or la Lune éclipe parfois le Soleil – un phénomène terrible qui déclenche souvent des réactions très émotionnelles. Claude Lévi-Strauss évoque les « charivaris » et les « vacarmes » auxquels se livrent en certaines circonstances les sociétés dites primitives. Les éclipses de Lune et de Soleil sont (furent !) l'occasion fréquente de « vacarmes ». Le but du vacarme serait « d'effrayer, pour le mettre en fuite, l'animal ou le monstre prêt à dévorer le corps céleste » – et cela fonctionne ! L'analogie entre le charivari et le vacarme est celle de la rupture d'un ordre établi : le charivari se dresse contre la rupture (d'ordre sociologique) des mariages non conformes aux bonnes règles, le bruit du vacarme contre la rupture d'un ordre cosmologique, l'éclipse. Claude Lévi-Strauss rapproche cette dualité de la dualité ciel-Terre déjà notée des mythes Gê. « Or selon tous les mythes, la découverte de la cuisine⁽¹⁾ a profondément affecté les conditions qui prévalaient jusqu'alors entre le ciel et la Terre. Avant de connaître le feu et la cuisson des aliments, les hommes étaient réduits à placer la viande sur une pierre pour l'exposer aux rayons du Soleil (attributs terrestre et céleste par excellence). Par le moyen de la viande, on attestait ainsi la proximité du ciel et de la Terre, du Soleil et de l'humanité. Un mythe le dit expressément : « Jadis les Tenetehara ne connaissaient pas le feu. Ils cuisaient leur viande à la chaleur du Soleil, qui, en ce temps-là, était plus proche de la Terre » ». Autre sujet de fureur notamment de la part des Sherenté : des sécheresses anormales, « dues à la colère du Soleil contre les hommes ». Ces périodes suscitaient un rituel d'abstinence (forcée ?), le « Grand Jeûne ». Comme la presque conjonction entre étoile et Soleil (lever ou coucher héliaque) donnaient à telle étoile un rôle annonciateur, elle assigne aussi à cette étoile le rôle de compagnon (momentané) du Soleil. Asaré (c'est-à-dire κ d'Orion), héros du mythe Sherenté M124 (sur lequel nous reviendrons), est devenu le « héraut » du Soleil, à l'issue d'un Grand Jeûne rituel.

À ce Soleil et à cette Lune dévoreuse de Soleil, il faut une origine. Curieusement, Claude Lévi-Strauss est obligé de la chercher chez les Eskimos du détroit de Bering (mythe M165). Une sœur cherche à échapper à l'amour de son frère ; réfugiée au ciel, c'est la Lune ; il l'y poursuit, et c'est le Soleil. Dans une autre version eskimo (M168), le mythe s'inverse : la sœur poursuivie prive son frère de nourriture en place de quoi elle lui offre son sein coupé. « Le garçon refuse. La femme monte au ciel et devient le Soleil ; lui se change en Lune et la poursuit sans jamais pouvoir la rejoindre ; privé de nourriture il s'évanouit petit à petit sous l'effet de la faim jusqu'à ce qu'on ne

puisse plus le voir ». On peut s'interroger sur la pénurie de références à un mythe amérindien : dans ceux-ci, ce sont les mythes d'origine du feu qui répondent plus ou moins à la question posée.

Les astres errants du ciel de nuit.

Peu de planètes, cinq seulement, sont visibles à l'œil nu. Mais Mercure, trop proche du Soleil, est rarement observable, et Saturne, qui en est trop loin, n'est guère brillant. Restent, pour nourrir les mythes, Vénus, Mars et Jupiter, très brillants, plus brillants même (en moyenne et en ordre de grandeur) que les étoiles les plus brillantes. Ces planètes ne semblent jamais proches des mêmes étoiles, et leurs mouvements apparents sur fond de ciel ne semblent en rien associés au mouvement apparent du Soleil, et ne servent à marquer aucun événement annuellement récurrent. Ces astres si brillants ne peuvent pourtant échapper à l'intérêt des Indiens. Vénus, Mars, et Jupiter, ont évidemment un rôle important et interviennent cependant, comme des divinités célestes, témoins, ou messagers. Au cours du « Grand Jeûne », cérémonie de mortification des Sherenté, on dresse un grand mât, appelé « route du ciel ». Au cours des cérémonies, « une distribution d'eau est faite aux hommes assemblés autour de ce mât, par trois officiants qui représentent respectivement Vénus, Jupiter et Mars. Les deux premiers offrent de l'eau claire. Mais les hommes refusent à Mars l'eau trouble qu'il offre ... ». J'aurais tendance à interpréter ce rite à la lumière de l'évidente couleur rouge de Mars...

Selon le mythe Karaja M110, le héros (ou héroïne) Étoile, semble être identifiable à Jupiter ; le mythe lui attribue l'origine des plantes cultivées, sans doute à la suite d'une extrapolation excessive du rôle de cette planète dans le retour des pluies, qui ne saurait cependant lui être associé, du point de vue de l'astronome.

Bêtes, étoiles, et héros.

Deux mille étoiles au ciel des Indiens, des dieux, des bêtes, des plantes, des héros... Claude Lévi-Strauss se meut avec agilité dans ce considérable muséum, dans cet Olympe amazonien.

Le mythe Bororo M34 propose une origine aux étoiles ; les femmes d'un village sont punies de leur mauvais cœur par la transformation des enfants en étoiles : « ce sont leurs yeux que l'on voit briller ». Le mythe M28 des Indiens Warrau (de Guyane) va un peu plus loin, et se rapporte à des astérismes précis. Le héros, après avoir tué sa belle-mère, la méchante ogresse, est poursuivi par

1. qui est le centre de gravité de l'ouvrage au titre si significatif : *Le Cru et le cuit*.



sa belle-sœur ; il se réfugie sur un arbre élevé avec sa femme. Mais pas assez vite : « sa belle-sœur lui coupe une jambe ; le membre s'anime, devient la Mère des oiseaux. On voit toujours, dans le ciel nocturne, la femme du héros (les Pléiades), plus bas celui-ci (les Hyades), et plus bas encore, la jambe coupée (le boudrier d'Orion) ». Ces astérismes sont en effet, proches de l'équateur ou de l'écliptique, particulièrement reconnaissables à l'œil nu. Ils ont dans les mythes amérindiens une importance particulière.

Revenons aux études de Claude Lévi-Strauss sur les Bororos. Dans *Le Cru et le cuit*, Claude Lévi-Strauss analyse les relations triangulaires hommes-Terre-ciel, avec un grand souci de la justesse des considérations astronomiques. Dès l'étude du « mythe de référence » bororo M1, qui sert à Claude Lévi-Strauss de fil d'Ariane dans le labyrinthe des mythes amérindiens, mythe dit du « dénicheur d'oiseaux », le ciel est discrètement présent. Le nom même du héros, Geriguiguiatugo, ne signifie-t-il pas parfois « constellation du Corbeau » ? Et n'est-ce pas une conclusion obligatoire que d'associer en un dialogue conceptuel la mère, le père, les fils, la grand-mère, au ciel aux eaux, à la Terre ? Le fils est tantôt (M2) le ciel (et le père est alors la Terre), tantôt (M5) la Terre (et la mère, est alors l'eau). « Une conception démesurée des rapports familiaux entraîne la disjonction d'éléments fermement liés. La conjonction se rétablit grâce à l'introduction d'un tiers intermédiaire, dont le mythe se propose de retracer l'origine : l'eau (entre ciel et Terre), les parures corporelles (entre nature et culture), les rites funéraires (entre les vivants et les morts), les maladies (entre la vie et la mort). » Les mythes bien sûr décrivent ces rapports. Ils tentent aussi de fournir des réponses. Pourquoi le feu ? Pourquoi les cochons sauvages ? Pourquoi les étoiles ? Pourquoi le tabac ? Pourquoi les jaguars ?... Pourquoi les femmes ? Pourquoi ? Ou plutôt comment ? Tous ces mythes s'entrelacent, s'enchevêtrent. Les histoires racontées restent très humaines, reflets des passions, et des interrogations de la vie de tous les jours. Mais par le moyen d'un grand arbre, les protagonistes montent souvent au ciel, qui certes appartient à l'environnement commun, mais qui domine de sa puissance et de ses humeurs les aléas de l'existence des hommes et des femmes.

Ouvrant vers les rites agricoles, nombreux sont les mythes évoquant l'eau de pluie, pluies orageuses, ou « pluies douces », étudiés dans le chapitre « L'astronomie bien tempérée » du livre *Le cru et le cuit*. L'interprétation des mythes doit donc passer par une connaissance précise du régime des pluies, qui diffère d'une région de l'Amérique australe à une autre, d'une population à une autre. Cela, Claude Lévi-Strauss le sait bien, et il nous offre une carte particulièrement

éclairante, montrant continuité et différences entre les régimes des pluies ici et là, ce qui explique la transformation des mythes. Le mythe Sherenté M124 (10° de latitude australe), auquel Claude Lévi-Strauss accorde une grande importance, narre l'histoire du héros Asaré. Ses sept frères, coupables d'avoir violé leur mère, s'enfuient et se baignent dans le jaillissement d'un océan dont ils ont déclenché l'émergence... « Encore aujourd'hui, vers la fin de la saison des pluies, on entend du côté de l'ouest le bruit qu'ils font en s'ébattant dans l'eau. Peu après, on les voit apparaître dans le ciel, tout propres et rénovés, sous l'apparence des sept Pléiades. » Asaré lui-même, selon certaines interprétations, serait, nous l'avons déjà signalé, l'étoile κ d'Orion (Salph, le « genou droit » du chasseur céleste). Le coucher (ouest) des Pléiades se voit donc ici associé à la saison des pluies... Selon Claude Lévi-Strauss, qui associe le mythe M1 et le mythe M124, M1 évoque l'arrivée de la saison des pluies (le héros est identifié à la constellation du Corbeau), et M124 son début (le héros étant identifié à κ d'Orion) ; on notera que le Corbeau et Orion sont séparés de plus de 100°... À propos de ces constellations, Claude Lévi-Strauss se pose le problème des relations, à coup sûr indirectes mais « plausibles », entre les mythes du nouveau Monde, et ceux de l'Ancien Monde, qui a nommé le Corbeau ou Orion...

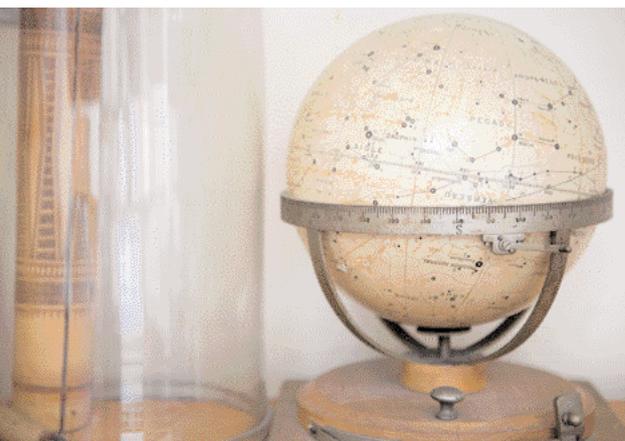
« Les Grecs et les Latins associaient Orion à la mauvaise saison pour des raisons empiriques. Il suffit de postuler, premièrement, que dans leur hémisphère, les Bororo suivaient une démarche comparable en associant le Corbeau à la saison des pluies, et deuxièmement qu'Orion et le Corbeau dominent le ciel austral pendant des périodes différentes, pour qu'il en résulte que, si deux mythes s'opposent entre eux aussi systématiquement que M1 et M124 tout en recourant au même lexique, et si l'un concerne l'origine de l'eau céleste et l'autre celle de l'eau chtonienne, enfin, si l'un de ces mythes renvoie à la constellation du Corbeau, alors l'autre renverra nécessairement à celle d'Orion, sous la seule condition qu'une opposition entre les deux constellations soit effectivement conçue par la pensée indigène. »

Nous reviendrons sur le problème posé par les rôles respectifs du Corbeau et d'Orion. Il n'en reste pas moins que les identifications des constellations évoquées dans les mythes amérindiens sont souvent sujettes à caution, et Claude Lévi-Strauss s'en explique longuement, en évoquant les mythes plus clairs de Polynésie. La signification précise des noms attribués aux constellations par les Amérindiens est un aspect fascinant de ces études.

Dans les mythes que nous venons d'évoquer, le lever des Pléiades est associé à la saison des pluies. Plus précisément, il y est question du « lever héliaque », lorsque l'on



commence à voir cet astérisme dans le ciel, après des mois où l'on ne le voyait pas, trop proche du Soleil, déjà levé. Or les rites de chasse, de pêche, de culture surtout, sont liés fortement aux conditions climatologiques, liées elles-mêmes à la succession des saisons, marquée par les aspects successifs, et régulièrement récurrents, du ciel des étoiles. Les Bororo, à 15° environ de latitude australe, sous le tropique du Capricorne, y sont sensibilisés. Leurs mythes reflètent cette sensibilité séculaire.



Les compagnons du Soleil.

Soleil et telle étoile ne sont compagnons que pendant une très courte période dans l'année, toujours la même pour un astre donné, celle du « lever héliaque » ou du « coucher héliaque » de l'astre. Ce compagnonnage peut donc marquer des événements importants dans la vie des hommes et de la nature. Ce sont les étoiles, et singulièrement celles qui sont proches de l'équateur et de l'écliptique qui ont ce rôle. D'où l'importance dans les mythes amérindiens des constellations du Corbeau, d'Orion, du Taureau (et de ses deux astérismes, Pléiades et Hyades, – des amas d'étoiles). On pourrait s'en étonner a priori puisque, contrairement aux habitants des contrées de latitude élevée, les Inuits par exemple, ceux des régions tropicales et équatoriales voient assez peu les saisons se marquer dans le ciel comme sur la Terre. Pour eux, point d'étoile circumpolaire ; presque toutes les étoiles sont visibles pendant six mois environ presque toutes les nuits, pourvu simplement que le ciel soit assez clair, sans brume ni nuage. Mais nous devons nous rappeler que si les Warrau de Guyane par exemple sont en effet sous l'équateur, les Bororos, eux, qui fournissent à Claude Lévi-Strauss ses principaux mythes, tout comme les Indiens de culture Gê, sont nettement plus au Sud, sous le tropique du Capricorne. Pour eux les saisons astronomiques sont évidentes, tout comme leurs manifestations météorologiques.

Petite digression astronomique. Mais justement, cette durée approximative de six mois, évoquée ci-dessus, est

remarquable. Au voisinage de l'équateur, toutes les étoiles sont visibles la nuit pendant six mois, invisibles le jour pendant six mois, ce qui n'est pas le cas aux latitudes moyennes ou élevées. Mais toutes sont visibles en une saison ou bien une autre (sauf celles qui sont trop proches des pôles célestes). La Terre fait chaque année un tour autour du Soleil : en apparence ; de jour en jour, le Soleil se déplace donc par rapport au ciel des étoiles fixes... En une année, le Soleil traverse successivement toutes les constellations du Zodiaque. Un jour donné, une étoile donnée se lève en même temps que le Soleil ; le lendemain, elle se lèvera quelques minutes avant lui (exactement 3 minutes 55, 9 018 secondes – 365 fois cette durée, c'est précisément... un jour), et le jour suivant encore un peu plus tôt... : on la verra pendant six mois, dans le ciel nocturne. Le jour où son lever a lieu en même temps que celui du Soleil (une fois par an) est le jour de son « lever héliaque » ; de même peut-on définir le « coucher héliaque » d'une étoile. Le jour de l'équinoxe (de printemps ou d'automne) est celui où sur toute la Terre, la durée de la nuit et celle du jour sont égales l'une à l'autre. À ce moment-là, le Soleil se trouve en face d'une portion bien déterminée du ciel stellaire zodiacal, très précisément du « point gamma γ » (printemps) ou du « point gamma prime γ' » (automne). Le point γ entre actuellement dans la constellation du Verseau (symbole ♒ ; dans l'Antiquité, le point γ était dans la constellation du Bélier (dont le symbole, connu des astrologues, est précisément γ).

La présence du ciel dans les préoccupations quotidiennes des Indiens s'affirme donc évidemment dans les rites agricoles.

Quand les équinoxes précèdent.

Les mythes ont une histoire. Ils se sont formés comme par une sorte de cristallisation, il y a des siècles, des millénaires peut-être. Or, d'une année à l'autre, le jour du lever héliaque de telle ou telle étoile est peu à peu modifié, dans une évolution très lente mais constante et régulière. On ne le reverra revenir le même jour qu'après vingt-six mille ans ! Peut-on mieux comprendre les mythes en tenant compte de ce fait ? Il faut bien évidemment prendre en considération le phénomène de la « précession des équinoxes ». Claude Lévi-Strauss en fut vite conscient, lui qui souhaitait trouver une rationalité commune, on l'a vu, entre les mythes grecs et les mythes Indiens d'Amazonie.

Ce sont ces considérations qui entraînèrent mes premières rencontres avec Claude Lévi-Strauss, après mon élection (1963) au Collège de France. J'étais soucieux alors des critiques qu'il pourrait faire de mon livre *Le Ciel*, ou plutôt du chapitre de ce livre consacré aux aspects mythiques des références aux astres chez les



civilisations primitives. De son côté, il m'interrogea sur certains aspects de ses recherches (il achevait alors *Le Cru et le cuit*), car il lui semblait naturel, on a vu pourquoi, que l'astronome eût son mot à dire sur les connotations astronomiques de certains mythes, et rites agricoles.

Seconde digression astronomique. Notre première digression dérivait du fait que la Terre est animée de deux mouvements principaux, qui entraînent les deux mouvements apparents principaux du ciel. Ce sont sa *rotation* (autour de l'axe des pôles célestes – en un jour), et sa *révolution* (autour du Soleil, dans le plan de l'écliptique – c'est la définition même de ce plan –, en un an). Ces deux mouvements apparents du ciel s'effectuent autour de deux axes différents, celui des pôles de l'équateur, et celui des pôles de l'écliptique, situés sur un axe perpendiculaire à l'écliptique, et passant par le centre de la Terre.

Il y a plus de deux millénaires, Hipparque (le plus novateur des astronomes de l'Antiquité gréco-romaine, au second siècle avant notre ère) qui connaissait les deux mouvements principaux, découvrit un troisième phénomène, qui résulte de la rotation de l'axe de l'écliptique autour de l'axe des pôles de l'équateur (ou vice-versa !), en 26 000 ans : c'est la *précession des équinoxes*. Les points de l'équateur qui se trouvent dans le plan de l'écliptique (déjà définis dans la première digression) sont les « points γ et γ' » (*points équinoxiaux*, ou *équinoxes* ; le point γ est aussi appelé « point vernal ») ; ils se déplacent par rapport aux constellations du Zodiaque.

La *rotation* de la Terre a pour conséquence la succession des jours et des nuits. La *révolution* de la Terre a pour conséquence (en raison de l'inclinaison de l'axe de la Terre sur le plan de l'écliptique) la succession des saisons. Quelle est donc la conséquence majeure, pour l'habitant de la Terre, de la *précession des équinoxes* ? Le point γ se déplace par rapport aux constellations, et évidemment, les constellations par rapport au point γ ; de même, le lever héliaque et le coucher héliaque de tout astre se déplacent dans le temps, un tour du ciel en 26 000 ans. Savoir que pour tel observateur, le lever héliaque de tel astre avait lieu à telle date de l'année, doit nous permettre de savoir si cet observateur est notre contemporain, ou s'il vivait il y a un, deux, trois, ..., siècles, voire un, deux, trois, ..., millénaires.

L'observation du ciel de nuit, la visibilité de telles ou telles étoiles, permettent en effet de bien situer dans l'année les phénomènes saisonniers, donc de régler la vie agricole. Revenons donc au problème posé par le Corbeau et Orion. Selon Claude Lévi-Strauss, il résulte de calculs menés en tenant compte de la précession des équinoxes :

« 1°, que, vers 1000 av J.-C., le lever vespéral d'Orion cessait d'être observé vers la fin du mois d'octobre, période coïncidant avec le début des frimas (ensuite, Orion était déjà levé quand les étoiles devenaient visibles après le crépuscule), 2°, qu'à cette époque, où Orion possédait sa pleine signification météorologique, il était sensiblement en opposition de phase avec le Corbeau, tel qu'on peut l'observer aujourd'hui ; ce qui qualifierait bien cette dernière constellation pour remplir de nos jours dans l'hémisphère sud – mais par son lever matinal – le rôle jadis dévolu à Orion dans l'hémisphère nord ».

En laissant à Claude Lévi-Strauss la responsabilité de ce raisonnement, nous constatons non seulement son intérêt pour les subtilités des mouvements apparents des astres, mais sa maîtrise des concepts astronomiques.

Nous n'avons ici offert qu'une vision très limitée de l'univers astronomique de Claude Lévi-Strauss. Sa considérable érudition, y compris dans un domaine aussi spécialisé que l'astronomie, lui a permis d'accomplir une œuvre profonde et subtile, admirée et respectée de tous. En ce qui me concerne, je garde de nos entretiens un souvenir admiratif, amical et très ému. ■

Illustrations :

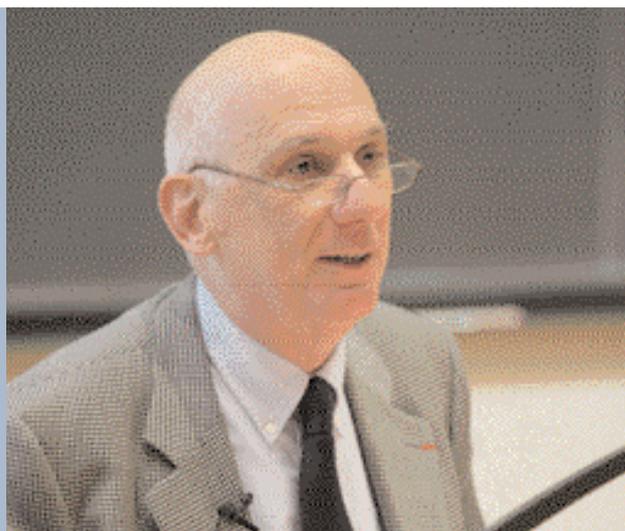
p. 24 : Globe céleste se trouvant dans le bureau de C. Lévi-Strauss au Collège de France.
p. 25 : J.-C. Pecker, Collège de France, octobre 2005.





Bricoler à la bonne distance

par Michel Zink



Chacun a en mémoire le chapitre intitulé « La science du concret » qui sert d'introduction à *La Pensée sauvage*. L'entrée en matière *in medias res*, appuyée sur une telle accumulation d'exemples qu'elle fait l'effet d'une préparation d'artillerie, établit d'abord que la richesse et la précision stupéfiantes du vocabulaire dont disposent beaucoup de peuples dits primitifs pour désigner la flore et la faune démentent le préjugé selon lequel l'absence de mots désignant certaines catégories générales serait le signe d'une absence de pensée abstraite ; ensuite, que ces connaissances si étendues et si attentives ne se limitent nullement au champ de l'utilitaire, mais révèlent un effort de compréhension du monde.

Alors commence le morceau de résistance du chapitre, destiné à montrer que la pensée mythique, dans le cadre de laquelle s'inscrit cet effort, est au regard de la pensée scientifique dans la situation du bricoleur au regard de l'ingénieur. Le bricoleur doit « s'arranger avec les moyens du bord » (p. 31), pratiquer le remploi, détourner de leur usage premier les matériaux, les emplois qui sont à sa disposition. L'ingénieur conçoit et construit les éléments de son œuvre en fonction d'un plan et d'une visée préalablement définis. Il est du côté de l'*ouverture*, le bricoleur du côté de la *réorganisation* :

« L'ingénieur cherche toujours à s'ouvrir un passage et à se situer *au-delà*, tandis que le bricoleur, de gré ou de force, demeure *en deçà*, ce qui est une autre façon de dire que le premier opère au moyen de concepts, le second au moyen de signes. [...] Une des façons... dont le signe s'oppose au concept tient à ce que le second se veut intégralement transparent à la réalité, tandis que le premier accepte, et même exige, qu'une certaine épaisseur d'humanité soit incorporée à cette réalité. » (pp. 33-34)

La pensée mythique, comparée au bricoleur, « se situe toujours à mi-chemin entre des percepts et des concepts.

[...] Or un lien existe entre l'image et le concept : c'est le signe » (pp. 31-32). La pensée mythique, fondée sur des images dont elle fait des signes, opère par circulation dans un univers où « les signifiés se changent en signifiants et inversement » (p. 35) : c'est ainsi qu'elle bricole la réorganisation de cet univers, sans chercher à briser le cadre de l'*en deçà*.

Voilà subjugué le lecteur paresseux, qui n'est pas ethnologue et qui plus loin ne suivra peut-être pas l'auteur dans tout le minutieux détail des structures de la pensée sauvage. Le voilà subjugué, car ce bricolage, il le connaît bien, il l'a reconnu sans hésitation dans cette description si pénétrante et si précise. C'est ce que lui, ignorant de la pensée des peuples sans écriture, il appelle l'art.

Et la preuve qu'il ne se trompe pas, c'est que le chapitre se poursuit en effet par un très long développement consacré au problème de l'art, à partir de l'analyse d'un tableau de François Clouet. Claude Lévi-Strauss a toujours su parler de peinture mieux que personne, jusqu'au prodigieux essai « En regardant Poussin » qui ouvre *Regarder écouter lire*, trente ans après *La Pensée sauvage*. Rien d'étonnant à ce que notre lecteur paresseux, bien que paresseux, le suive d'enthousiasme.

À la réflexion, cependant, un doute lui vient, qui le fait rentrer tout confus en lui-même. Ce n'était pas cela qu'il avait en tête. Les observations sur la tendance de Clouet à pratiquer le *modèle réduit*, les réflexions vertigineuses, à propos d'un portrait de femme de ce peintre, sur la dentelle de la collerette l'entraînent vers des hauteurs auxquelles il ne songeait pas à élever son regard. C'est

Michel Zink, professeur au Collège de France, titulaire de la chaire de Littératures de la France médiévale depuis 1994.



que le point de départ de Lévi-Strauss n'est pas celui qu'il attendait :

« L'art s'insère à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique ou magique ; car tout le monde sait que l'artiste tient à la fois du savant et du bricoleur. » (p. 37)

Le pauvre lecteur ignorait ce que tout le monde sait. À ses yeux, l'artiste ne tient pas du tout du savant et il a au contraire tout du bricoleur. La lecture des pages qui précédaient l'en avait pleinement convaincu. En revanche, il ne lui était jamais apparu que l'art eût quelque chose de la connaissance scientifique. Sur ce point, le discours de Stockholm de Saint-John Perse l'avait laissé perplexe. Mais Lévi-Strauss, c'est autre chose !

C'est que, si disposé qu'il soit à prêter beaucoup à la pensée mythique, Lévi-Strauss considère que la pensée scientifique lui est supérieure. Le mérite de la pensée mythique est d'avoir en elle quelque chose qui l'en rapproche :

« On comprend ainsi que la pensée mythique, bien qu'en-gluee dans les images, puisse être déjà généralisatrice, donc scientifique. » (p. 35)

En montrant, avec quel éclat !, que la pensée mythique et l'art tiennent de la pensée scientifique autant qu'ils s'en distinguent, il les réhabilite et leur rend leur vraie dignité. Il ne saurait sans cela les estimer. À tout ce qu'il aime, il assure la rédemption par la communion à la passion intellectuelle qui l'anime.

Mais « les autres, les pauvres autres, / Les faudra-t-il mépriser » ? Je me démasque parmi eux, lecteur paresseux et content de bricoler, sans souci de ma vraie dignité. Dans le bricolage que décrit « La science du concret », j'ai toujours reconnu l'art en général, et particulièrement le mien, la littérature.

La littérature se fait avec les moyens du bord, à partir de matériaux de récupération. Le premier de ces matériaux de récupération est, bien entendu, la langue. Le deuxième est le contenu de la mémoire, livrant, en un bric-à-brac de boîte à outils, souvenirs personnels, fragments de livres lus, citations sues par cœur, résidus des apprentissages divers. Le troisième, les règles de la poésie ou de toute écriture : il faut bien se débrouiller avec les mots pour qu'ils riment et que le compte des pieds y soit, si l'on compose en vers régulier, et c'est le type même du bricolage, avec des trouvailles nées de la nécessité, des imprécisions plus exactes que l'exac-titude, à la Verlaine ; sinon, il y a toutes les règles encore plus contraignantes, mi-nécessaires, mi-superstitieuses,

presque informulables, qui entourent le vers libre ; ou celles de n'importe quel roman – qu'on les respecte ou qu'on les viole, n'importe, il faut faire avec – où commencer et où finir le chapitre, et que le détective doit boire et avoir eu des malheurs, et si les phrases doivent être longues ou brèves. Rien de tout cela n'est dans l'*au-delà*, tout dans l'*en deçà*.

Et aussi, tout est dans l'*en deçà* parce que la littérature est un art de la surface. Qui cherche à en crever la surface dans l'espoir d'en découvrir la profondeur, se comporte comme ces personnages des *Carabiniers* de Jean-Luc Godard qui, au cinéma, se haussent sur la pointe des pieds pour tenter d'apercevoir, par-dessus le rebord de la baignoire, le corps d'une femme dont seule la tête dépasse, et qui finissent par déchirer l'écran, révélant derrière lui une courette désolée où traînent quelques poubelles. La littérature est un art de la surface, et c'est pourquoi elle est un art du glissement et de la métonymie. La formule, déjà citée, qu'emploie Lévi-Strauss à propos de la pensée mythique lui convient parfaitement : « Les signifiés se changent en signifiants et inversement ». La littérature est un bricolage parce qu'elle est un art de la surface, mais pour une autre raison encore : pour dire de grandes choses, ou des choses essentielles, elle utilise, récupère, réorganise des brouilles et des détails, de petites choses, de petits mots, des regards étroits ou myopes, de petites vies. C'est, pour Lévi-Strauss, la définition même du bricolage, et c'est ce bricolage qui fait d'elle un art. Dire de grandes choses avec de grands mots et de grandes idées, c'est le talent, forcément sublime, de l'homme politique ou du spécialiste des « grands problèmes de société » : c'est le contraire de la littérature.

Mais le bricolage ne définit pas seulement le mode d'élaboration de la littérature. Il s'applique tout autant à son interprétation. Là encore, je fais de Claude Lévi-Strauss une lecture qu'il désavouerait à n'en pas douter et dont j'ai bien conscience qu'elle n'est pas à sa hauteur. Car, de même qu'il situe l'art sur le chemin de la science, de même qu'il loue la pensée mythique d'avoir, dans le déchiffrement du monde, des démarches préfiguratives de la pensée scientifique, de même il prête sans doute généreusement à l'interprétation de la littérature la capacité d'être une science. Et pourquoi pas ? Les Allemands utilisent l'expression *Literaturwissenschaft* et voient dans cette « science de la littérature » un secteur de la philologie. Dans le dernier tiers du XX^e siècle, la France a essayé d'acclimater l'expression « science des textes ». Cette science entendait alors largement se fonder sur les formes diverses d'un structuralisme que Lévi-Strauss incarnait mieux que personne, puisque sa pensée repose tout entière sur la permanence des rapports opposée à la mutabilité des objets.



Il est possible d'étudier scientifiquement le bricolage. L'œuvre de Claude Lévi-Strauss en est la preuve. Mais elle nous enseigne aussi que, face à un univers mental étranger au nôtre, la principale difficulté est de se situer, comme il le dit, « à la bonne distance ». S'il se place trop près, l'observateur est menacé par l'illusion fusionnelle et chaque détail, démesurément grossi, perd sa signification. Mais s'il se place trop loin, tout se brouille, et il perd de vue le détail qui le mettrait sur la voie d'une interprétation de l'ensemble. Pire encore, il se croit totalement étranger à un monde auquel il est pourtant lié de mille façons : parce qu'en l'observant, il agit sur lui ; parce qu'en l'observant, il est influencé par lui ; parce qu'il y a, si ambigus soient-ils, des traits communs entre ce monde et le sien, et qu'il serait absurde de renoncer à utiliser cette unique passerelle au motif qu'elle est étroite et dangereuse.

La recherche de la bonne distance est, bien entendu, aussi importante quand il s'agit d'éloignement dans le temps que quand il s'agit d'éloignement dans l'espace. Mais elle n'est jamais aussi cruciale que quand on lit la littérature du passé. Entre l'éloignement et le rapprochement fusionnel, l'historien n'hésite pas : seule la mise à distance permet l'analyse et la compréhension, seule elle évite les anachronismes et les brouillages. Il est, certes, légitime et rassurant de tenir de la même façon à distance les textes littéraires. Ce sont alors des documents historiques comme les autres, simplement plus pauvres et moins sûrs que beaucoup d'autres. Mais s'ils m'émeuvent quand je les lis, si je prends plaisir à leur lecture, si elle me donne à penser, que dois-je faire ? Chasser cette émotion, ce plaisir, cette réflexion, nécessairement trompeurs et anachroniques, fondés sur de mauvaises raisons, puisque à tant de siècles de distance, ces œuvres n'ont pas été composées pour un lecteur comme moi ? Autrement dit, dois-je m'interdire la seule raison qui existe au monde de lire un poème ou un roman ? Au nom de quoi ?

Quiconque n'a pas cette abnégation et ne veut pourtant pas se contenter du mensonge appauvrissant qu'est une lecture anachronique, est condamné à chercher sans cesse la bonne distance, par des allers et retours et par des tâtonnements. S'il ne part pas des impressions erronées nées d'une première lecture naïve, pourquoi lire des poèmes plutôt que des chartes ou des livres de comptes ? Ce sont ces impressions même qui lui donnent le courage de s'informer et de, finalement, les corriger. Au retour de son exploration savante du passé, il lit différemment. Ses impressions se sont modifiées. Le savoir rend son plaisir plus aigu. Ce mouvement de va-et-vient est particulièrement nécessaire et particulièrement périlleux, s'agissant des lettres anciennes de notre propre civilisation : la continuité, qui existe bel et bien entre elle et nous, risque de nous cacher les ruptures, tandis que ce qui nous paraît étranger ne l'est parfois guère, ou nous semble tel seulement à cause de ce que nous avons oublié.

Est-il bien nécessaire de mobiliser Lévi-Strauss pour de telles évidences ? Nous pardonnera-t-il de nous abriter à son ombre quand nous bricolons ? ■





Claude Lévi-Strauss

vu par Philippe Descola

interview



► Pourriez-vous présenter le paysage de l'anthropologie française et la place qu'y occupe Claude Lévi-Strauss ?

Avant la guerre l'anthropologie française était surtout le fait d'anthropologues de cabinet – *armchair anthropologists*, comme on disait en Angleterre. Dans cette période, des hommes seuls comme Mauss ou Lévy-Bruhl en France, Frazer ou Tylor en Angleterre, maîtrisaient des masses considérables de données qu'ils essayaient d'organiser pour résoudre un problème ou expliquer une institution : le sacrifice, la magie, etc. Il y a quelques exceptions : certains anthropologues faisaient déjà de l'ethnographie, notamment Claude Lévi-Strauss, Jaques Soustelle, Denise Paulme, Germaine Tillion et quelques autres. C'était un tout petit noyau, comparé à ce qui se faisait déjà de manière systématique en Angleterre et aux États-Unis.

Dans une deuxième période, les recherches ethnographiques se sont multipliées, mais en l'absence d'une structure orientée vers un but d'intelligibilité anthropologique général. L'action de Lévi-Strauss a contribué à fonder une troisième période, dans les années 1960, où la réunion des expériences ethnographiques d'un ensemble de chercheurs compétents sur des aires culturelles particulières a permis de faire avancer la réflexion anthropologique générale.

En effet, lors de son exil forcé aux États-Unis, pendant la guerre, Lévi-Strauss a découvert les auteurs américains et avec eux une pratique de l'anthropologie très différente de celle qui prévalait en France. À son retour en France, il a révolutionné l'anthropologie non seulement parce qu'il abordait des questions nouvelles – en particulier les questions de parentés, qui étaient restées inexplorées dans l'anthropologie française – mais également parce que ses idées sur les méthodes de travail et de collaboration entre chercheurs pouvaient aboutir à de grands projets de recherche, ce qui tranchait sur les mœurs solitaires de l'anthropologie française. Son apport tient donc aussi bien au caractère

novateur de ses idées qu'à l'orientation qu'il a donnée à l'institutionnalisation de la discipline, d'abord au musée de l'homme, puis à la V^e section de l'École pratique des hautes études, ainsi qu'à la VI^e section – devenue ensuite l'École des hautes études en sciences sociales – et enfin au Collège de France, où il a créé le Laboratoire d'anthropologie sociale.

Ce laboratoire était une vraie nouveauté. Il y avait à l'époque assez peu d'ethnologues dans les universités et au CNRS. La plupart avaient adopté la méthodologie de recherche britannique fondée sur des « terrains » de longue durée et se trouvaient donc souvent en mission. Il y avait très peu d'instruments de recherche collectifs, les bibliothèques étaient en mauvais état, celle du musée de l'Homme en déshérence. On n'avait pas l'habitude de travailler en commun et d'échanger des informations provenant des sociétés du monde entier – ce qui aurait été possible en principe puisqu'on disposait d'ethnographes spécialistes de la plupart des régions de la planète. En créant le Laboratoire d'anthropologie sociale, Lévi-Strauss a fait le pari qu'on pouvait faire de l'anthropologie à la manière dont on fait des sciences expérimentales, c'est-à-dire de façon collective. En choisissant le nom de *laboratoire* quand l'usage eût imposé *institut* ou un équivalent, il entendait souligner ce caractère d'enquête collective. Évidemment, on n'allait pas mener d'expérience dans ce laboratoire, mais la combinaison des expériences ethnographiques individuelles de ses membres serait un atout pour essayer de répondre à des questions générales d'ordre théorique.

De ce point de vue, Lévi-Strauss a marqué l'anthropologie. Il n'était d'ailleurs pas tout à fait seul, puisque de façon parallèle, à l'université de Nanterre, un africaniste, Éric de Dampierre, autre grande figure de l'anthropologie française, avait créé à la même époque un laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, autre grand lieu de recherche généraliste.



Ainsi, Lévi-Strauss, qu'on a tendance à dépeindre comme un solitaire, une figure de grand penseur – qu'il est sans conteste – a joué aussi un rôle institutionnel important dans la structuration des dispositifs de recherche en anthropologie en France. Il y a une autre image à rectifier. On a tendance à associer Lévi-Strauss avec les sociétés sans écriture – avec le primitivisme pour les plus critiques. En réalité, il a été à l'origine des premières recherches ethnographiques sur les sociétés complexes puisqu'il a dirigé une recherche menée par Lucien Bernot, un membre du Laboratoire qui devint ensuite professeur au Collège de France. Ce travail précurseur, intitulé « Nouville, un village français », a été réalisé bien avant la mode des monographies de ce type. Une autre recherche menée par Pierre Clément, portait sur Vienne, en Isère. À l'époque, seuls les sociologues menaient des travaux de ce genre : ils étaient tout à fait hors du commun en ethnologie. Lévi-Strauss a donc souligné très tôt l'intérêt de la méthode ethnographique pour comprendre les réalités les plus contemporaines.

Ensuite, à partir des années 1960, on a vu se dessiner en France deux orientations divergentes. Certains se sont tournés vers l'anthropologie fondamentale telle que Lévi-Strauss en avait posé les principes et qui tentait de comprendre les propriétés formelles de la vie sociale, en faisant varier les contextes, mais à un niveau élevé de généralité théorique. D'autres étaient plus intéressés par les dynamiques de transformation, les mutations, les ruptures, dans une perspective plus sociologique, au sens traditionnel du terme. Ils s'intéressaient aux différentes forces qui concouraient, dans le monde occidental comme dans les pays en développement, aux transformations des habitudes, des systèmes sociaux, etc. L'histoire joue un rôle important pour comprendre ces dynamiques de transformation à long terme. On peut associer ce second courant au nom de Georges Balandier qui, par ses recherches en Afrique et les travaux qu'il a suscités, s'inscrivait dans cette tradition. Il s'agit là d'orientations générales : on trouve entre les deux toute une gamme de positions intermédiaires ou croisées.

À partir des années 1970, le marxisme a joué un rôle important dans toutes les sciences sociales, avec autant de variétés qu'il y a de lectures de Marx. Il y avait une tension très intéressante entre le structuralisme et le marxisme, ou peut-être la dialectique en général. L'époque était foisonnante et les débats très vifs. La diversité des concepts et des théories conduisait à des affrontements, mais aussi à des tentatives de conciliation. En France, on se définissait essentiellement par rapport au structuralisme, selon son degré d'adhésion ou de rejet. Il était évidemment difficile d'être intégralement d'accord avec l'ensemble des propositions de Claude Lévi-Strauss, c'est-à-dire à la fois la méthode structurale et sa philosophie largement explicitée de la vie sociale. Il y avait donc un éventail de positions très large.

Pour conclure ce survol historique, il faut ajouter que cette institutionnalisation de l'anthropologie a connu un tel succès que la France est devenue le pays d'Europe où l'on trouvait le plus d'ethnologues. En Angleterre, l'autre grand pays de l'ethnologie, le financement des universités a été drastiquement réduit à l'époque de Margaret Thatcher. L'ethnologie française s'est donc trouvée dans une situation très favorable. Un grand nombre de jeunes chercheurs ont trouvé des postes et sont partis sur le terrain dans des conditions qui leur permettaient de faire un travail d'une grande minutie, avec des moyens pour apprendre les langues et du temps pour faire de longs séjours et exploiter ensuite leurs matériaux. Paradoxalement, cette situation privilégiée a conduit à une sorte de ressac de la théorie anthropologique parce que tout d'un coup, les chercheurs ont eu accès à une telle quantité de matériaux qu'ils se sont trouvés découragés de faire des grandes synthèses. En outre, le développement des conceptions postmodernes a conduit à théoriser cette impuissance de fait. On proclamait que l'époque des grandes théories était terminée, qu'il fallait se contenter d'essayer de comprendre les conditions de production d'énoncés scientifiques valides à propos de tel ou tel fait dans une société donnée, et qu'il était impossible d'aller plus loin. Il y eut donc un repli sur l'érudition – qui est une qualité, mais qui devient stérile lorsque elle est à elle-même sa propre fin.

Nous sommes en train de sortir de cette période. Les sciences cognitives ont probablement joué ici un grand rôle, parce que les chercheurs qui s'en réclamaient ont été les premiers à avoir l'audace de faire à nouveau des propositions générales. Ils ont fini par se faire entendre, après avoir été longtemps marginalisés. L'anthropologie cognitive et d'une manière générale les sciences cognitives se sont emparées de thèmes qui, depuis la fin du XIX^e siècle, étaient ceux de l'anthropologie comparée, et qui ont été peu à peu repris par d'autres disciplines. Aujourd'hui ces problèmes semblent souvent échapper aux anthropologues, qui se sont concentrés sur l'accumulation de connaissances locales au détriment de synthèses plus ambitieuses. Or, l'anthropologie doit pouvoir maintenir les deux : une érudition impeccable et des théories générales, aujourd'hui souvent laissées à d'autres. De même que les historiens sont rompus à la critique des sources, les anthropologues savent utiliser les sources ethnographiques, évaluer leur fiabilité, etc. Il ne faut pas négliger le savoir-faire des anthropologues – même s'ils sont quelquefois réticents à s'en servir, pour éviter de reposer de grandes questions qu'ils jugent trop générales.

► **Qu'est-ce qui a tenu la place des sciences cognitives pour Lévi-Strauss ? À ses débuts, la psychanalyse semble un terrain solide sur lequel on peut s'appuyer pour comprendre le fonctionnement de l'esprit.**

Lévi-Strauss dit que la psychanalyse est l'une de ses trois maîtresses. Il connaît bien Freud, il s'est servi de certains



concepts de la psychanalyse auxquels il accordait crédit, mais pas de la psychanalyse en tant que telle. Lévi-Strauss est très naturaliste. Je ne dirais pas qu'il est scientifique, mais il aime la science. Lorsqu'il a créé le laboratoire, il a pris un abonnement à la revue *Science*. Il lisait régulièrement *Nature*. Il se tient informé des découvertes, on le voit dans son œuvre. S'il écrivait aujourd'hui, il parlerait de neurones miroirs et de génomique. Pour lui, l'anthropologie doit nécessairement se saisir des résultats des autres sciences qui produisent des savoirs sur l'homme.

► **Il s'est beaucoup servi de la linguistique.**

Elle a servi de modèle et de source d'inspiration. Mais Lévi-Strauss lisait aussi de la psychologie. Il connaissait Piaget, un auteur majeur dans ce domaine. Il a toujours souhaité se tenir au courant de l'état des recherches parce que pour étudier une espèce aussi complexe que la nôtre, il faut mobiliser une grande quantité de connaissances sur ses différents aspects. L'un des reproches que l'on peut adresser à beaucoup d'anthropologues est d'avoir négligé les apports de la psychologie. Si l'on s'intéresse à l'humain, on ne peut pas négliger ce que la psychologie cognitive nous apprend sur les mécanismes du raisonnement, de la perception, de la mémoire ou du repérage spatiotemporel.

► **Lévi-Strauss n'a-t-il pas ici une part de responsabilité, dans la mesure où *Race et histoire* était une manière de rompre avec une anthropologie physique que l'évolutionnisme réintroduit et que les anthropologues n'aiment pas ? L'idée que la culture est un phénomène *sui generis* est bien ancrée chez ceux qui étudient les phénomènes sociaux : ils considèrent que les contraintes naturelles ou biologiques n'ont pas à entrer en ligne de compte parce que la culture compose un monde soustrait à ces contraintes.**

Bien sûr, l'anthropologie physique a mauvaise presse, mais entre ses versions anciennes et les études fines qu'on peut mener aujourd'hui sur les mécanismes du raisonnement ou de la navigation dans l'espace, il y a un abîme. Et en effet, pour une grande majorité des anthropologues dans le monde, la culture est un phénomène *sui generis*. Pourtant, on ne peut pas soutenir que l'humanité est une sphère complètement autonome et séparée du reste des non humains alors que toute une continuité phylogénétique nous rattache à eux et que l'on découvre sans cesse dans de nouvelles espèces animales de nouveaux traits comportementaux variables et non génétiquement transmis (« culturels » donc). Il faut reconnaître a contrario que les excès du culturalisme se nourrissent des excès du naturalisme. Des travaux qui prennent l'Amazonie ou le Kalahari comme terrain d'enquête avec l'idée – évidemment tacite – que la culture étant moins complexe, on y trouve plus facilement des invariants bio-comportementaux, suscitent l'hostilité des anthropologues, qui rappellent que ces peuples ont une histoire de 15 000 ans qu'on ne peut pas passer sous silence.

Aux États-Unis, on a voulu maintenir les *four fields*, c'est-à-dire la collaboration de quatre disciplines : linguistique, anthropologie sociale, anthropologie physique et archéologie. Ces quatre disciplines sont liées et chacune requiert des connaissances dans les trois autres. Il faut y ajouter l'éthologie des primates supérieurs. Mais en réalité, on n'a maintenu que la fiction des *four fields* : il y a bien des départements où des spécialistes de ces disciplines se côtoient, mais ils n'ont pas d'interaction véritable. L'interdisciplinarité est difficile. Il faut commencer par lire ce que font les autres. Pour ma part, je m'intéresse beaucoup aux travaux de McGrew sur l'ethnographie comparée des chimpanzés, à ceux de Tomasello en psychologie, qui compare la cognition chez l'homme et les grands singes, etc.

► **Qu'est-ce qui caractérise l'approche structurale en anthropologie ?**

Jean Pouillon en a donné une bonne définition en disant qu'on est vraiment structuraliste lorsqu'on s'intéresse moins aux ressemblances qu'aux différences que l'on cherche à ordonner de façon systématique. Cela paraît banal, mais je crois que c'est très juste. Le structuralisme met l'accent non seulement sur les différences à l'intérieur d'un système, mais sur l'idée que ces différences diffèrent de manière systématique et que tout le travail d'intelligibilité de la vie sociale consiste à mettre en valeur ce caractère systématique de la différence des variations. Toute l'œuvre de Lévi-Strauss illustre cette idée. Cette approche oblige à choisir des unités d'observations d'un genre particulier, tout à fait différentes de celles que l'on prend dans l'anthropologie anglaise ou américaine. Dans l'anthropologie anglaise, l'unité d'observation est la société, *society* : on s'intéresse à un système de relations sociales. Dans l'anthropologie nord américaine, qui a hérité sur ce point de l'anthropologie allemande, c'est la culture. Là aussi, il s'agit d'un ensemble clos caractérisé par une histoire, une langue, une religion, un système de croyance. Ce sont des objets empiriquement définissables, alors que l'unité de travail du structuralisme est un groupe de transformation. C'est le choix de l'analyste qui détermine quels éléments vont constituer le groupe de transformation. Dans ce cas, l'unité n'a pas d'existence empirique : cela peut-être une échelle de comparaison, une échelle régionale, etc., choisie pour sa pertinence par rapport au phénomène étudié.

Ainsi, alors que dans l'anthropologie anglaise ou américaine, le travail théorique se fait par généralisation inductive à partir des données ethnographiques, dans l'anthropologie structurale, la méthode est plutôt déductive ou hypothético-déductive : on commence par définir l'unité d'observation et d'analyse en fonction du problème que l'on se pose. C'est une démarche complètement différente. C'est pourquoi il y a souvent des malentendus entre l'anthropologie anglo-saxonne et l'anthropologie française. Il y a une vraie dissociation entre le travail d'interprétation



ethnographique et le travail anthropologique, qui se situe à une échelle différente. Bien sûr, la disjonction n'est pas absolue. Le matériel anthropologique que nous utilisons n'est jamais complètement purifié des conditions de son obtention : il porte en lui la trace des contextes, des situations d'observations et d'énonciation, etc. À la différence d'une table périodique des éléments, on ne peut pas décontextualiser complètement les pièces élémentaires – même si cette ambition demeure.

► Pour Marx, ce qui est réel, ce sont des structures, des choses qui sont de l'ordre de la société. C'est assez différent pour le naturaliste inspiré de l'évolutionnisme biologique. De quel côté se situe Lévi-Strauss ? Sa position a-t-elle varié sur cette question ?

Ses idées ont probablement évolué, mais je pense que ce qui importe pour lui, c'est de comprendre les lois de la pensée : c'est le point fondamental dont dérive tout le reste. Cette conviction est présente très tôt. Si Lévi-Strauss s'est d'abord intéressé aux institutions, c'est parce que dès *Les Structures élémentaires de la parenté*, son premier grand livre de théorie sociologique, il fait l'hypothèse que les éléments principaux de la vie sociale sont des sortes d'impératifs cognitifs. L'étude des produits de la pensée, des classifications, des savoirs écologiques, des mythes, etc., vient ensuite, motivée par l'idée que les combinatoires institutionnelles qu'il a étudiées sont peut-être simplement le résultat du jeu de la vie sociale, une objectivation de propriétés de l'interaction sociale, qu'il est difficile de relier aux lois de la pensée. Pour les comprendre, il vaut donc mieux aller en amont, vers l'intellect, pour reprendre la formule qu'on lit dans *Le Totémisme aujourd'hui*, et passer des institutions aux énoncés, et notamment aux mythes. En effet, dans les mythes, l'esprit se dédouble en quelque sorte, se prend lui-même comme matière et joue avec lui-même.

► Dans les courants évolutionnistes, on recherche des invariants propres à une espèce. Lévi-Strauss semble plutôt rechercher des différences ou un système de différences – qu'on peut sans doute considérer lui-même comme un invariant : après tout, la prohibition de l'inceste est une sorte d'invariant. Mais sa formalisation ou sa formulation culturelle constitue un ensemble de différences, une combinatoire.

La différence est en effet nettement marquée. L'anthropologie cognitive a peut-être eu tendance à dériver vers des problèmes posés par la psychologie, qui est plus orientée vers la recherche des universaux tandis que l'anthropologie au sens de Lévi-Strauss recherche des invariances, c'est à dire des manières systématiques de varier, mais non des universaux. Il est utile pour un anthropologue d'avoir un savoir sur les universaux mais ce n'est pas le rôle de l'anthropologie de les rechercher. C'est à la



psychologie, à la linguistique, à l'ergonomie, à d'autres disciplines relevant des sciences de l'homme, de travailler sur cette question.

► N'est-ce pas ce que vous faites en définissant les schèmes de pensée que vous distinguez : animisme, totémisme, naturalisme, analogisme ?

Ces schèmes constituent un groupe de transformation, mais étendu à l'échelle de toute l'humanité. C'est un instrument générateur, un dispositif expérimental qui me permet de capter une certaine classe de phénomènes et de les distribuer de manière rationnelle. Pour que l'on puisse parler d'universaux dans le cas présent, il faudrait des preuves expérimentales.

J'ai suivi la voie tracée par Lévi-Strauss, qui consiste à partir de l'observation des institutions et des sociétés pour en tirer des enseignements sur le fonctionnement de l'humain. À travers ses effets présumés dans les institutions, dans les énoncés, dans les pratiques, etc., je suis remonté à un dispositif inférentiel – il comporte quatre grandes inférences de base. Je fais l'hypothèse que ce dispositif existe, j'en décris la forme, puis j'en examine de manière détaillée les conséquences dans différents domaines de la vie sociale. J'aimerais pouvoir travailler par exemple avec des psychologues du développement pour examiner s'il y a une consistance psychologique dans ces mécanismes inférentiels. Si c'est le cas, la psychologie aura donné à ce dispositif une sorte de validité, à condition que la base expérimentale soit suffisamment large et les protocoles expérimentaux suffisamment fins pour accommoder les variations culturelles. Je serais heureux d'un tel résultat, bien sûr. Mais ce n'est pas une recherche d'universaux qui a guidé mon travail.

► Ce sont tout de même des travaux qui ont une dimension philosophique évidente. N'est-ce pas pour cette raison que des philosophes comme Ricœur et Levinas, par exemple, s'en sont pris à Lévi-Strauss ? Et comment expliquer ce malentendu récurrent qui a conduit à l'accuser de formalisme et d'antihumanisme ?



Il est vrai qu'on a souvent tendance, en dehors de la France, à classer Lévi-Strauss parmi les auteurs philosophiques. Il faut probablement reconnaître surtout que c'est une pensée qui atteint un niveau de complexité inégalé en anthropologie, et qui révèle en effet une manière de poser les problèmes informée au départ par des questions philosophiques, soit pour s'en démarquer, soit pour les reformuler, à la lumière du matériau humain dont elle se saisit. Pour cette raison, elle suscite beaucoup de malentendus parce que c'est une pensée incroyablement difficile, aux articulations conceptuelles complexes. Il y a des pages extraordinaires et complexes de Durkheim notamment dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, il y a aussi des pages très complexes de Lévy-Bruhl, mais il est rare qu'une œuvre entière se tienne à un niveau d'exigence aussi élevé. S'ajoute à cela la technicité de la discipline elle-même : Lévi-Strauss est donc un auteur vraiment difficile, malgré cette impression de facilité que donnent des textes comme *Race et histoire* ou *Tristes tropiques*, qui sont faussement transparents.

Mais il ne faut pas s'y tromper : ce que fait Lévi-Strauss, c'est de la science, avec un régime de vérité et de traitement des énoncés entièrement distinct de celui de la littérature ou de la philosophie. La question du sens de la destinée individuelle n'est pas un problème qu'il traite dans ses livres. Le problème du sujet, du mal, etc., ces questions philosophiques et morales très anciennes dans la tradition judéo-chrétienne, que soulève Lévinas, par exemple, n'ont pas de pertinence dans la perspective anthropologique que développe Lévi-Strauss.

► Pourtant, on perçoit bien chez lui une inquiétude pour l'espèce, une désapprobation de la manière dont elle se comporte, et une défiance vis-à-vis du « sujet ».

Il fait penser aux moralistes du XVII^e siècle – jusque dans sa façon d'écrire, d'ailleurs, qui oscille entre Montesquieu et Rousseau d'un côté et Chateaubriand de l'autre, selon les textes, pour l'économie de moyens ou l'usage du lyrisme. Il est sensible à l'idée d'une responsabilité collective. Il n'est pas très intéressé à penser l'individu. Pour lui, les humains sont des êtres plongés dans des institutions collectives. Bien sûr, certains individus sortent de l'ordinaire – il en est un exemple – mais cette idée du sujet individuel lui est assez étrangère. En ce sens, il va à contre-courant de la philosophie de son époque, contre Sartre, etc. Il y a sans doute chez lui une vision profondément pancosmique, une sorte de panthéisme athée, si je puis dire. Il écrit à quelques reprises qu'il est spinoziste. L'individu est un élément du monde dans lequel le monde se reflète, d'où ces pages extraordinaires des *Mythologiques*.

Illustration :
Ph. Descola, F. Héritier et C. Lévi-Strauss,
29 mars 2001, leçon inaugurale de Ph. Descola
au Collège de France.

► Lévi-Strauss dans *Race et histoire* et vous-même dans *Par-delà nature et culture* adoptez une posture de neutralité par rapport aux différentes cultures dont vous parlez. On peut objecter que cette neutralité est impossible parce qu'on écrit toujours depuis un point de vue particulier, selon un mode de rationalité donné, en l'occurrence occidental et naturaliste. On ne peut pas s'empêcher de porter des jugements, sur le fait par exemple qu'il y a des modes de pensée plus efficaces que d'autres, des structurations de la société qui permettent d'avoir sur le monde une prise plus opératoire et qui garantissent mieux la survie des individus et des sociétés – à une échéance difficile à évaluer. N'y a-t-il pas chez Lévi-Strauss cette idée que la pensée occidentale, avec la science et la technique qui donnent tant de pouvoir, sont efficaces pour les individus et pour les sociétés et désastreuses pour l'humanité, qu'elles sont en train peut-être de détruire ?

Certainement, et le procès en relativisme moral qu'on a pu faire à Lévi-Strauss est absurde. Peu d'auteurs ont écrit avec une telle intelligence, une telle profondeur, une telle affection pour certaines des grandes et même des moins grandes œuvres de la culture occidentale. Ce qu'il a écrit sur *Un chapeau de paille d'Italie*, par exemple, montre qu'il sait aussi apprécier l'intelligence et la complexité d'un Labiche. On s'est complu à une époque à stigmatiser le relativisme des anthropologues, Lévi-Strauss étant considéré comme le principal responsable. Mais ce n'est pas l'anthropologie qui a inventé le relativisme, – lequel n'est qu'une méthode d'investigation des faits et non une posture morale ; c'est une notion bien plus ancienne : les historiens ont été les premiers à l'employer.

D'autre part, il est exact que Lévi-Strauss, tout en s'efforçant d'être le moins ethnocentriste possible, ne peut pas se défaire de l'idée qu'en effet certaines formes de pensées sont, à différents égards, plus efficaces que d'autres, en particulier pour ce genre d'entreprise dans laquelle lui-même et les anthropologues se sont engagés, de rendre compte des variations dans les usages du monde par les humains. Oui, certaines formes de pensée sont plus efficaces que d'autres : c'est un constat. Cette efficacité, à mon avis, sera d'autant plus grande que nous aurons réussi à repérer dans nos propres formes de pensée – nous, les occidentaux – ce qui est le plus spécifique à notre propre civilisation et à atteindre une universalité qui soit débarrassée de tous ces sédiments superposés qui sont liés au caractère spécifique de notre trajectoire historique. C'est un défi très important pour les sciences humaines et sociales. Les mathématiciens, les physiciens ou les biologistes ne rencontrent pas le même type de problèmes, ou pas de façon aussi aigüe. En effet, nos concepts, nos cadres de pensée eux-mêmes sont encore complètement tributaires de la cosmologie que nous avons engendrée et développée il n'y a pas si longtemps. Tel est le véritable défi, et il n'y a là aucun relativisme. ■

Entretien réalisé par Marc Kirsch



Claude Lévi-Strauss vu par Eduardo Viveiros de Castro

interview



► Le centième anniversaire de Claude Lévi-Strauss et la grande attention qu'il suscite agissent comme un révélateur de la place exceptionnelle que tient dans le monde intellectuel français l'auteur de *Tristes tropiques*. Il est célébré aujourd'hui comme une des grandes figures de la pensée du XX^e siècle, comme si l'on s'était aperçu tout à coup, avec un mélange de surprise et de fierté, qu'il faisait déjà partie du panthéon national. Mais à l'étranger, et au Brésil, quelle est l'influence de Lévi-Strauss ?

Lévi-Strauss correspond au personnage de l'intellectuel français, grande figure classique et patrimoniale, qui déborde largement le cadre de sa discipline, même s'il est soucieux de ne parler qu'en tant qu'anthropologue.

Le fait que, par un concours de circonstances, sa carrière se trouve liée au Brésil semble donner aux brésiliens une espèce d'autorité pour parler de Lévi-Strauss, surtout à São Paulo, où il a enseigné et s'est découvert une vocation d'anthropologue. En outre, il est une figure tutélaire de l'université de São Paulo. Mais c'est surtout après que *Tristes tropiques* a été traduit du français que les brésiliens se sont aperçus de l'existence et de l'importance de Lévi-Strauss. En réalité, son influence a vraiment commencé à se faire sentir au Brésil dans les années 1960, au moment où l'anthropologie a commencé à se constituer dans ce pays comme une discipline à part entière : jusqu'alors, elle était une spécialité dans les cursus de sciences sociales. De fait, Lévi-Strauss était venu au Brésil comme professeur de sociologie : il enseignait Mauss, Durkheim et Auguste Comte. Il a bien fait des recherches en ethnologie et formé quelques ethnologues, mais dans le cadre des cours de sociologie de l'université de São Paulo. Il n'a vraiment gagné ses galons d'ethnologue qu'après son séjour au Brésil, lors de sa période newyorkaise. C'est aux États-Unis qu'il a pris sa véritable dimension théorique, en rencontrant Boas, Lowie, Kroeber et Jakobson. Mais il était déjà fort de son terrain et des matériaux récoltés auprès des Nambikwara et des Bororo.

Au Brésil, les cours d'anthropologie portaient plutôt la marque de l'école américaine, en ce sens qu'il était question surtout d'anthropologie culturelle. On enseignait l'ethnologie indienne, l'archéologie, l'anthropologie physique et la linguistique, dans des départements formés sur le modèle instauré par Franz Boas. Lévi-Strauss a ouvert d'autres perspectives : appartenant à la fois à l'école française et américaine, il a su mettre en relation plusieurs traditions. À l'origine, c'est un anthropologue social dans le style de Mauss et Durkheim, mais il a intégré également l'apport fondamental de la pensée américaine de Boas et Lowie. En vérité, Lévi-Strauss est le grand médiateur de l'anthropologie du XX^e siècle.

► On lui en a quelquefois fait reproche : au confluent de plusieurs traditions, il ne s'inscrirait dans aucune et serait inclassable.

Je préfère la version positive de ce jugement. On aurait évidemment tort de faire de Lévi-Strauss une apologie exagérée et de dire qu'il a inventé l'anthropologie. Mais il ne serait pas injuste de dire qu'il l'a réinventée. Il n'est pas simplement une grande figure dans un parcours continu : c'est une sorte d'outsider, dans la mesure où il n'appartient ni à l'école anglaise, ni à l'école américaine, ni même à l'école française – puisqu'on peut dire qu'il n'y a eu véritablement d'anthropologie française qu'après Lévi-Strauss. Avant lui, il y avait bien sûr la tradition du Musée de l'homme, de Marcel Mauss, de Marcel Granet, de Paul Rivet, mais ce n'était pas à proprement parler de l'anthropologie. Il y avait aussi Maurice Leenhardt ou Marcel Griaule, magnifiques ethnologues, mais qui n'avaient pas la puissance théorique ni la largeur de vue de Lévi-Strauss.

Eduardo Viveiros de Castro, anthropologue, est professeur au Musée national de l'Université fédérale de Rio de Janeiro.



En ce sens, on peut dire que Lévi-Strauss a réinventé l'anthropologie. C'est lui le Boas et le Malinowski français. C'est lui qui a donné à l'anthropologie française sa véritable dimension théorique et institutionnelle. Il n'a pas fait école, il n'a pas de disciple : c'est plutôt un homme qui se tenait à distance. Pourtant, c'est lui qui a créé l'anthropologie française comme discipline. Le laboratoire d'anthropologie sociale est la première institution anthropologique au sens moderne du terme en France.

► Lévi-Strauss a aussi une dimension littéraire et politique.

Tristes tropiques a été un livre révolutionnaire. Du point de vue de la forme, si l'on ne s'en tient pas simplement au style, mais qu'on adopte un point de vue plus général, il s'agit au fond du compte-rendu d'un terrain manqué. C'est postmoderne avant l'heure. C'est un livre paradoxal et novateur.

Surtout, avec *Tristes tropiques* mais aussi avec *Race et histoire*, un opuscule qui a eu un impact considérable, Lévi-Strauss a joué un rôle fondamental pour forger une nouvelle sensibilité non seulement française mais mondiale. Il a transformé le primitif en sauvage et il a redonné au sauvage le rôle qu'il avait au XVII^e siècle, renouant avec des inspirations présentes chez Montaigne et Rousseau, qui sont des références fondamentales pour Lévi-Strauss.

C'est donc en effet une figure de grand intellectuel, une référence de son temps. Paradoxalement, il manifeste une certaine réticence à tenir ce rôle d'intellectuel public. Très souvent, il évite de se prononcer sur les points où on le presse de le faire. Il n'aime guère les situations où on lui demande de parler « au nom de ». En réalité, il se refuse assez systématiquement à parler au nom de quoi que ce soit, sinon quelquefois de l'espèce humaine – et il prend alors ce ton sombre et pessimiste qui est le sien, celui d'un grand moraliste à la manière du XVIII^e siècle. Il me semble que cela lui convient bien dans la mesure où il a réussi à tirer de ce pessimisme des effets de connaissance.

► Pourtant, il a connu une sorte de traversée du désert. Il a souffert notamment des critiques portées contre le structuralisme et du reflux de ce courant.

Bien sûr, il y a eu des critiques. Par exemple, on dit que le structuralisme ne s'intéresse pas à l'histoire, ne met pas en valeur son rôle pour la praxis humaine, etc. Je pense au contraire que Lévi-Strauss est un homme obsédé par l'histoire. Le mot histoire revient sous sa plume en permanence. Il a fait des contributions fondamentales à l'histoire des sociétés amérindiennes, à partir des analyses structurales, et ses écrits ont donné un nouvel élan aux études d'histoire de la parenté en Europe.

De même, on lui a souvent reproché d'être antihumaniste : pourtant, c'est un homme qui parle constamment de l'humanité et de l'espèce humaine. Simplement, il veut séparer la notion d'humanité de la notion de sujet. À la fin de *La Pensée sauvage*, dans un dialogue polémique avec la pensée de Sartre, il soutient qu'il faut oser « entreprendre la résolution de l'humain en non humain. » Cela pourrait conduire, par exemple, à étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis : « mais, explique Lévi-Strauss, outre que cette attitude nous paraît être celle de tout homme de science du moment qu'il est agnostique, elle n'est guère compromettante, car les fourmis, avec leurs champignonnières artificielles, leur vie sociale et leurs messages chimiques, offrent déjà une résistance suffisamment coriace aux entreprises de la raison analytique... ».

► La question du naturalisme et du rapport entre nature et culture sont des grands thèmes qui traversent l'œuvre de Lévi-Strauss, et qui ont suscité beaucoup de débats.

La position de Lévi-Strauss a beaucoup changé sur ce point. On voit dans son œuvre comment cette opposition entre nature et culture passe d'une universalité objective, ontologique pourrions dire, à une universalité subjective, anthropologique. Elle cesse d'être une opposition réelle pour devenir une antinomie inhérente à la réflexion de l'humanité sur son propre statut.

► Faut-il y voir l'héritage d'une tradition cartésienne dualiste que Lévi-Strauss a assimilée au cours de sa formation philosophique ?

Lévi-Strauss a commencé par soutenir, dans *La Pensée sauvage*, que l'opposition, si fondamentale dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, avait « une valeur surtout méthodologique »⁽¹⁾. Par la suite, notamment dans un entretien avec Raymond Bellour⁽²⁾, il indique que c'est sur ce point du statut à donner à l'opposition entre nature et culture que sa pensée a changé de la façon la plus importante. Au départ, il traitait l'opposition nature-culture comme étant naturelle : maintenant, dit-il, je la vois comme étant culturelle, tout en restant universelle. C'est un peu comme si Lévi-Strauss s'était réveillé de son sommeil dogmatique, pour transformer l'opposition nature-culture en une sorte d'illusion nécessaire de la raison. Par conséquent, à ses yeux, si elle n'est pas réelle, c'est néanmoins une opposition que la culture ne peut pas s'empêcher de poser.

Mais à mon avis, les choses ne sont pas tout à fait aussi simples. De même qu'il y a des sociétés dont l'attitude vis-à-vis de l'histoire est fondamentalement différente de la nôtre, comme Lévi-Strauss lui-même l'a si bien montré, de même, il ne faudrait pas s'imaginer que toutes les sociétés opposent nature et culture de la même façon que nous. Ce n'est pas que les sociétés différentes de la nôtre ne fassent pas une différence entre un ordre humain et un ordre non humain : simplement, l'antinomie

1. Cf. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, p. 294.

2. À propos de *La Voie des masques*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 1654-1665.



– si c’est bien de cela qu’il s’agit partout – n’est pas posée de la même manière que chez nous.

Finalement, il me semble que pour Lévi-Strauss, cette opposition apparaît moins comme un point d’aboutissement que comme un instrument pour aller ailleurs. Il montre par exemple que la mythologie sud-américaine est focalisée sur cette opposition, mais qu’à y regarder de plus près, elle se laisse démultiplier, décliner en d’autres oppositions. C’est une caractéristique de sa pensée : pour lui, une opposition, un contraste binaire n’est jamais un objet simple, je veux dire un objet simplement double. À une question sur l’avenir de l’anthropologie, il avait répondu un jour : « vous savez, on dit toujours, de deux choses l’une, et c’est toujours la troisième. » Il en va de même pour l’opposition nature-culture : il est hasardeux de se risquer à choisir l’une des deux, car les choses intéressantes se passent entre les deux, là où les deux sont en train de communiquer.

► Une glande pinéale anthropologique, en somme, qui relierait deux éléments logiquement ou ontologiquement incompatibles ?

L’opposition n’est posée que pour faire valoir ces phénomènes dont l’intérêt réside précisément dans le fait qu’ils ne sont ni entièrement nature, ni entièrement culture, mais qu’ils font la connexion entre les deux – une connexion toujours inachevée, imparfaite, déséquilibrée. Et il y a une question supplémentaire. On se demande ce qui est venu d’abord : l’opposition ou l’élément qui fait le lien, l’opposition n’étant posée que pour montrer finalement qu’elle ne marche pas. Lévi-Strauss ne pose l’opposition nature-culture que pour ajouter aussitôt, avec cette espèce de maniérisme dont il est coutumier, « ce n’est pas tout », comme il le fait souvent à l’issue d’une démonstration compliquée, au moment où l’on pense qu’il est parvenu à refermer une boucle argumentative et à donner une cohérence systématique à sa présentation. Il suffit alors, pour remettre la pensée en mouvement, d’une de ces petites phrases : « mais il y a plus ». Et s’ouvrent aussitôt de nouveaux chemins encore inaperçus.

► Quelle a été pour vous l’influence de Lévi-Strauss ?

J’ai eu peu de rapports personnels avec lui : deux ou trois rencontres, quelques échanges de correspondance. Mais il s’est toujours montré d’une grande générosité envers mon travail, auquel il lui est arrivé de faire des références qui m’ont beaucoup ému. Au demeurant, c’est un homme d’une courtoisie exquise. Le plus important pour moi, c’est que je dois à Lévi-Strauss mon choix professionnel. Je suis venu à l’ethnologie par des voies transverses. J’ai d’abord été sociologue, dans les années 1960. Je m’intéressais à la théorie littéraire et j’ai rencontré un professeur qui lisait Lévi-Strauss dans la perspective de l’analyse du discours. C’est en participant à des groupes de travail sur les *Mythologiques* que j’ai découvert qu’il y avait des Indiens au Brésil : les cours de sociologie n’en faisaient pas mention, sauf au titre de vestiges d’un passé lointain. La sociologie brésilienne était focalisée sur quelques grands thèmes : les

villes, l’industrialisation, la formation de la classe ouvrière, la paysannerie, etc. Les Indiens n’avaient guère de place dans ce schéma. Ceux qui existaient encore étaient en train de devenir paysans ou apparaissaient comme des résidus d’une période périmée de l’histoire du pays.

Quand je me suis rendu compte que ces Indiens existaient encore et qu’ils avaient un discours d’une grande richesse, philosophiquement fascinant, j’ai décidé de faire un doctorat en anthropologie. Lévi-Strauss m’a converti à l’anthropologie. Son nom et son œuvre ont donc pour moi une valeur personnelle.

► Peut-on encore être anthropologue de la même façon qu’à l’époque de Lévi-Strauss ?

Oui et non. Prenons les mythes. Dans les *Mythologiques*, il travaille sur la base de mythes oraux, recueillis par des ethnographes, des voyageurs, etc., qui les avaient traduits ou recueillis sous forme traduite – par des Indiens bilingues, par exemple. Aujourd’hui, on voit paraître des recueils de mythes écrits par les Indiens eux-mêmes. Ceux-ci continuent néanmoins de présenter les mêmes variations et la même dynamique de transformation que ces mythes dont Lévi-Strauss a montré qu’ils n’étaient en fait que les transformations les uns des autres. De fait, lorsqu’un groupe produit un livre de mythes, quelques temps après, un autre groupe produira à son tour un livre pour donner sa version, et présenter la « vraie » manière de raconter les mythes en question. À la faveur de ces rivalités, on voit se produire exactement les mêmes opérations de transformation, d’inversion, etc., qui procèdent de la nature même du mythe, selon Lévi-Strauss. Ainsi, la conversion de la mythologie en littérature indigène n’a pas changé la méthode à employer ; mais elle a tout de même changé la donne. Les Indiens commencent à contrôler eux-mêmes les instruments de leur propre connaissance, de leur propre mise en discours. Ils produisent des mythes à des fins qui ne sont plus les mêmes qu’autrefois, mais que l’on peut analyser à peu près comme le faisait Lévi-Strauss. Simplement, il s’ajoute un niveau supplémentaire, puisqu’on dispose maintenant d’une épaisseur historique nouvelle : les sources anciennes peuvent désormais être comparées aux sources produites par les Indiens eux-mêmes, c’est-à-dire à tout un ensemble d’éléments dont Lévi-Strauss ne disposait pas. La connaissance sur les Indiens d’Amazonie a énormément augmenté : ce qu’on savait à l’époque des *Mythologiques* représente moins de 50% de ce que l’on sait aujourd’hui.

► Est-ce que l’anthropologie se rapproche de son objet et cesse de se concevoir comme l’étude de sociétés exotiques et étrangères ?

L’idée que la condition du savoir anthropologique est un état de non-relation objective entre l’anthropologue et son objet est aujourd’hui dépassée. La différence s’est intériorisée. Lévi-Strauss l’avait dit dans *Race et histoire*. On voit une sorte d’exo-



tisation qui pousse du dedans. Notre société devient de plus en plus étrange en elle-même, dans tous les sens du terme : bizarre, divisée, non coïncidente avec elle-même, étrangère. La mondialisation a redistribué les cartes. Les Africains ne sont plus seulement en Afrique : ils sont aussi en Europe, aux États-Unis, etc. ; de même pour les populations de l'Asie ou de l'Océanie.

► *Tristes tropiques se présente comme un témoignage nostalgique sur un monde en train de disparaître, avec l'idée que la soi-disant civilisation détruit la diversité culturelle comme elle détruit des biotopes.*

Lévi-Strauss semble penser que l'espèce est en train de vivre ses derniers siècles, qu'elle fait subir à l'environnement et au monde humain des dommages irréversibles. Sans doute, nous savons que l'espèce humaine s'est tirée de situations qui étaient probablement pires, mais il y a bien des motifs d'inquiétude. La démographie en est une, et c'est un thème présent chez Lévi-Strauss. Bien sûr, le malthusianisme a mauvaise presse. Pour ma génération, surtout au Brésil, il était tenu pour un discours de droite : il fallait le combattre, renforcer les sources vives des forces populaires. Mais comment gérer l'expansion démographique quand elle devient aussi envahissante ? Il est possible que nous soyons vraiment dans une impasse anthropologique, qui est en même temps une impasse biologique, planétaire, cosmologique. La distinction entre nature et culture s'est estompée de façon dramatique : si l'on avait des doutes sur le fait qu'elles sont totalement imbriquées, on n'en a plus. On voit maintenant que la culture est une force naturelle, et que la nature est tellement prise dans des réseaux culturels, la perception naturelle tellement enveloppée dans des contraintes culturelles, qu'il devient absurde d'essayer de les distinguer.

Il se pourrait que nous soyons la seule espèce qui va s'éteindre en le sachant, tout en ne parvenant pas à le croire – pas assez pour y changer quelque chose, pour autant que cela soit possible. Mais on voit se développer un imaginaire du salut de l'espèce, avec par exemple toute une littérature posthumaniste, technophile..., à la manière de Kurzweil, des cyberpunks, etc., qui proposent des eschatologies transfiguratrices. Nous n'avons plus de grandes mythologies : elles ont disparu ou ont tourné au (mauvais) traité de sociologie. La science-fiction est peut-être la métaphysique populaire de notre temps, notre nouvelle mythologie.

Lévi-Strauss avait probablement perçu cette évolution, d'où son insistance, dans *La Pensée sauvage*, sur la convergence entre la pensée sauvage et l'avant-garde de la science de son époque, la cybernétique, la science de l'information, etc. Il semble que le plus primitif et le plus avancé se rejoignent en quelque sorte au nez et à la barbe de la grande époque de la modernité, les XIX^e et XX^e siècles. C'est une manière d'annoncer ces courants très contemporains en faveur de l'homme naturel

technicisé et cette convergence, manifeste dans certains courants de la pensée de gauche américaine, entre néo-primitivisme et technophilie, que l'on présente souvent comme une prise en main par notre espèce de son propre destin au moyen de la technologie. Mais cela pourrait aussi bien n'être que la convergence accidentelle de chemins qui se croisent... J'aime cette idée que l'occident est un accident, et qu'il finira peut-être par rejoindre, grâce à la pointe la plus avancée de sa technologie, la matrice anthropologique universelle d'où il était sorti, une sorte de pente naturelle de l'espèce. C'est l'inspiration de ces courants post-humaniste. C'est évidemment une fiction, complètement utopique, bien sûr.

Il est frappant que dans ces courants, comme souvent dans la pensée contemporaine, l'un des points communs soit le monisme. Tout le monde est d'accord pour combattre le dualisme : il faut faire l'*un*, même si l'on n'est pas d'accord sur sa nature. Les créationnistes sont monistes, les scientifiques naturalistes également. Mais le monisme m'apparaît toujours comme une sorte de dualisme caché. Simondon notait que tout monisme est un dualisme dont on a fait disparaître l'une des branches en l'intégrant dans l'autre : un dualisme qui n'ose pas dire son nom et qui a escamoté une moitié de la réalité. Que fait le matérialisme classique lorsqu'il dit que l'esprit n'est *rien d'autre que* de la matière, sinon faire disparaître l'esprit en le mettant dans la matière ? Il en va de même pour le discours sur le corps, notamment en phénoménologie. Le corps, c'est le nouveau nom de l'esprit. Tout ce qu'on attribuait à l'esprit, c'est maintenant le corps qui le fait. Le cerveau est le nom moderne de l'esprit. Ces questions sont évidemment présentes chez Lévi-Strauss.

► *À vous entendre, l'anthropologie, qui est partie de la philosophie, chez Lévi-Strauss, a tout l'air d'y revenir.*

Tim Ingold, un anthropologue anglais, a une belle définition : *Anthropology is philosophy with the people in*. L'anthropologie, c'est de la philosophie qui ne laisse pas les gens en dehors, qui aborde les problèmes tels qu'ils se posent dans la réalité de ceux qui les posent et se les posent. La formule s'applique bien à Lévi-Strauss. Il a eu le mérite de ne pas couper le lien entre anthropologie et philosophie – tout en disant le contraire. Il a pris ses distances vis-à-vis de la philosophie, mais il fait constamment de la philosophie à travers son anthropologie. Il utilise l'anthropologie comme une machine de guerre contre la philosophie, ce qui est à tout prendre un projet philosophique. Chez lui, le retour aux choses mêmes ne passe pas par la phénoménologie⁽³⁾, mais par l'ethnologie. Il faut aller loin pour revenir aux choses mêmes. ■

Entretien réalisé par Marc Kirsch

3. « Au lieu d'abolir la métaphysique, la phénoménologie et l'existentialisme introduisaient deux méthodes pour lui trouver des alibis » (*Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 61).



Dis-moi quels champignons...

par Claude Lévi-Strauss

Article paru dans *L'Express*, le 10 avril 1958.

Nous croyons tous, ou presque, être amateurs de champignons. Paris a donné son nom à la seule espèce européenne cultivée, le champignon figure à nos menus, c'est une « garniture » prescrite de la cuisine d'apparat. Pourtant, interrogez autour de vous, demandez à vos amis le nombre d'espèces connues et consommées par eux : ils vous parleront du champignon de Paris, du cèpe, de la girolle, de la morille, de la truffe. Bien rares ceux qui iront au-delà.

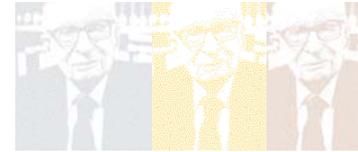
Cette attitude timorée envers les champignons n'est pas seulement, comme on pourrait croire, l'effet d'une sage prudence. Les spécialistes estiment qu'une seule espèce de champignon – l'amanite phalloïde – est mortelle. La méfiance pour des espèces qui nous sont inconnues, le fait même que celles-ci soient infiniment plus nombreuses que les autres, avec quelle satisfaction l'ethnologue reconnaît là, solidement implanté dans l'inconscient de ses contemporains et justifié par toutes sortes d'arguments prétendus rationnels, un *tabou* du même type que ceux dont il va faire à grands frais l'étude, chez les indigènes d'Australie ou de Nouvelle-Guinée !

Telle est, justement, la thèse soutenue par V.P. et R.G. Wasson, dans un monumental ouvrage, somptueusement présenté et illustré, tiré à quelques centaines d'exemplaires, et dans lequel ils posent les fondements d'une nouvelle étude anthropologique : l'ethno-mycologie⁽¹⁾.

Le public français connaît déjà une partie des recherches de V.P. et R.G. Wasson, puisqu'elles ont trouvé leur couronnement dans les découvertes de l'éminent mycologue qu'est le professeur Rugar Heim, directeur du Muséum national d'Histoire naturelle. C'est lui, en effet, qui, répondant à l'appel de M. et Mme Wasson, a, pour la première fois, identifié les champignons hallucinogènes du Mexique, fait l'étude scientifique des troubles de la perception et de l'imagination qu'ils provoquent, et a, tout récemment, réussi à isoler les principes responsables de cette action. Voilà, d'ailleurs, de nombreuses années que M. Roger Heim ouvre la *Revue de Mycologie* qu'il dirige aux multiples aspects de la science des champignons : botanique et pharmacologique, certes, mais aussi l'étude des croyances, traditions et superstitions.

M. Wasson est un Américain de vieille souche ; sa femme est Russe de naissance. C'est donc au sein de leur ménage qu'ils ont découvert la ligne de démarcation qui divise, selon eux, l'humanité tout entière ; car – pour employer leur langage – si les Slaves sont *mycophiles*, les Anglo-Saxons, eux, sont *mycophobes*. Plusieurs chapitres de leur ouvrage sont consacrés aux champignons dans la littérature russe et anglaise. Les enfants russes apprennent des poèmes sur les champignons ; une des plus touchantes scènes d'« Anna Karénine » se situe pendant une cueillette de champignons ; Lénine lui-même manqua un train, à cause de cèpes trouvés en chemin. Quel contraste avec Darwin, cité par nos auteurs, qui semble avoir remarqué pour la première fois, en visitant la Terre de Feu, que les champignons pouvaient jouer un rôle dans l'alimentation humaine ! Mais aussi, c'est une fille de Darwin qui avait les champignons en telle exécution qu'elle revêtait un uniforme spécial pour chasser (à l'odorat, car ils sentent fort) certains d'entre eux – de l'espèce *phallus impudicus* – et les incinérer dans le foyer de son salon, portes closes : « Afin, disait-elle, de ménager la vertu des servantes. »

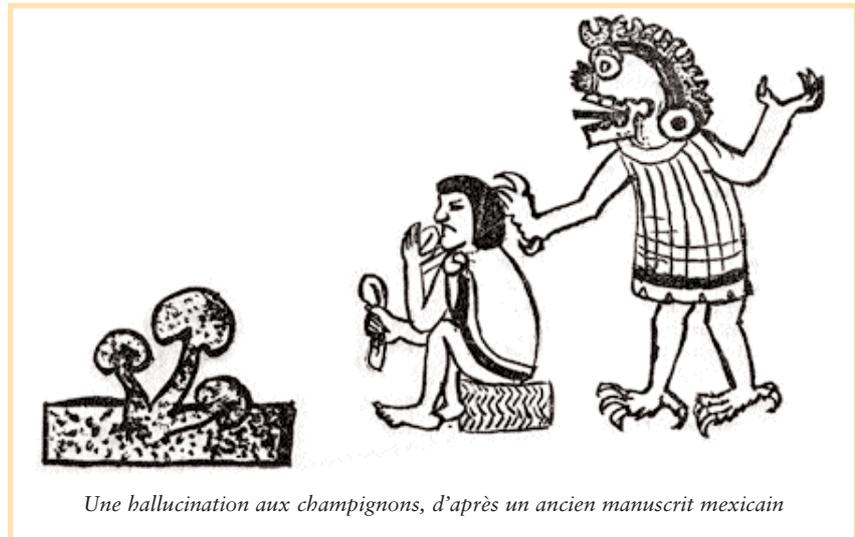
1. V.P. Wasson and R.G. Wasson : *Mushrooms, Russia and History*, 2 vol., Pantheon Books, New York, 1957.



Keats évoque « les champignons, race morbide et pâle, aux couleurs pareilles à la joue d'un cadavre ». Et Shelley : « champignons dont s'écaille la moisissure jusqu'à ce que leur pied épais semble un poteau de supplice, au sommet duquel frémissent encore des lambeaux de chair... »

Entre la dévotion et la tendresse dont les Russes entourent leurs champignons et l'horreur que ceux-ci inspirent aux Anglo-Saxons et aux peuples germaniques, les Français occupent une position intermédiaire : avec la plupart des habitants du bassin méditerranéen, Italiens en tête, les Provençaux sont *mycophiles*, ainsi que les Catalans. Dans le *reste* du pays, on observe des conduites ambiguës. Les paysans des Cévennes méridionales, où je vais en vacances depuis bientôt trente ans, éprouvent une passion immodérée pour certaines variétés de cèpes (ceux dont la chair est parfaitement blanche et qui ne bleuissent pas). Qu'on annonce leur « sortie » dans la montagne, chacun abandonne sa boutique, son atelier, son verger ou son champ, pour se livrer à la précieuse collecte, qui a presque le caractère d'un rituel, et à laquelle se rattache toute une mythologie. En revanche, les autres variétés de cèpes, même inoffensives, et tous les autres champignons comestibles sont tenus pour des poisons mortels. Les Cévenols se conduisent donc comme des Slaves sous un rapport et comme des Anglo-Saxons sous un autre.

Comment expliquer ces attitudes marquées de passion, ces contrastes saisissants entre des sociétés voisines et qui se réclament de la même civilisation ? Il faut, pensent V.P. et R.G. Wasson, remonter à des croyances très anciennes, disparues en Europe depuis les temps proto-historiques, mais qui auraient laissé leurs traces parmi nous, sous forme d'attitudes et de sentiments irrationnels. Car si les champignons avaient été jadis tenus pour *sacrés*, on comprendrait comment le



Une hallucination aux champignons, d'après un ancien manuscrit mexicain

D.R.

mélange de révérence et d'effroi en quoi consiste le sentiment du sacré aurait pu, selon les sociétés, et une fois disparues les motivations primitives, se dissocier et libérer tantôt la dévotion et l'attachement, tantôt une horreur également imprégnée d'une sorte de respect mystique.

Or, on sait qu'au XIX^e siècle encore, certaines populations sibériennes utilisaient un champignon – le même que nous appelons amanite tue-mouches ou fausse oronge – pour se procurer des hallucinations divinatoires. Ces états psychiques étaient si appréciés des Koriak qu'ils se livraient à un singulier trafic avec l'urine des consommateurs privilégiés de la précieuse drogue : les moins fortunés se contentant de boire les principes actifs recueillis, si l'on ose dire, de seconde main, et les plus pauvres encore, se satisfaisant des résidus éliminés par les précédents.

Sur la base d'indications fragmentaires des chroniqueurs du XVI^e siècle, V.P. et R.G. Wasson ont retrouvé des rites hallucinatoires utilisant d'autres champignons, toujours pratiqués dans plusieurs régions du Mexique, et ils y ont pris part en compagnie du professeur Heim. L'hypothèse de nos auteurs est qu'aux temps pré-historiques ou proto-historiques, l'usage des champignons hallucinogènes a été connu de l'humanité entière et que le tabou des cham-

pignons, ou l'intérêt passionnel éprouvé à leur égard (quelle autre manifestation parisienne pourrait s'enorgueillir de la ferveur joyeuse qui règne sur la grande exposition de champignons, organisée chaque automne, par M. Heim, au Muséum ?) sont une survivance d'un très ancien culte.

L'amanite tue-mouches – champignon hallucinatoire par excellence de l'Europe – n'est-elle pas, avec son chapeau rouge tacheté de blanc, le symbole même du poison et de la sorcellerie dans l'imagerie traditionnelle ? Or, il est au moins douteux qu'elle tue les mouches, et son principe actif, la muscarine, ne résiste pas à la cuisson. Plusieurs langues européennes (et africaines) l'associent bien aux mouches ; mais d'autres, comme l'anglais, voient en elle le « siège du crapaud » (*toadstool*). Ne serait-ce pas, demandent V.P. et R.G. Wasson, parce que le crapaud d'une part, les mouches et la vermine de l'autre, sont considérés comme des animaux diaboliques ? Au cours d'une très curieuse digression philologique (et qui doit encore attendre sa confirmation), ils rapprochent le Diable, le « Pied-Bot », de deux termes dialectaux d'une région de la France comprise entre le Forez et la Franche-Comté : *bo*, *bot*, pour crapaud, et *botet* pour champignon. De façon plus décisive, ils semblent avoir établi l'énorme aire de diffu-



sion de la racine indo-européenne qui a donné naissance au latin *fungus*. Elle s'étend de l'Atlantique au Pacifique, recouvrant ainsi toute l'Eurasie. On va moins loin, dans l'espace et dans le temps, avec les études d'iconographie, bien que V.P. et R.G. Wasson aient consacré des trésors de goût et d'ingéniosité à étudier, pour la première fois, la place du champignon dans l'art : depuis les fresques de Pompéi jusqu'à Gainsborough et à Granville, en passant par Jérôme Bosch, Arcimboldo et les peintres de la Renaissance flamande... Parmi les quatre-vingt-deux planches hors texte qui illustrent l'ouvrage, il faut faire une mention spéciale des aquarelles inédites de Fabre, qu'il avait renoncé à publier, par crainte que l'imprimeur ne trahisse les nuances, et dont un choix admirable est ici offert, reproduites à la main et au pochoir.

Voilà de quoi réjouir l'esthète. Quant au moraliste, il s'interrogera sur l'étrange coïncidence entre pays mycophiles et pays mycophobes d'une part, ceux du pacte Atlantique et du pacte de Varsovie de l'autre. N'est-il pas curieux, de ce point de vue, que les deux pays les plus mycophiles d'Europe occidentale (bien que très loin derrière la Russie) soient la France et l'Italie, où l'extrême-gauche est particulièrement puissante ? Qu'en Espagne même, la forteresse de la mycophilie soit justement la Catalogne ? Quel beau rêve, pour l'ethnologue et le préhistorien, d'imaginer que les frontières politiques et idéologiques du monde moderne se modèlent encore sur le contour de failles, recoupant les civilisations depuis des millénaires ! Gobineau serait comblé ; mais Marx aussi pourrait y trouver son compte, puisque le parti des hommes, pour ou contre les champignons (qui subsistent dans l'économie moderne,

comme un des derniers produits sauvages objet de collecte et de ramassage), n'est pour l'humanité qu'une des façons, moins insignifiante qu'il ne semble, de choisir et d'exprimer le type de rapports qu'elle entretient avec la nature, et le monde. ■

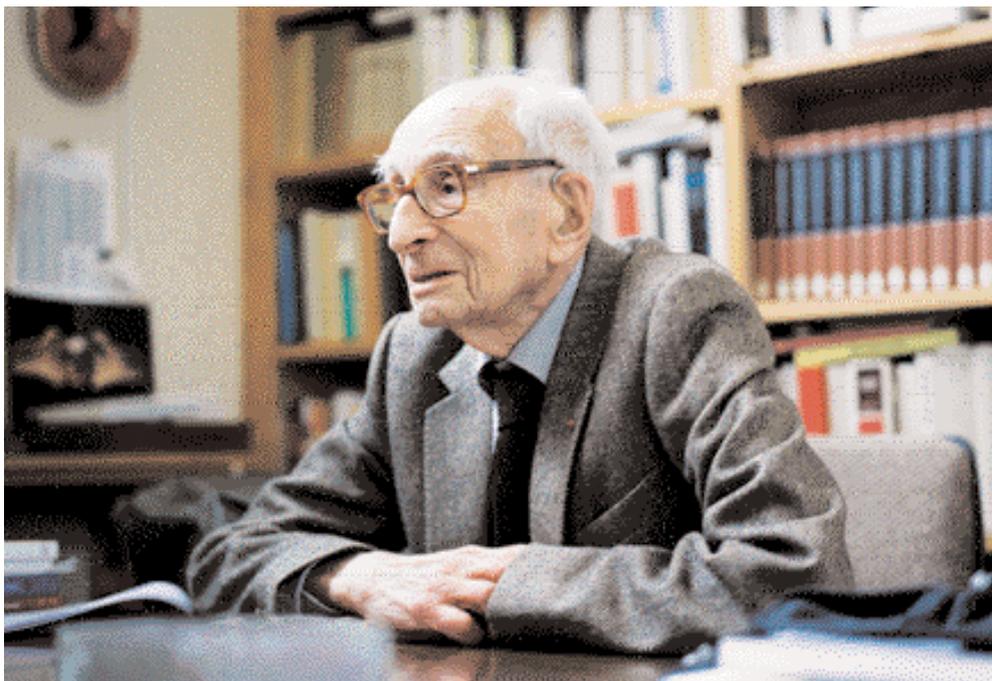
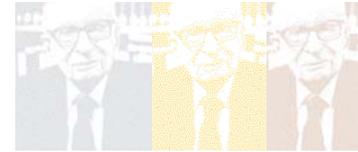


Illustration :
C. Lévi-Strauss, dans son bureau,
Collège de France, 2004.



L'humanité, c'est quoi ?

Entretien paru dans *L'Express*,
le 20 octobre 1960 (extraits).

À l'occasion de la disparition
d'Alfred-Louis Kroeber, dernier survivant
de la grande tradition des
ethnologues américains,
Claude Lévi-Strauss dit,
dans cette interview, ce que
représente cette perte pour l'ethnologie
mondiale et répond aux questions que
lui pose Madeleine Chapsal sur
le travail des ethnologues.

L'Express. - Qui était Alfred-Louis Kroeber, que vous considérez comme votre maître, et qui vient de mourir ?

CLAUDE LÉVI-STRAUSS. - C'est le dernier des ethnologues de l'Amérique du Nord à avoir connu des Indiens. Des Peaux-Rouges non pas sauvages – bien entendu il n'y en avait plus – mais qui l'avaient été dans leur jeunesse. Kroeber était né en 1876, son premier travail sur le terrain des Arapaho date de 1900. Or, la pénétration de l'Ouest par les Blancs américains n'a commencé qu'aux environs de 1850 et n'a été complètement achevée que vers 1880. Par conséquent, les vieillards de 70 ou 80 ans qu'a pu connaître Kroeber avaient encore mené, pendant la plus grande partie de leur vie, l'existence d'Indiens sauvages... Avec Kroeber, c'est vraiment l'Amérique d'avant Christophe Colomb qui meurt complètement.

- Où vivaient-ils, exactement ces Indiens de Kroeber ?

C.L.-S. - En Californie. Leur extermination date probablement de 1880, puisqu'il y en avait environ 150 000 en 1850 et plus que 20 000 après 1880. Kroeber m'a encore dit, voici quelques semaines en Autriche – nous étions ensemble au colloque de Burgwartenstein – qu'il n'y avait pas plus de deux ou trois ans qu'il était

retourné pour la dernière fois chez les Yurok, dont certains subsistent par toutes petites bandes d'une dizaine de personnes, quelquefois d'une famille, voire une seule personne, qui parle encore la langue d'origine et qui se rappelle les mythes et les légendes. Ce sont des gens qui vivaient de collectes, de ramassages et de chasses, et qui représentent probablement ce qu'il y a de plus archaïque en Amérique.

- Kroeber était-il le seul à s'intéresser à eux ?

C.L.-S. - Non, il y a eu d'autres ethnologues – quoique Kroeber fût le seul à avoir des liens aussi forts, aussi personnels avec eux – et il y a eu aussi des psychanalystes. Ils se sont passionnés pour les Indiens de Californie, d'ailleurs récemment et en partie sous l'influence de Kroeber. Il avait fait lui-même une psychanalyse didactique pendant trois ans, aux environs de 1920 je crois, tout en continuant son métier.

- A-t-il connu Sigmund Freud ?

C.L.-S. - Je ne crois pas, mais il a correspondu avec lui et fait deux compte rendus du livre de Freud sur les sociétés primitives : *Totem et tabou*. Le premier, vers 1920, le démolissant complètement, et le second, en 1939, beaucoup plus nuancé, essayant de démontrer en quoi un ethnologue, d'un certain point de vue, pouvait accepter quelques thèses de *Totem et tabou*.

- En quoi les Indiens de Californie, par exemple, peuvent-ils intéresser les psychanalystes ?

C.L.-S. - Je pense d'abord à ce que les psychanalystes appelleraient leur « caractère anal ». C'était en effet des collectionneurs passionnés, des gens qui accumulaient des trésors, lesquels consistaient généralement en grandes lames d'obsidienne. Ces plaques, dont certaines ont plus un mètre de longueur, et même un mètre cinquante, ne pouvaient servir à rien, mais étaient considérées comme des objets extrêmement précieux : on les exhibait dans les cérémonies à l'occasion de jeux que j'appellerais presque des jeux de poker, puisqu'il s'agissait d'écraser l'adversaire par la présentation de lames plus importantes ou plus belles... Mais cela supposait toute une stratégie, un « bluff ». Si on sortait tout de suite la meilleure lame qu'on possédait on risquait d'être exterminé... Il fallait donc conduire l'adversaire à toujours essayer de remporter l'avantage, tout en conservant les meilleures lames, ou « cartes », par devers soi...

- En dehors du fait que Kroeber était le dernier lien avec l'Amérique sauvage, qu'est-ce qui faisait de lui, à vos yeux, une personnalité exceptionnelle ?

C.L.-S. - C'était un homme d'une vivacité extraordinaire, qui a été toute



sa vie non seulement ethnographe de terrain – il a étudié directement un nombre considérable de populations américaines – mais aussi archéologue (il a fait des fouilles au Pérou qui ont permis de proposer certaines classifications pour les anciennes cultures péruviennes, restées désormais classiques), il a été historien (sur les populations disparues du nord de l'Amérique du Sud, comme les Chichas), toute une partie de son œuvre est de caractère philosophique (il a même étudié les variations de la mode féminine au siècle dernier !). Il a fait de la linguistique, des enquêtes sociologiques, consacré tout un livre aux rapports entre les milieux géographiques de l'Amérique du Nord et des sociétés qui s'y sont développées...

Enfin, c'était un homme d'une curiosité et d'une intensité d'esprit tout à fait exceptionnelles.

- Mais d'abord un ethnologue ?

C.L.-S. - Oui. Il m'avait dit plusieurs fois, d'ailleurs, combien il était surpris de voir que les jeunes ethnologues américains d'aujourd'hui choisissent l'ethnologie pour des raisons arbitraires, comme ils auraient pu choisir la sociologie ou la psychologie, comme une science sociale parmi d'autres ; tandis que, pour Kroeber, et les hommes de sa génération, l'ethnologie n'était pas une science sur le même plan que les autres, l'anthropologie, pour lui, c'était une religion.

Ce qui paraît le plus important ne l'est vraiment que dans la mesure où l'on se situe à une certaine échelle du temps.

- Mais n'est-ce pas une religion dangereuse ? En apprenant à celui qui la pratique que toutes les morales, toutes les institutions, toutes les formes de société sont des systèmes qui pourraient aussi bien ne pas être, et en tous les cas sont

renouvelables à l'infini, est-ce que l'ethnologue ne risque pas de se sentir dérooté, pris de vertige ?

C.L.-S. - Moi, je pense au contraire que cela lui permet d'accéder à la sagesse...

- Comment cela ?

C.L.-S. - Eh bien ! précisément par le sentiment que rien de ce qu'il vit n'est profondément essentiel. Ce qui paraît le plus important ne l'est vraiment que dans la mesure où l'on se situe à une certaine échelle du temps. Si l'ethnologue veut bien par une gymnastique qui lui est habituelle, opérer une conversion et se placer, ne fut-ce que pour un instant, à l'échelle des siècles ou des millénaires – au lieu de se placer à l'échelle des décennies – les choses qui semblent capitales lui apparaîtront sous une toute autre lumière...

- Lorsqu'on croit que vous étudiez les mœurs des hommes, au fond on se trompe un peu ; ce qui vous intéresse essentiellement c'est l'esprit humain ? Ses reflets ? Sa constitution ?

C.L.-S. - Oui. Mais notre contribution à la connaissance de l'esprit humain consiste à l'aborder d'une autre manière, par un autre bout et une autre voie que ceux du psychologue, par exemple, ou de l'historien. Disons que nous cherchons à l'appréhender dans ce que Sartre appelle les « totalités » ou les « totalisations »...

- Quel est votre outil, à vous ?

C.L.-S. - L'éloignement. Non seulement parce que les sociétés que nous considérons sont très distantes géographiquement, mais aussi parce qu'elles le sont par le genre de vie ; et le dépaysement qu'elles exigent de nous pour les étudier nous condamne à n'apercevoir d'elles que certaines propriétés tout à fait essentielles à elles et à l'esprit humain.

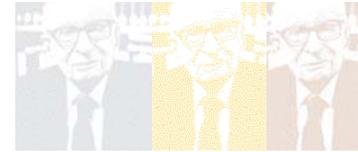
Notre science, l'anthropologie, est conditionnée par la distance, par cet éloignement qui ne laisse filtrer que l'essentiel.

- L'éloignement, mais aussi la proximité. N'y a-t-il pas des moments où l'ethnologue se trouve en face d'un homme, et où c'est cet homme, et rien d'autre, son objet d'étude ? Où il attend tout d'un proche contact avec lui ?

Notre science, l'anthropologie, est conditionnée par la distance, par cet éloignement qui ne laisse filtrer que l'essentiel.

C.L.-S. - Oui, mais il faut distinguer bien des attitudes. En Amérique du Sud, par exemple, les gens ne savaient pas très bien ce qu'était un ethnologue, et à partir du moment où celui qui vivait chez eux leur paraissait bon garçon, où ils étaient assurés d'en tirer un certain nombre d'avantages matériels – sous forme de cadeaux, de nourriture, de couteaux ou de perles – eh bien ! ça allait tout seul...

Chez les gens que Kroeber étudiait, la situation était différente ; comme l'ethnologie a commencé vers 1840, ils ont su très vite sur l'ensemble du continent ce que c'était qu'un ethnologue. Il y a eu soit des résistances qu'il fallut vaincre par le temps, l'attente, soit au contraire une coopération très vive : ces gens avaient conscience que leur genre de vie, ce à quoi ils tenaient, était condamné irrémédiablement et que leur seule chance d'en conserver le souvenir pour la postérité était de travailler avec les ethnologues... Ils coopéraient en pleine connaissance de cause pour que tout soit transcrit, écrit, et que certains objets, tels que des autels portatifs particulièrement précieux, qui représentaient pour une tribu son arche sainte, soient apportés aux musées, car ils savaient que c'était là l'endroit où ce serait sauvegardé. Et quand le dernier vieillard était sur le point de mourir, il apportait son trésor au musée, il n'y avait pas d'autre solution.



- Croyez-vous qu'on aille vers l'unification des sociétés?

C.L.-S. - C'est encore une question qu'on avait discutée en Autriche avec Kroeber⁽¹⁾. Lui, semblait-il, le pensait, et les autres membres du colloque ne le croyaient pas. Nous lui opposions que pour autant que les sociétés tendraient à s'homogénéiser, probablement d'autres points de rupture, d'autres points de clivage, apparaîtraient à des endroits que nous ne soupçonnons pas du tout.

- Où ? N'en avez-vous pas la moindre idée ? Serait-ce entre la Bretagne et la France...

C.L.-S. - Peut-être pas ! Mais peut-être, par exemple, sur le plan des générations. Les problèmes de délinquance juvénile ont existé en tout temps et à toutes les époques, mais peut-être qu'aujourd'hui, dans la mesure où sur le plan d'une génération donnée, les différences tendent à s'abolir à travers l'espace, s'accusent-elles d'une façon beaucoup plus marquée entre une génération et la suivante...

Il vient d'y avoir en Angleterre une enquête tout à fait curieuse sur le folklore des enfants des écoles. On s'est aperçu que dans toute l'Angleterre, les types des jeux, des façons de parler des enfants – dont les adultes ne soupçonnent même pas l'existence – étaient remarquablement homogènes... Et on ne sait pas du tout comment s'en fait la propagation.

- Alors, même si les sociétés primitives disparaissent de la surface de la Terre, les ethnologues auront toujours du travail ?

C.L.-S. - Oui. Parce qu'après tout l'ethnologie s'est toujours donné pour tâche d'explorer les limites de ce qu'on considère à un moment donné, à une époque donnée, comme celles de l'humanité. Il y a là-dessus une très

curieuse note de J.-J. Rousseau – qui se trouve en fin du « Discours sur l'inégalité ». Il commence par se plaindre qu'on ne fasse d'études que de la nature, et pas de l'homme, et il fait appel à des gens ou des groupes très riches pour qu'ils veuillent bien subventionner des voyages ayant pour but d'aller étudier l'homme (en somme, il annonce les grandes fondations consacrées aujourd'hui à la recherche anthropologique !), et puis il donne comme exemple ceci : des voyageurs lui ont rapporté des histoires très curieuses à propos de sociétés d'êtres étranges vivants en Afrique, qui s'appellent les « gorilles », et que, par ignorance, on déclare des singes, alors qu'il est tout à fait clair qu'il s'agit là de préjugés, et qu'en fait ces êtres sont des hommes ! Et si on n'était pas si ignorant sur la diversité des sociétés humaines, on s'apercevrait qu'un gorille est un homme au même titre qu'un autre !

L'ethnologie s'est toujours donné pour tâche d'explorer les limites de ce qu'on considère à un moment donné, à une époque donnée, comme celles de l'humanité.

Là-dessus, je veux bien, Rousseau se trompait ; mais il se trompait en ayant pris une attitude qui est typique de l'attitude ethnologique : se mettre toujours au-delà de ce qu'on considère être le possible, pour l'homme, et arriver à ramener à l'intérieur de l'humanité des phénomènes frontalières, des phénomènes en marge. Nous travaillons pour une science qui doit se tenir toujours à la bordure de l'inconnu. Dans cette mesure-là, il y aura toujours une ethnologie.

- Les ethnologues envisagent-ils d'étudier leur propre société ?

C.L.-S. - Plus une société est grande, plus elle devient étrangère à elle-même, plus elle se pose de problèmes. Ainsi, les Américains : ils ont pris conscience du fait que, dans la mesure où ils sont une très vaste société de deux cents millions d'habitants – et non pas comme nous, de quarante ou de cinquante – ils ne se comprennent pas eux-mêmes ; ce qui, jusqu'à présent, n'est pas une attitude européenne. Et si l'anthropologie s'est tellement développée en Amérique au cours de ces dernières années, ce n'est pas pour étudier les peuples primitifs, c'est pour étudier la société américaine.

Ce qui a fait l'originalité de la pensée de Kroeber, c'est qu'il n'a jamais voulu isoler l'anthropologie. Il tenait d'une main les sciences naturelles, de l'autre les humanités. Par exemple, des problèmes comme celui du langage des abeilles, des sociétés animales, étaient pour lui des problèmes aussi essentiels à l'histoire du monde que ceux de la civilisation méditerranéenne de l'Antiquité.

Aujourd'hui, chacun tend à s'enfermer très étroitement dans sa spécialité. Kroeber a été, dans notre époque, un de ces hommes universels comme il y en avait au XIX^e siècle par exemple, comme il n'y en a plus guère...

- Mais n'est-il pas de plus en plus difficile, aujourd'hui, de maîtriser l'ensemble de la culture ? Ne serait-ce que de s'informer ? Peut-être est-ce cela qui fait que les gens se cantonnent prudemment dans le secteur où ils s'y connaissent un peu...

C.L.-S. - Sans doute s'occuper de tout expose-t-il en même temps à une certaine naïveté... Mais de toute façon nous sommes toujours exposés à dire beaucoup de bêtises, dès que nous

1. Le compte rendu de ce colloque a été publié en anglais par la Wenner-Gren Foundation, dont le siège se trouve aux États-Unis. Son président, d'origine hongroise, l'ethnologue Paul Fejos, fut un des maîtres du cinéma d'avant-garde avant la guerre. Il réalisa entre autres le film « Solitude », bien connu des habitués des cinémathèques. Sous les auspices de la Wenner-Gren Foundation, un colloque consacré à l'ethnologie avait lieu tous les ans, depuis 1953, dans le château de Burgwartenstein, aux environs de Vienne, Autriche.



nous intéressons à des choses que nous ne connaissons pas directement. Alors il faut choisir.

- Est-ce que la personnalité de celui qui exerce votre métier ne compte pas beaucoup plus que dans une autre discipline ?

C.L.-S. - Elle compte énormément. Kroeber lui-même a souvent dit que les sociologues sont des gens toujours prêts à jouer, disons le jeu de leur propre société – qu'ils soient pour ou contre, cela n'a pas d'importance – mais ils veulent se situer à l'intérieur d'elle, pour la discuter ou l'améliorer. Tandis qu'au contraire l'anthropologue – d'après Kroeber – est un homme qui ne se sent pas à l'aise à l'intérieur de sa propre société et qui essaie de se situer par rapport à d'autres, comme premier système de référence.

- Je me suis demandé parfois si, en effet, l'anthropologue ne se rendait pas dans d'autres sociétés parce qu'il ne parvenait pas à établir des communications satisfaisantes avec la sienne propre. Là-bas, il est sur un pied tout à fait différent, il n'est plus question d'égalité et, de toute façon il est l'autre, l'étranger...

C.L.-S. - Oui, mais ce n'est pas avec les hommes en général que l'anthropologue communique mal – sinon, il ne serait pas anthropologue, il les fuirait tout à fait et se ferait archéologue – c'est avec son groupe social. D'autre part, tout l'effort de l'ethnologue, sur le terrain, est de passer inaperçu, de se faire oublier ; ce n'est pas d'être quelqu'un, c'est de devenir un meuble... Ne plus être qu'un fantôme, si je puis dire, qu'on ne fasse absolument pas attention à lui...

- Et il y arrive ?

C.L.-S. - Parfois.

- Parmi toutes les sociétés primitives qui ont existé, n'y en a-t-il pas eu qui furent, plus que la nôtre, des sociétés du bonheur ? Qui permettaient à leurs membres de se développer harmonieusement sur tous

les plans possibles à l'être humain ?

C.L.-S. - Oh ! non, là, franchement, je ne crois pas ! Je pense que, dans toutes les sociétés, il y a des gens qui sont heureux et d'autres qui sont malheureux – et dans les sociétés primitives il y a des gens très malheureux.

En les regardant du dehors, ces sociétés peuvent donner une impression d'équilibre, car elles ne veulent pas changer. C'est cela la différence avec la nôtre. Vous comprenez, la question n'est pas de savoir si elles changent ou si elles ne changent pas ; en fait, elles changent parce que de toute façon toutes les sociétés changent. La seule différence entre elles et nous c'est que nous avons conscience de ce changement, nous le voulons, nous voulons l'utiliser – à notre détriment ou à notre profit – nous voulons asservir l'Histoire, comme une force qui serait à la disposition même de notre société ; tandis que les sociétés primitives, au contraire, repoussent, rejettent l'Histoire, font tout ce qu'elles peuvent pour qu'il n'y ait pas de changements – et d'ailleurs n'y arrivent pas. Il y a des guerres, des

épidémies, des famines... Tout cela implique des réadaptations.

- Et il y a aussi les ethnologues ! Laissez-vous inchangée une société où vous avez pénétré ?

C.L.-S. - Écoutez, là j'ai tout de même la conscience à peu près tranquille !... Le genre de dégâts que nous pouvons faire à côté de ceux que fait la civilisation sont négligeables !

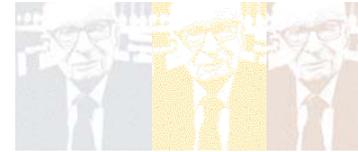
- C'est toujours bête de parler de l'inégalité des sociétés, mais la nôtre, tout de même, ne serait-ce que parce qu'elle détruit les autres, ne serait-elle pas supérieure ?

C.L.-S. - Elle est très certainement supérieure, du point de vue de sa puissance matérielle, de son volume, de sa densité et de son effectif démographique, elle est très certainement supérieure par l'empire qu'elle exerce sur les forces naturelles ; il n'y a aucun doute à cela. La seule question qu'on puisse se poser est : y a-t-il des sociétés absolument supérieures et d'autres absolument inférieures, non pas seulement sous certains rapports, mais sous tous les rapports.



Dessin de George Catlin. D.R.

Portrait de Grisse-de-Dos-de-Bison.



- **Y en a-t-il ?**

C.L.-S. - Non, je ne crois pas. Je pense que toute société a trouvé l'essentiel de ce qu'il fallait à l'être humain, sinon elle n'existerait pas.

- **Quelles sont les sociétés qui vous passionnent le plus, vous personnellement, ethnologue ?**

C.L.-S. - Ce qu'il y a de plus séduisant à titre de connaissance, pour un ethnologue, ce sont les sociétés mélanésiennes ; je ne dis pas que ce sont les plus sympathiques ou les plus plaisantes, mais ce sont les plus extraordinaires. D'abord par leur multiplicité sur un territoire donné, c'est une partie du monde où une quantité prodigieuse d'expériences se sont trouvées réalisées ; d'expériences extraordinairement différentes les unes des autres ; ce sont des sociétés où l'organisation sociale pose toutes sortes de problèmes, dont l'Art est probablement le plus surprenant... Et puis c'est probablement la seule région du monde où il existe encore des endroits inconnus.

- **Vous y êtes allé ?**

C.L.-S. - Non.

- **Comptez-vous repartir un jour, personnellement sur le terrain ?**

C.L.-S. - Non, je ne crois pas. Vous savez, si tous les ethnologues sont d'accord pour dire qu'on ne peut pas faire leur métier si on n'a pas été sur le terrain, si on n'a pas une solide expérience du terrain, à partir de là je pense que les voies peuvent diverger. Il y en a qui ne sont heureux que lorsqu'ils se trouvent chez les indigènes, et puis d'autres, c'est mon cas, qui ont le goût de travaux plus théoriques, et qui, l'expérience du terrain une fois acquise, aiment mieux se poser des problèmes théoriques... Enfin, je crois que je n'aime pas le terrain.

- **Cela doit pourtant donner un sentiment de dépaysement prodigieux, presque absolu, de changer de société. Vous n'avez pas aimé ça ?**

C.L.-S. - Si, mais pour y parvenir, cela oblige à se frotter à tout ce qu'on

déteste le plus au sein de notre civilisation : les problèmes du départ, des moyens de transport, des formalités administratives, la lutte contre l'inertie des bureaux, la mauvaise volonté des gens, enfin tout ce qui use... En ethnologie, c'est comme dans toutes les sciences, il y a des gens qui aiment le laboratoire, d'autres qui préfèrent le tableau noir et le morceau de craie. C'est mon cas.

- **Préparez-vous un ouvrage en ce moment ?**

C.L.-S. - Oui, un gros livre de mythologie, mais lentement. Il s'agit d'une série d'expériences mythologiques, si j'ose dire... À partir d'exemples très variés, j'essaie de montrer que les mêmes méthodes d'explication ou d'interprétation peuvent marcher.

- **Qui sont aujourd'hui les grands ethnologues ?**

C.L.-S. - En Amérique, c'est la fin d'une génération. Le fondateur de l'ethnologie américaine, c'était Boas, et il est mort en 1942 ; restaient les grands élèves de Boas : Lowie, Radin et Kroeber, et ils viennent tous les trois de mourir en trois ans. Et le plus brillant de la génération immédiatement suivante, Kluckhohn, est mort cet été à cinquante-sept ans.

- **Et ailleurs, qui citeriez-vous ?**

C.L.-S. - L'école anglaise est excellente ; il y a Evans-Pritchard, Forter, Firth. Il y en a d'excellents en Hollande, en Australie...

- **Et en Russie ?**

C.L.-S. - Les Russes sont en retard à cause de la guerre. Ils ont été coupés pendant très longtemps de la production ethnographique du reste du monde. C'est la même chose en Allemagne. L'Allemagne a été un des premiers pays du monde en ethnologie jusqu'à l'hitlérisme, et puis il y a eu une rupture... Il faut qu'ils rattrapent.

- **Qui fut le premier ethnologue ?**

C.L.-S. - Je ne peux pas répondre à cette question. Ou bien je vous dirais que c'est Hérodote, et il y en a eu

d'autres avant lui... Ce qui a tant fait souffrir, en classe nos pères et nos grands-pères, le latin et le grec, eh bien ! c'était de l'ethnologie ! L'effort qu'on leur demandait n'est pas tellement différent de celui que nous faisons lorsque nous étudions des Indiens du Brésil ou des Australiens. Oui, ils essayaient d'apprendre à juger leur propre culture dans la perspective élargie que donne la connaissance de cultures différentes, et, au fond, c'est cela qu'on appelle l'humanisme...

Les humanités, c'est l'humanité ; et l'humanité, ce sont les sauvages, au même titre que les sages de l'Inde et de la Grèce.

- **Et les humanités ?**

C.L.-S. - Je crois que le rôle joué par les études classiques dans le passé n'est pas essentiellement différent de celui que pourrait avoir l'ethnologie aujourd'hui ; l'ethnologie, c'est simplement l'humanisme d'un autre monde, d'un monde qui s'est dilaté, qui a ramené au sein de l'humanité des choses qui étaient jusqu'à présent au-dehors.

D'ailleurs, aux États-Unis, où les classiques jouent au lycée un rôle extrêmement faible, les Américains se sont construits un humanisme à part, où l'ethnologie, l'étude des civilisations exotiques ont une part relativement plus grande que l'étude des civilisations de l'Antiquité. Chez nous, le dosage est inverse : l'ethnologie ne vient que comme un saupoudrage... Mais il n'y a pas discontinuité.

Je le crois profondément : les humanités, c'est l'humanité ; et l'humanité, ce sont les sauvages, au même titre que les sages de l'Inde et de la Grèce. ■



La leçon de sagesse des vaches folles

par Claude Lévi-Strauss

Article paru en italien dans *La Repubblica*,
le 24 novembre 1996
et en français dans *Études rurales*,
janvier-juin 2001, 157-158 : 9-14

Pour les Amérindiens et la plupart des peuples restés longtemps sans écriture, le temps des mythes fut celui où les hommes et les animaux n'étaient pas réellement distincts les uns des autres et pouvaient communiquer entre eux. Faire débiter les temps historiques à la tour de Babel, quand les hommes perdirent l'usage d'une langue commune et cessèrent de se comprendre, leur eût paru traduire une vision singulièrement étriquée des choses. Cette fin d'une harmonie primitive se produisit selon eux sur une scène beaucoup plus vaste ; elle affligea non pas les seuls humains, mais tous les êtres vivants.

Aujourd'hui encore, on dirait que nous restons confusément conscients de cette solidarité première entre toutes les formes de vie. Rien ne nous semble plus urgent que d'imprimer, dès la naissance ou presque, le sentiment de cette continuité dans l'esprit de nos jeunes enfants. Nous les entourons de simulacres d'animaux en caoutchouc ou en peluche, et les premiers livres d'images que nous leur mettons sous les yeux leur montrent, bien avant qu'ils ne les rencontrent, l'ours, l'éléphant, le cheval, l'âne, le chien, le chat, le coq, la poule, la souris, le lapin, etc. ; comme s'il fallait, dès l'âge le plus tendre, leur donner la nostalgie d'une unité qu'ils sauront vite révolue.

Il n'est pas surprenant que tuer des êtres vivants pour s'en nourrir pose aux

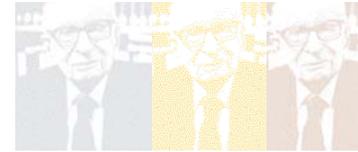
humains, qu'ils en soient conscients ou non, un problème philosophique que toutes les sociétés ont tenté de résoudre. L'Ancien Testament en fait une conséquence indirecte de la chute. Dans le jardin d'Éden, Adam et Ève se nourrissaient de fruits et de graines (Genèse I, 29). C'est seulement à partir de Noé que l'homme devint carnivore (IX, 3). Il est significatif que cette rupture entre le genre humain et les autres animaux précède immédiatement l'histoire de la tour de Babel, c'est-à-dire la séparation des hommes les uns des autres, comme si celle-ci était la conséquence ou un cas particulier de celle-là.

Cette conception fait de l'alimentation carnivore une sorte d'enrichissement du régime végétarien. À l'inverse, certains peuples sans écriture y voient une forme à peine atténuée de cannibalisme. Ils humanisent la relation entre le chasseur (ou le pêcheur) et sa proie en la concevant sur le modèle d'une relation de parenté entre des alliés par le mariage ou, plus directement encore, entre des conjoints (assimilation facilitée par celle que toutes les langues du monde, et même les nôtres dans des expressions argotiques, font entre l'acte de manger et l'acte de copuler). La chasse et la pêche apparaissent ainsi comme un genre d'endo-cannibalisme.

D'autres peuples, parfois aussi les mêmes, jugent que la quantité totale de vie existant à chaque moment dans

l'univers doit toujours être équilibrée. Le chasseur ou le pêcheur qui en prélève une fraction devra, si l'on peut dire, la rembourser aux dépens de sa propre espérance de vie ; autre façon de voir dans l'alimentation carnivore une forme de cannibalisme : auto-cannibalisme cette fois puisque, selon cette conception, on se mange soi-même en croyant manger un autrui.

Il y a environ trois ans, à propos de l'épidémie dite de la vache folle qui n'était pas d'actualité autant qu'elle l'est devenue aujourd'hui, j'expliquais aux lecteurs de *La Repubblica* dans un article (« Siamo tutti canibali », 10-11 octobre 1993) que les pathologies voisines dont l'homme était parfois victime – *kuru* en Nouvelle-Guinée, cas nouveaux de la maladie de Creutzfeldt-Jacob en Europe (résultant de l'administration d'extraits de cerveaux humains pour soigner des troubles de croissance) – étaient liées à des pratiques relevant au sens propre du cannibalisme dont il fallait élargir la notion pour pouvoir toutes les y inclure. Et voici qu'on nous apprend à présent que la maladie de la même famille qui atteint les vaches dans plusieurs pays européens (et qui offre un risque mortel pour le consommateur) s'est transmise par les farines d'origine bovine dont on nourrissait les bestiaux. Elle a donc résulté de leur transformation par l'homme en canibales, sur un modèle qui n'est d'ailleurs



pas sans précédent dans l'histoire. Des textes de l'époque affirment que pendant les guerres de Religion qui ensanglantèrent la France au XVI^e siècle, les Parisiens affamés furent réduits à se nourrir d'un pain à base de farine faite d'ossements humains qu'on extrayait des catacombes pour les moulin.

Le lien entre l'alimentation carnée et un cannibalisme élargi jusqu'à lui donner une connotation universelle a donc, dans la pensée, des racines très profondes. Il ressort au premier plan avec l'épidémie des vaches folles puisque à la crainte de contracter une maladie mortelle s'ajoute l'horreur que nous inspire traditionnellement le cannibalisme étendu maintenant aux bovins. Conditionnés dès la petite enfance, nous restons certes des carnivores et nous nous rabattons sur des viandes de substitution. Il n'en reste pas moins que la consommation de viande a baissé de façon spectaculaire. Mais combien sommes-nous, bien avant ces événements, qui ne pouvions passer devant l'étal d'un boucher sans éprouver du malaise, le voyant par anticipation dans l'optique de futurs siècles ? Car un jour viendra où l'idée que, pour se nourrir, les hommes du passé élevaient et massacraient des êtres vivants et exposaient complaisamment leur chair en lambeaux dans des vitrines, inspirera sans doute la même répulsion qu'aux voyageurs du XVI^e ou du XVII^e siècle, les repas cannibales des sauvages américains, océaniques ou africains.

La vogue croissante des mouvements de défense des animaux en témoigne : nous percevons de plus en plus distinctement la contradiction dans laquelle nos mœurs nous enferment, entre l'unité de la création telle qu'elle se manifestait encore à l'entrée de l'arche de Noé, et sa négation par le Créateur lui-même, à la sortie.

Parmi les philosophes, Auguste Comte est probablement l'un de ceux qui ont prêté le plus d'attention au problème des rapports entre l'homme et l'animal. Il l'a fait sous une forme que les

commentateurs ont préféré ignorer, la mettant au compte de ces extravagances auxquelles ce grand génie s'est souvent livré. Elle mérite pourtant qu'on s'y arrête.

Comte répartit les animaux en trois catégories. Dans la première, il range ceux qui, d'une façon ou de l'autre, présentent pour l'homme un danger, et il propose tout simplement de les détruire.

Il rassemble dans une deuxième catégorie les espèces protégées et élevées par l'homme pour s'en nourrir : bovins, porcins, ovins, animaux de basse-cour... Depuis des millénaires, l'homme les a si profondément transformés qu'on ne peut même plus les appeler des animaux. On doit voir en eux les « laboratoires nutritifs » où s'élaborent les composés organiques nécessaires à notre subsistance.

Si Comte expulse cette deuxième catégorie de l'animalité, il intègre la troisième à l'humanité. Elle regroupe les espèces sociables où nous trouvons nos compagnons et même souvent des auxiliaires actifs : animaux dont « on a beaucoup exagéré l'infériorité mentale ». Certains, comme le chien et le chat, sont carnivores. D'autres, du fait de leur nature d'herbivores, n'ont pas un niveau intellectuel suffisant qui les rende utilisables. Comte préconise de les transformer en carnassiers, chose nullement impossible à ses yeux puisqu'en Norvège, quand le fourrage manque, on nourrit le bétail avec du poisson séché. Ainsi amènera-t-on certains herbivores au plus haut degré de perfection que comporte la nature animale. Rendus plus actifs et plus intelligents par leur nouveau régime alimentaire, ils seront mieux portés à se dévouer à leurs maîtres, à se conduire en serveurs de l'humanité. On pourra leur confier la principale surveillance des sources d'énergie et des machines, rendant ainsi les hommes disponibles pour d'autres tâches. Utopie certes, reconnaît Comte, mais pas plus que la transmutation des métaux qui est pourtant à l'origine de la chimie moderne.

En appliquant l'idée de transmutation aux animaux, on ne fait qu'étendre l'utopie de l'ordre matériel à l'ordre vital.

Vieilles d'un siècle et demi, ces vues sont prophétiques à plusieurs égards tout en offrant à d'autres égards un caractère paradoxal. Il est trop vrai que l'homme provoque directement ou indirectement la disparition d'innombrables espèces et que d'autres sont, de son fait, gravement menacées. Qu'on pense aux ours, loups tigres, rhinocéros, éléphants, baleines, etc., plus les espèces d'insectes et autres invertébrés que les dégradations infligées par l'homme au milieu naturel anéantissent de jour en jour.

Prophétique aussi, et à un point que Comte n'aurait pu imaginer, cette vision des animaux, dont l'homme fait sa nourriture, impitoyablement réduits à la condition de laboratoires nutritifs. L'élevage en batterie des veaux, porcs, poulets en offre l'illustration la plus horrible. Le Parlement européen s'en est même tout récemment ému.

Prophétique enfin, l'idée que les animaux formant la troisième catégorie conçue par Comte deviendront pour l'homme des collaborateurs actifs, comme l'attestent les missions de plus en plus diverses confiées aux maîtres-chiens, le recours à des singes spécialement formés pour assister des grands invalides, les espérances auxquelles donnent lieu les dauphins.

La transmutation d'herbivores en carnassiers est, elle aussi, prophétique, le drame des vaches folles le prouve, mais dans ce cas les choses ne se sont pas passées de la façon prévue par Comte. Si nous avons transformé des herbivores en carnassiers, cette transformation n'est d'abord pas aussi originale, peut-être, que nous croyons. On a pu soutenir que les ruminants ne sont pas de vrais herbivores car ils se nourrissent surtout des microorganismes qui, eux, se nourrissent des végétaux par fermentation dans un estomac spécialement adapté.



Surtout, cette transformation ne fut pas menée au profit des auxiliaires actifs de l'homme, mais aux dépens de ces animaux qualifiés par Comte de laboratoires nutritifs : erreur fatale contre laquelle il avait lui-même mis en garde, car, disait-il, « l'excès d'animalité leur serait nuisible ». Nuisible pas seulement à eux mais à nous : n'est-ce pas en leur conférant un excès d'animalité (dû à leur transformation, bien plus qu'en carnivores, en cannibales) que nous avons, involontairement certes, changé nos « laboratoires nutritifs » en laboratoires mortifères ?

La maladie de la vache folle n'a pas encore gagné tous les pays. L'Italie, je crois, en est jusqu'à présent indemne. Peut-être l'oubliera-t-on bientôt : soit que l'épidémie s'éteigne d'elle-même comme le prédisent les savants britanniques, soit qu'on découvre des vaccins ou des cures, ou qu'une politique de santé rigoureuse garantisse la santé des bêtes destinées à la boucherie. Mais d'autres scénarios sont aussi concevables.

On soupçonne que, contrairement aux idées reçues, la maladie pourrait franchir les frontières biologiques entre les espèces. Frappant tous les animaux dont nous nous nourrissons, elle s'installerait de façon durable et prendrait rang parmi les maux nés de la civilisation industrielle, qui compromettent de plus en plus gravement la satisfaction des besoins de tous les êtres vivants.

Déjà nous ne respirons plus qu'un air pollué. Elle aussi polluée, l'eau n'est plus ce bien qu'on pouvait croire disponible sans limite : nous la savons comptée tant à l'agriculture qu'aux usages domestiques. Depuis l'apparition du sida, les rapports sexuels comportent un risque fatal. Tous ces phénomènes bouleversent et bouleverseront de façon profonde les conditions de vie de l'humanité, annonçant une ère nouvelle où prendrait place, simplement à la suite, cet autre danger mortel que présenterait dorénavant l'alimentation carnée.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul facteur qui pourrait contraindre l'homme à s'en détourner. Dans un monde où la population globale aura probablement doublé dans moins d'un siècle, le bétail et les autres animaux d'élevage deviennent pour l'homme de redoutables concurrents. On a calculé qu'aux États-Unis, les deux tiers des céréales produites servent à les nourrir. Et n'oublions pas que ces animaux nous rendent sous forme de viande beaucoup moins de calories qu'ils n'en consomment au cours de leur vie (le cinquième, m'a-t-on dit, pour un poulet). Une population humaine en expansion aura vite besoin pour survivre de la production céréalière actuelle tout entière : rien ne restera pour le bétail et les animaux de basse-cour, de sorte que tous les humains devront calquer leur régime alimentaire sur celui des Indiens et des Chinois où la chair animale couvre une très petite partie des besoins en protéines et en calories. Il faudra même, peut-être, y renoncer complètement car tandis que la population augmente, la superficie des terres cultivables diminue sous l'effet de l'érosion et de l'urbanisation, les réserves d'hydrocarbures baissent et les ressources en eau se réduisent. En revanche, les experts estiment que si l'humanité devenait intégralement végétarienne, les surfaces aujourd'hui cultivées pourraient nourrir une population doublée.

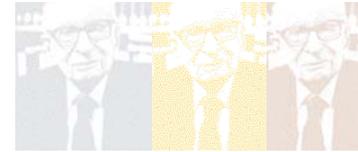
Il est notable que dans les sociétés occidentales, la consommation de viande tend spontanément à fléchir, comme si ces sociétés commençaient à changer de régime alimentaire. En ce cas, l'épidémie de la vache folle, en détournant les consommateurs de la viande, ne ferait qu'accélérer une évolution en cours. Elle lui ajouterait seulement une composante mystique faite du sentiment diffus que notre espèce paye pour avoir contrevenu à l'ordre naturel.

Les agronomes se chargeront d'accroître la teneur en protéines des plantes alimentaires, les chimistes de produire en quantité industrielle des protéines de synthèse. Mais même si

l'encéphalopathie spongiforme (nom savant de la maladie de la vache folle et d'autres apparentées) s'installe de façon durable, gageons que l'appétit de viande ne disparaîtra pas pour autant. Sa satisfaction deviendra seulement une occasion rare, coûteuse et pleine de risque. (Le Japon connaît quelque chose de semblable avec le *fugu*, poisson tétodon d'une saveur exquise, dit-on, mais qui, imparfaitement vidé, peut être un poison mortel.) La viande figurera au menu dans des circonstances exceptionnelles. On la consommera avec le même mélange de révérence pieuse et d'anxiété, qui, selon les anciens voyageurs, imprégnait les repas cannibales de certains peuples. Dans les deux cas, il s'agit à la fois de communier avec les ancêtres et de s'incorporer à ses risques et périls la substance dangereuse d'êtres vivants qui furent ou sont devenus des ennemis.

L'élevage, non rentable, ayant complètement disparu, cette viande achetée dans des magasins de grand luxe ne proviendra plus que de la chasse. Nos anciens troupeaux, livrés à eux-mêmes, seront un gibier comme un autre dans une campagne rendue à la sauvagerie.

On ne peut donc pas affirmer que l'expansion d'une civilisation qui se prétend mondiale uniformisera la planète. En s'entassant, comme on le voit à présent, dans des mégapoles aussi grandes que des provinces, une population naguère mieux répartie évacuera d'autres espaces. Définitivement désertés par leurs habitants, ces espaces retourneraient à des conditions archaïques ; çà et là, les plus étranges genres de vie s'y feraient une place. Au lieu d'aller vers la monotonie, l'évolution de l'humanité accentuerait les contrastes, en créerait même de nouveaux, rétablissant le règne de la diversité. Rompant des habitudes millénaires, telle est la leçon de sagesse que nous aurons peut-être, un jour, apprise des vaches folles. ■



Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale

Assemblée des professeurs du Collège de France
30 novembre 1958



Monsieur l'Administrateur, mes chers collègues,
Un enseignement général relatif à la société a existé sans interruption au Collège de France depuis 1897 jusqu'à la mort de M. Halbwachs en 1945. Pendant la même période, la psychologie a été constamment représentée par deux chaires. En créant aujourd'hui une chaire d'anthropologie sociale, c'est à la coutume d'un demi-siècle que nous reviendrions.

Mais la science sociale n'est pas seulement ici une coutume. Elle a au Collège de France une tradition, un passé vivant, qui travaille et opère encore dans le présent. Ce que nous appelons aujourd'hui anthropologie sociale, – d'un mot, usuel hors de France, qui se répand en France, – c'est ce que devient la sociologie quand elle admet que, comme l'homme lui-même, le social a deux pôles ou deux faces : il est signifiant, on peut le comprendre du dedans, et en même temps l'intention personnelle y est généralisée, amortie, elle tend vers le processus, elle est, selon le mot célèbre, médiatisée par les choses. Or personne en France n'a anticipé cette sociologie assouplie comme Marcel Mauss dans sa chaire du Collège de France. L'anthropologie sociale, c'est, à plusieurs égards, l'œuvre de Mauss qui continue de vivre sous nos yeux.

Après vingt-cinq ans, le fameux *Essai sur le Don, forme archaïque de l'Échange* vient d'être traduit pour les lecteurs anglo-saxons avec une préface d'Evans-Pritchard. « Peu de personnes » écrit le savant auquel je pense en faisant ce rapport « ont pu lire l'*Essai sur le Don* sans avoir la certitude encore indéfinissable, mais impérieuse, d'assister à un événement décisif de l'évolution scientifique ». Il vaut la peine de retracer ce moment de la sociologie qui a laissé de tels souvenirs.

La nouvelle science avait voulu, selon les mots bien connus de Durkheim, traiter les faits sociaux « comme des choses »,

et non plus comme des « systèmes d'idées objectivées ». Mais, dès qu'elle cherchait à préciser, elle ne réussissait à définir le social que comme « du psychique ». C'étaient, disait-on, des « représentations », simplement, au lieu d'être individuelles, elles étaient « collectives ». De là l'idée tant discutée de la « conscience collective » comprise comme un titre distinct au cœur de l'histoire. La relation entre elle et l'individu, comme entre deux choses, restait extérieure. Ce qu'on donnait à l'explication sociologique, on l'ôtait à l'explication psychologique ou physiologique, et réciproquement.

Par ailleurs Durkheim proposait, sous le nom de morphologie sociale, une genèse idéale des sociétés par la combinaison de sociétés élémentaires et la composition des composés entre eux. Le simple était confondu avec l'essentiel et avec l'ancien. L'idée, propre à Levy-Bruhl, d'une « mentalité prélogique » ne nous ouvrait pas davantage à ce qu'il peut y avoir d'irréductible à la nôtre dans les cultures dites archaïques, puisqu'elle les figeait dans une différence insurmontable. Des deux façons, l'école française manquait cet accès à l'autre qui est pourtant la définition de la sociologie. Comment comprendre l'autre sans le sacrifier à notre logique ou sans la lui sacrifier ? Qu'elle assimilât trop vite le réel à nos idées, ou qu'au contraire elle le déclarât imperméable, la sociologie parlait toujours comme si elle pouvait survoler son objet, le sociologue étant un observateur absolu. Ce qui manquait, c'était la pénétration patiente de l'objet, la communication avec lui.

Marcel Mauss au contraire les a pratiquées d'instinct. Ni son enseignement, ni son œuvre n'est en polémique avec les principes de l'école française. Neveu et collaborateur de Durkheim, il avait toutes les raisons de lui rendre justice. C'est dans sa manière propre de prendre contact avec le

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) a été titulaire de la chaire de Philosophie de 1952 à 1961.

Illustration :
Portrait de M. Merleau-Ponty dans le bureau
de C. Lévi-Strauss.



social qu'éclate leur différence. Dans l'étude de la magie, disait-il, les variations concomitantes et les corrélations extérieures laissent un *résidu* qu'il faut décrire, car c'est en lui que se trouvent les raisons profondes de la croyance.

Il fallait donc entrer dans le phénomène par la pensée, le lire ou le déchiffrer. Et cette lecture consiste toujours à saisir le mode d'échange qui se constitue entre les hommes par l'institution, les connexions et les équivalences qu'elle établit, la manière systématique dont elle règle l'emploi des outils, des produits manufacturés ou alimentaires, des formules magiques, des ornements, des chants, des danses, des éléments mythiques, comme la langue règle l'emploi des phonèmes, des morphèmes, du vocabulaire et de la syntaxe. Ce fait social qui n'est plus une réalité massive, mais un système efficace de symboles ou un réseau de valeurs symboliques, va s'insérer au plus profond de l'individuel. Mais la régulation qui circonvient l'individu ne le supprime pas. Il n'y a plus à choisir entre l'individuel et le collectif : « ce qui est vrai » écrit Mauss « ce n'est pas la prière ou le droit, mais le Mélanésien de telle ou telle île, Rome, Athènes ». De même, il n'y a plus de simple absolu ni de pure sommation mais partout des totalités ou des ensembles articulés, plus ou moins riches. Dans le prétendu syncrétisme de la mentalité primitive, Mauss remarque les oppositions, aussi importantes pour lui que les fameuses « participations ». En concevant le social comme un symbolisme, il s'était donné le moyen de respecter la réalité de l'individu, celle du social et la variété des cultures sans rendre imperméable l'une à l'autre. Une raison élargie devait être capable de pénétrer jusqu'à l'irrationnel de la magie et du don : « il faut avant tout » disait-il « dresser le catalogue le plus grand possible de catégories ; il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis. On verra alors qu'il y a encore bien des lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison... »

Mais Mauss avait cette intuition-là du social plutôt qu'il n'en a fait la théorie. C'est peut-être pourquoi au moment de conclure, il reste en deçà de sa découverte. Il cherche le principe de l'échange dans le *mana*, comme il avait cherché celui de la magie dans le *hau*. Notions énigmatiques, qui donnent moins une théorie du fait qu'elles ne reproduisent la théorie indigène. Elles ne désignent en réalité qu'une sorte de ciment affectif entre la multitude des faits qu'il s'agissait de relier. Mais ces faits sont-ils d'abord distincts pour qu'on cherche à les réunir ? La synthèse n'est-elle pas première ? Le *mana* n'est-il pas précisément l'évidence, pour l'individu, de certains rapports d'équivalence entre ce qu'il donne, reçoit et rend, l'expérience d'un certain écart entre lui-même et son état d'équilibre institutionnel avec les autres, le fait premier d'une double référence de la conduite à soi et à l'autre, l'exigence d'une totalité invisible dont lui-même et l'autre sont à ses yeux des éléments substituables ? L'échange ne serait pas alors un effet de la société, ce serait la société même en acte. Ce qu'il y a de lumineux dans le *mana* tiendrait à l'essence

du symbolisme, et nous deviendrait accessible à travers les paradoxes de la parole et de la relation avec autrui, – analogue de ce « phonème zéro » dont parlent les linguistes, et qui, sans avoir lui-même de valeur assignable, s'oppose à l'absence de phonèmes, ou encore du « signifiant flottant » qui n'articule rien, et pourtant ouvre un champ de signification possible... Mais en parlant ainsi nous suivons le mouvement de Mauss au-delà de ce qu'il a dit et écrit, nous le voyons rétrospectivement par la perspective de l'anthropologie sociale, nous avons déjà passé la ligne d'une autre conception et d'une autre approche du social.

Elle va appeler structure la manière dont l'échange est organisé dans un secteur de la société ou dans la société tout entière. Les faits sociaux ne sont ni des choses, ni des idées, ce sont des structures. Le mot aujourd'hui trop employé avait au départ un sens précis. Il servait chez les psychologues à désigner les configurations du champ perceptif, ces totalités articulées par certaines lignes de force, et où tout phénomène tient d'elles sa valeur locale. En linguistique aussi, la structure est un système concret, incarné. Quand il disait que le signe linguistique est diacritique, – qu'il n'opère que par sa différence, par un certain écart entre lui et les autres signes, et non pas d'abord en évoquant une signification positive, Saussure rendait sensible l'unité de la langue au-dessous de la signification explicite, une systématisation qui se fait en elle avant que le principe idéal en soit connu. Pour l'anthropologie sociale, c'est de systèmes de ce genre que la société est faite : système de la parenté et de la filiation (avec les règles convenables du mariage), système de l'échange linguistique, système de l'échange économique, de l'art, du mythe et du rituel... Elle est elle-même la totalité de ces systèmes en interaction. En disant que ce sont là des structures, on les distingue des « idées cristallisées » de l'ancienne philosophie sociale. Les sujets qui vivent dans une société n'ont pas nécessairement la connaissance du principe d'échange qui les régit, pas plus que le sujet parlant n'a besoin pour parler de passer par l'analyse linguistique de sa langue. La structure est plutôt pratiquée par eux comme allant de soi. Si l'on peut dire, elle « les a » plutôt qu'ils ne l'ont. Si nous la comparons au langage, que ce soit à l'usage vivant de la parole, ou encore à son usage poétique, où les mots semblent parler d'eux-mêmes et devenir des êtres...

La structure, comme Janus, a deux faces : d'un côté elle organise selon un principe intérieur les éléments qui y entrent, elle est sens. Mais ce sens qu'elle porte est pour ainsi dire un sens lourd. Quand donc le savant formule et fixe conceptuellement des structures, et construit des modèles à l'aide desquels il s'agit de comprendre les sociétés existantes, il n'est pas question pour lui de substituer le modèle au réel. Par principe, la structure n'est pas une idée platonicienne. Imaginer des archétypes impérissables qui domineraient la vie de toutes les sociétés possibles, ce serait l'erreur même de la vieille linguistique, quand elle supposait dans un certain matériel sonore une affinité naturelle pour tel sens. Ce serait oublier

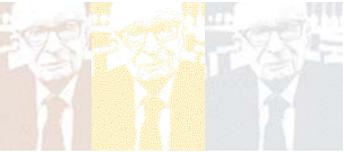


que les mêmes traits de physionomie peuvent avoir un sens différent dans différentes sociétés, selon le système dans lequel ils sont pris. Si la société américaine dans sa mythologie retrouve aujourd'hui un chemin qui a été suivi jadis ou ailleurs, ce n'est pas qu'un archétype transcendant s'incarne trois fois dans les saturnales romaines, dans les katchinas du Mexique et dans le Christmas américain. C'est que cette structure mythique offre une voie pour la résolution de quelque tension locale et actuelle, c'est qu'elle est recrée dans la dynamique du présent. La structure n'ôte rien à la société de son épaisseur ou de sa pesanteur. Elle est elle-même une structure de structures : comment n'y aurait-il aucun rapport entre le système linguistique, le système économique et le système de parenté qu'elle pratique ? Mais ce rapport est subtil et variable : c'est quelquefois une homologie. D'autres fois – comme dans le cas du mythe et du rituel, – une structure est la contrepartie et l'antagoniste de l'autre. La société comme structure reste une réalité à facettes, justiciable de plusieurs visées. Jusqu'où les comparaisons peuvent-elles aller ? Finirons-nous par trouver, comme le voudrait la sociologie proprement dite, des invariants universels ? C'est à voir. Rien ne limite dans ce sens la recherche structurale, – mais rien aussi ne l'oblige en commençant à postuler qu'il y en ait. L'intérêt majeur de cette recherche est de substituer partout aux antinomies des rapports de complémentarité.

Elle va donc rayonner dans tous les sens, vers l'universel et vers la monographie, allant chaque fois aussi loin que possible pour éprouver justement ce qui peut manquer à chacune des visées prise à part. La recherche de l'élémentaire, dans les systèmes de parenté, va s'orienter, à travers la variété des coutumes, vers un schéma de structure dont elles puissent être considérées comme des variantes. À partir du moment où la consanguinité exclut l'alliance, où l'homme renonce à prendre femme dans sa famille biologique ou dans son groupe et doit nouer au dehors une alliance qui exige, pour des raisons d'équilibre, une contrepartie immédiate ou médiante, un phénomène d'échange commence qui peut indéfiniment se compliquer quand la réciprocité directe cède la place à un échange généralisé. Il faut donc construire des modèles qui mettent en évidence les différentes constellations possibles et l'arrangement interne des différents types de mariage préférentiel et des différents systèmes de parenté. Pour dévoiler ces structures extrêmement complexes et multidimensionnelles, notre outillage mental usuel est insuffisant, et il peut être nécessaire de recourir à une expression quasi-mathématique, d'autant plus utilisable que les mathématiques d'à présent ne se limitent pas au mesurable et aux rapports de quantité. On peut même rêver d'un tableau périodique des structures de parenté, comparable au tableau des éléments chimiques de Mendelieff. Il est sain de se proposer à la limite le programme d'un code universel des structures, qui nous permettrait de déduire les unes des autres moyennant des transformations réglées, de construire, par delà les systèmes existants, les différents systèmes possibles, – ne serait-ce que pour orienter, comme il est arrivé déjà,

l'observation empirique vers certaines institutions existantes qui, sans cette anticipation théorique, passeraient inaperçues. Ainsi apparaît au fond des systèmes sociaux une infrastructure formelle, on est tenté de dire une pensée inconsciente, une anticipation de l'esprit humain, comme si notre science était déjà faite dans les choses, et comme si l'ordre humain de la culture était un second ordre naturel, dominé par d'autres invariants. Mais même s'ils existent, même si, comme la phonologie au-dessous des phonèmes, la science sociale trouve au-dessous des structures une métastructure à laquelle elles se conforment, l'universel auquel on parviendrait ainsi ne se substituerait pas plus au particulier que la géométrie généralisée n'annule la vérité locale des relations de l'espace euclidien. Il y a, en sociologie aussi des considérations d'échelle, et la vérité de la sociologie généralisée n'ôterait rien à celle de la microsociologie. Les implications d'une structure formelle peuvent bien faire apparaître la nécessité interne de telle séquence génétique. Ce n'est pas elles qui font qu'il y a des hommes, une société, une histoire. Un portrait formel des sociétés ou même des articulations générales de toute société n'est pas une métaphysique. Les modèles purs, les diagrammes que trace une méthode purement objective sont des instruments de connaissance. L'élémentaire que cherche l'anthropologie sociale, ce sont encore des structures élémentaires, c'est-à-dire les nœuds d'une pensée en réseau qui nous reconduit d'elle-même à l'autre face de la structure, et à son incarnation.

Les opérations logiques surprenantes qu'atteste la structure formelle des sociétés, il faut bien qu'elles soient de quelque manière accomplies par les populations qui vivent ces systèmes de parenté. Il doit donc en exister une sorte d'équivalent vécu, que l'anthropologue doit rechercher, cette fois, par un travail qui n'est plus seulement mental, au prix de son confort et même de sa sécurité. Ce raccordement de l'analyse objective au vécu est peut-être la tâche la plus propre de l'anthropologie, celle qui la distingue d'autres sciences sociales, comme la science économique et la démographie. La valeur, la rentabilité, la productivité ou la population maximum sont les objets d'une pensée qui embrasse le social. On ne peut exiger d'eux qu'ils apparaissent à l'état pur dans l'expérience de l'individu. Au contraire, les variables de l'anthropologie, on doit les retrouver tôt ou tard au niveau où les phénomènes ont une signification immédiatement humaine. Ce qui nous gêne dans cette méthode de convergence, ce sont les préjugés anciens qui opposent l'induction et la déduction, comme si déjà l'exemple de Galilée ne montrait pas que la pensée effective est un va-et-vient entre l'expérience et la *construction* ou reconstruction intellectuelle. Or l'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre *intelligence* cherche laborieusement, puisque nous vivons dans l'unité d'une seule vie tous les systèmes dont notre culture est faite. Il y a quelque connaissance à tirer de cette synthèse qui est nous. Davantage : l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous



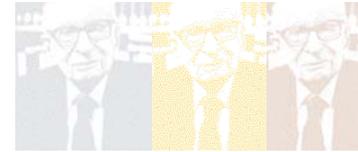
pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puisse trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives ». C'est presque une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre », et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle. Depuis quelques dizaines d'années, – depuis que la société américaine est moins sûre d'elle-même, elle ouvre aux ethnologues la porte des services d'État et des états-majors. Étrange méthode : il s'agit d'apprendre à voir comme étranger ce qui est nôtre, et comme nôtre ce qui nous était étranger. Et nous ne pouvons pas même nous fier à notre vision de dépayés : la volonté de partir a elle-même ses motifs personnels, qui peuvent altérer le témoignage. Ces motifs, il faudra donc les dire aussi, justement si l'on veut être vrai, non que l'ethnologie soit littérature, mais parce qu'au contraire elle ne cesse d'être incertaine que si l'homme qui parle de l'homme ne porte pas lui-même un masque. Vérité et erreur habitent ensemble à l'intersection de deux cultures, soit que notre formation nous cache ce qu'il y a à connaître, soit qu'au contraire elle devienne, dans la vie sur le terrain, un moyen de cerner les différences de l'autre. Quand Frazer disait, du travail sur le terrain, « Dieu m'en préserve » il ne se privait pas seulement de faits, mais d'un mode de connaissance. Il n'est bien entendu ni possible ni nécessaire que le même homme connaisse d'expérience toutes les sociétés dont il parle. Il suffit qu'il ait quelquefois et assez longuement appris à se laisser enseigner par une autre culture, car il dispose désormais d'un organe de connaissance nouveau, il a repris possession de la région sauvage de lui-même qui n'est pas investie dans sa propre culture, et par où il communique avec les autres. Ensuite, même à sa table, et même de loin, il peut recouper par une véritable perception les corrélations de l'analyse la plus objective.

Soit par exemple à connaître les structures du mythe. On sait comme ont été décevantes les tentatives de mythologie générale. Elles l'auraient peut-être été moins si nous avions appris à écouter le mythe comme on écoute le récit d'un informateur sur le terrain : c'est-à-dire le ton, l'allure, le rythme, les récurrences, non moins que le contenu manifeste. Vouloir comprendre le mythe comme une proposition, par ce qu'il dit, c'est appliquer à une langue étrangère notre grammaire, notre vocabulaire. Il est tout entier à décrypter sans même que nous puissions postuler, comme le font les décrypteurs, que le code à retrouver a même structure que

le notre. Laisant ce que le mythe nous dit de prime abord et qui nous détournerait plutôt du sens vrai, étudions-en l'articulation interne, prenons les épisodes en tant seulement qu'ils ont, pour parler comme Saussure, valeur diacritique, et qu'ils mettent en scène telle relation ou telle opposition récurrente. On verrait, – soit dit pour illustrer la méthode et non à titre de théorie –, que la difficulté à marcher droit y reparaît trois fois, le meurtre d'une créature chthonienne deux fois. Deux autres systèmes d'opposition viendraient confirmer ceux-là. On aurait la surprise d'en retrouver de comparables dans la mythologie nord-américaine. Et l'on arriverait, par des recoupements que nous ne pouvons pas reproduire ici, à cette hypothèse, que le mythe d'Œdipe exprime dans sa structure le conflit de la croyance à l'autochtonie de l'homme et de la surestimation des rapports de parenté. De ce point de vue, on peut en ordonner les variantes connues, engendrer l'une à partir de l'autre par une transformation réglée, voir en elles autant d'outils logiques, de modes de médiation pour arbitrer une contradiction fondamentale. Nous nous sommes mis à l'écoute du mythe, et nous aboutissons à un diagramme logique, – on pourrait aussi bien dire ontologique : tel mythe de la côte canadienne du Pacifique suppose, en dernière analyse, que l'être apparaît à l'indigène comme la négation du non-être. Entre ces formules abstraites et la méthode quasi-ethnologique du début, il y a ceci de commun que c'est toujours la structure qui guide, sentie d'abord dans ses récurrences compulsives, appréhendée enfin dans sa forme exacte.

L'anthropologie vient ici au contact de la psychologie. La version freudienne du mythe d'Œdipe rentre comme un cas particulier dans sa version structurale. Le rapport de l'homme à la terre n'y est pas présent, mais ce qui, pour Freud, fait la crise œdipienne, c'est bien la dualité des géniteurs, le paradoxe de l'ordre humain de la parenté. L'herméneutique freudienne elle aussi, dans ce qu'elle a de moins contestable, est bien le déchiffrement d'un langage onirique et réticent, celui de notre conduite. La névrose est un mythe individuel. Et le mythe s'éclaire, comme elle, quand on y voit une série de stratifications ou de feuillets, on pourrait dire aussi : une pensée en spirale qui tente toujours à nouveau de se masquer sa contradiction fondamentale.

Mais, aux acquisitions de la psychanalyse ou de la psychologie, l'anthropologie donne une nouvelle profondeur en les installant dans sa dimension propre. Freud ou le psychologue d'aujourd'hui ne sont pas des observateurs absolus, ils appartiennent à l'histoire de la pensée occidentale. Il ne faut donc pas croire que les complexes, les rêves ou les névroses des occidentaux nous donnent en clair la vérité du mythe, de la magie ou de la sorcellerie. Selon la règle de double critique qui est celle de la méthode ethnologique, il s'agit aussi bien de voir la psychanalyse comme mythe et le psychanalyste comme sorcier ou chaman. Nos recherches psychosomatiques font comprendre comment le chaman guérit, comment par exemple il aide à un accouchement difficile. Mais



le chaman aussi nous fait comprendre que la psychanalyse est notre sorcellerie. Même sous ses formes les plus canoniques et les plus respectueuses, la psychanalyse ne rejoint la vérité d'une vie qu'à travers le rapport de deux vies, dans l'atmosphère solennelle du transfert qui n'est pas (s'il en existe) une pure méthode objective. À plus forte raison quand elle devient institution, quand elle est appliquée aux sujets dits « normaux » eux-mêmes, elle cesse tout à fait d'être une conception que l'on puisse justifier ou discuter par des cas, elle ne guérit plus, elle persuade, elle façonne elle-même des sujets conformes à son interprétation de l'homme, elle a ses convertis, peut-être ses réfractaires, elle ne peut plus avoir ses convaincus. Par delà le vrai et le faux, elle est un mythe, et le freudisme ainsi dégradé n'est plus une interprétation du mythe d'Œdipe, il en est une variante.

Plus profondément : il ne s'agit pas pour une anthropologie d'avoir raison du primitif ou de lui donner raison contre nous, il s'agit de s'installer sur un terrain où nous soyons l'un et l'autre intelligibles, sans réduction ni transposition téméraire. C'est ce qu'on fait en voyant dans la fonction symbolique la source de toute raison et de toute déraison, parce que le nombre et la richesse des significations dont dispose l'homme excèdent toujours le cercle des objets définis qui méritent le nom de signifiés, parce que la fonction symbolique doit toujours être en avance sur son objet, et ne trouve le réel qu'en le devançant dans l'imaginaire. La tâche est donc d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison.

Cet effort rejoint celui des autres sciences « séméiologiques » et en général, des autres sciences. Niels Bohr écrivait : « les différences traditionnelles (des cultures humaines)..., ressemblent à beaucoup d'égards aux manières différentes et équivalentes dont l'expérience physique peut être décrite ». Chaque catégorie traditionnelle appelle aujourd'hui une vue complémentaire, c'est-à-dire incompatible et inséparable, et c'est dans ces conditions difficiles que nous cherchons ce qui fait la membrure du monde. Le temps linguistique n'est plus cette série de simultanés familières à la pensée classique, et à laquelle Saussure pensait encore quand il isolait clairement les deux perspectives du simultané et du successif : la synchronie, avec Troubetzkoy, enjambe, comme le temps légendaire ou mythique, sur la succession et sur la diachronie. Si la fonction symbolique devance le donné, il y a inévitablement quelque chose de brouillé dans tout l'ordre de la culture qu'elle porte. L'antithèse de la nature et de la culture n'est plus nette. L'anthropologie revient sur un ensemble important de faits de culture qui échappent à la règle de prohibition de l'inceste. L'endogamie indienne, la pratique iranienne, ou égyptienne, ou arabe, du mariage consanguin ou collatéral, attestent que la culture quelquefois compose avec la nature.

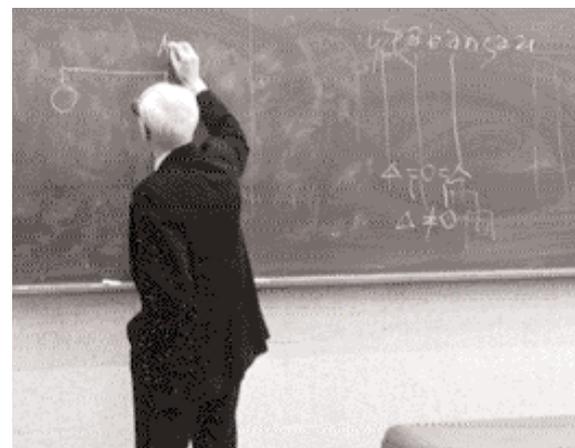
Illustration :
Cours de C. Lévi-Strauss en 1982 au Collège de France.

Or il s'agit là justement de formes de culture qui ont rendu possible le savoir scientifique et une vie sociale cumulative et progressive. La culture, dans ses formes, sinon les plus belles du moins les plus efficaces, serait plutôt une transformation rusée de la nature, une série de médiations où la structure n'émerge jamais d'emblée comme pur universel. Comment appeler, sinon histoire, ce milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir, et le commande avec l'autorité de l'institué ? Non pas sans doute l'histoire qui voudrait composer tout le champ humain d'événements situés et datés dans le temps sériel et de décisions instantanées, mais cette histoire qui sait bien que le mythe, le temps légendaire hantent toujours sous d'autres formes les entreprises humaines, qui cherche au-delà ou en deçà des événements parcellaires, et qui s'appelle justement histoire structurale.

C'est tout un régime de pensée qui s'établit avec cette notion de structure dont la fortune aujourd'hui dans tous les domaines répond à un besoin de l'esprit. Pour le philosophe, présente hors de nous dans les systèmes naturels et sociaux, et en nous comme fonction symbolique, elle indique le chemin hors de la corrélation sujet-objet qui domine la philosophie de Descartes à Hegel. Elle fait comprendre en particulier comment nous sommes avec le monde socio-historique dans une sorte de circuit, l'homme étant excentrique à lui-même, et le social ne trouvant son centre qu'en lui. Mais c'est là trop de philosophie, dont l'anthropologie n'a pas à porter le poids. Ce qui intéresse le philosophe en elle, c'est précisément qu'elle prenne l'homme comme il est, dans sa situation effective de vie et de connaissance. Le philosophe qu'elle intéresse n'est pas celui qui veut expliquer ou construire le monde, mais celui qui cherche à approfondir notre insertion dans l'être. Sa recommandation ne saurait donc ici compromettre l'anthropologie puisqu'elle se fonde sur ce qu'il y a de plus concret dans sa méthode.

Que cette esquisse de l'anthropologie sociale soit aussi le signalement abstrait de quelqu'un, qu'il y ait un savant pour poursuivre parmi nous cette recherche et cet enseignement, si vous en décidez ainsi, la chose est d'autant moins douteuse que ce rapport est fait de réflexions autour d'une œuvre où brille une intelligence sévère, personnelle, sensible.

Quant à ce que les spécialistes en pensent, je transcrirai seulement, pour en témoigner, les mots par lesquels M. de Josselin de Jong, Professeur à l'Université de Leyde, terminait en 1952 la longue étude qu'il lui consacrait : « une des plus importantes contributions à la théorie anthropologique de notre siècle ». ■

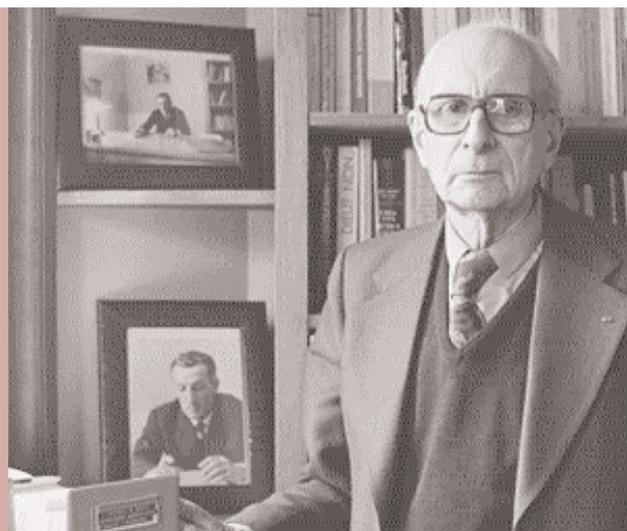




Présentation de la candidature de Claude Lévi-Strauss à la chaire d'Anthropologie sociale (*extrait*)

Maurice Merleau-Ponty

Assemblée des professeurs du Collège de France
15 mars 1959



Monsieur l'Administrateur, mes chers Collègues,
C'est récemment que l'anthropologie sociale, entre sociologie et ethnographie, a conquis son autonomie. Les travaux de M. Claude Lévi-Strauss sont presque les seuls en France à suivre précisément cette ligne. En essayant de la décrire devant vous, je leur empruntais donc presque tout, et, pour motiver aujourd'hui la candidature de l'auteur à la nouvelle chaire, il ne me reste guère qu'à montrer comment une vocation précise et une suite méditée de travaux l'ont amené à l'ensemble de méthodes et d'idées dont vous avez bien voulu reconnaître l'importance en créant la chaire d'anthropologie sociale.

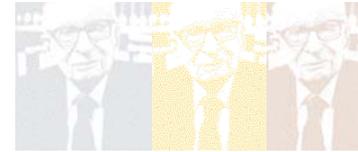
M. Lévi-Strauss est agrégé de philosophie, et a même enseigné pendant deux ans après l'agrégation dans des lycées de province. Mais, aussitôt que l'occasion lui en a été donnée, il a gagné le Brésil et mis à profit ce séjour pour aller visiter dans des conditions difficiles et même risquées des populations de l'intérieur. Appartenant à une génération très voisine de la sienne, je peux dire comme cette initiative était alors originale : il fallait à un universitaire de vingt-six ans la plus ferme vocation pour passer sans transition des quatre années d'études philosophiques à un travail sur le terrain que n'avait pratiqué, à ma connaissance, aucun des grands auteurs de l'école française.

C'est que, dès ce moment, à la question : « qu'est-ce qu'un homme ? » ou : que peut un homme en face de la Nature et des autres hommes ?, M. Lévi-Strauss cherchait réponse, non pas, à la manière des philosophes, par l'approfondissement sur place de cet exemplaire humain dont chacun de nous dispose, mais dans la rencontre effective avec les variantes extrêmes de l'être humain, aussi différentes que possible de celle que nous sommes. Absolument autres et pourtant compréhensibles pour nous, si du moins nous entrons dans leur vie, les autres sociétés nous apprennent à reconnaître une logique de leurs institutions, une vérité de leurs croyances, qui soulignent les options originales de notre culture. Dans l'écart entre elles et les autres possibles, nous entrevoyons à

la fois ce qu'on pourrait appeler son projet fondamental et qu'il n'est qu'une des manières d'être homme. C'est le sentiment d'une humanité plus différente à la fois et plus proche de nous que la sociologie ne pouvait le faire soupçonner, celui d'une étrange parenté humaine, que l'on garde des documents brésiliens publiés par M. Lévi-Strauss.

Cependant, il n'y a là encore qu'un sentiment. Or, l'anthropologue n'est pas seulement un ethnologue. Cette communication qu'il a obtenue avec des populations archaïques, il entend la penser, s'en rendre compte. Fixé à New-York pendant les années de la guerre, M. Lévi-Strauss prépare l'ouvrage théorique qu'il publiera à son retour en France, *Les Structures élémentaires de la parenté*. Se demander, comme il le fait, si la multitude des règles et des institutions relatives au mariage et à la parenté sont pensables comme des variantes de quelques lois fondamentales, c'est poser dans l'ordre du savoir le problème que l'ethnologue rencontre pratiquement quand il cherche à entrer dans une société dont il n'est pas. Et les solutions sur les deux plans sont parallèles. Sur le plan théorique, M. Lévi-Strauss, – avant de justifier l'hypothèse par l'analyse des faits australiens, chinois, hindous, – propose de considérer les systèmes de parenté comme différents modes du phénomène central de l'échange, caractéristique de la société, puisqu'il institue, par la prohibition de l'inceste, des rapports de réciprocité entre les groupes biologiques qui en font partie, les alliances étant désormais impossibles à l'intérieur de chacun d'eux. Mais dans la forêt brésilienne, c'est ce même phénomène d'échange qui permettait à l'ethnologue d'entrer dans une société inconnue comme on apprend une langue étrangère par la méthode directe. Autrement pratiqué dans sa société d'origine et dans celle-ci, l'échange reste dans son essence le même, il est le ferment d'universalité qui rend l'homme compréhensible pour l'homme.

Dans l'année même qui suit la publication de ce livre, à l'occasion d'une longue étude sur Marcel Mauss, qui avait eu le premier l'intuition du rôle de l'échange, M. Lévi-Strauss



donne au phénomène toute sa portée doctrinale en l'identifiant à la fonction symbolique. Ce qui sacralise l'interdiction de l'inceste, ce qui constitue chez le primitif le sentiment du *mana*, ce n'est rien d'autre que le même pouvoir humain qui soutient le langage : celui de considérer un son, un geste, un être, non seulement pour lui-même, mais comme symbole d'autre chose, selon une certaine valeur d'emploi, étant entendu que le circuit ainsi ouvert sera fermé, que cette sorte d'abstention sera compensée, que la signification instituée sera rendue définitive par la conduite symétrique des autres membres du groupe qui *répondent* et rendent ce qu'ils ont reçu. Cette analyse reliant les coutumes apparemment les plus irrationnelles à la même fonction qui fonde chez nous la rationalité, et tenait ainsi la promesse de l'anthropologie sociale, qui est d'ouvrir un champ commun aux cultures, d'élargir notre raison en la reconduisant à ses sources et de la rendre ainsi capable de comprendre ce qui n'est pas elle.

Après ces années de travail théorique, suivant le rythme d'alternance qui est exigé par son entreprise, M. Lévi-Strauss retourne en 1950 à l'expérience ethnographique avec un séjour au Pakistan et sur la frontière de la Birmanie, – puis de nouveau à la théorie avec des travaux relatifs à l'objectivité en anthropologie et à la notion de modèle. Il s'agit toujours de transformer en conscience l'expérience directe : la construction des modèles est la méthode intellectuelle qui nous permet de comprendre le pressentiment fort et confus que nous avons eu de la valeur émotionnelle des symboles dans le récit mythique ou dans le déroulement du rituel.

Les travaux présents de M. Lévi-Strauss et ceux qu'il prépare pour la suite procèdent évidemment de la même inspiration mais en même temps, la recherche se renouvelle elle-même, elle rebondit sur ses propres acquisitions. Sur le terrain, il envisage de recueillir dans l'aire mélanésienne une documentation qui permettrait, dans la théorie, le passage aux structures complexes de la parenté, – c'est-à-dire à celles dont relève en particulier notre système matrimonial. Or il lui apparaît dès maintenant que ceci ne sera pas une simple extension des précédents travaux et leur conférera au contraire un surcroît de portée. Les systèmes modernes de parenté, – qui abandonnent au conditionnement démographique, économique ou psychologique la détermination du conjoint, – devraient être définis, dans les perspectives initiales, comme des variantes « plus complexes » de l'échange. Mais la pleine intelligence de l'échange complexe ne laisse pas intact le sens du phénomène central de l'échange, elle en exige et en rend possible un approfondissement décisif. M. Lévi-Strauss n'envisage pas d'assimiler déductivement et dogmatiquement les systèmes complexes aux systèmes simples. Il pense au contraire qu'on ne peut se dispenser à leur égard de l'approche historique, à travers le Moyen-Âge, à travers les institutions indo-européennes et sémitiques, et que l'analyse historique imposera la distinction d'une culture qui prohibe absolument l'inceste, et est la négation simple, directe ou immédiate de la nature, et d'une autre culture, – celle qui est à l'origine des systèmes contemporains

de parenté, – qui ruse plutôt avec la nature et tourne quelquefois la prohibition de l'inceste. C'est précisément ce second type de culture qui s'est montré capable d'engager un « corps à corps avec la nature », de créer la science, la domination technique de l'homme et ce qu'on a appelé l'histoire cumulative. Du point de vue donc des systèmes modernes de parenté et des sociétés historiques, l'échange comme négation directe ou immédiate de la nature apparaîtrait comme le cas limite d'une relation plus générale d'altérité. Ici seulement sera définitivement arrêté le sens dernier des premières recherches de M. Lévi-Strauss, la nature profonde de l'échange et de la fonction symbolique. Au niveau des structures élémentaires, les lois de l'échange, qui enveloppent complètement la conduite, sont susceptibles d'une étude statique, et l'homme, sans même toujours les formuler en une théorie indigène, leur obéit presque comme l'atome observe la loi de distribution qui le définit. À l'autre bout du champ de l'anthropologie, dans certains systèmes complexes, les structures éclatent et s'ouvrent, en ce qui concerne la détermination du conjoint, à des motivations « historiques ». Ici l'échange, la fonction symbolique, la société ne jouent plus comme une seconde nature, aussi impérieuse que l'autre, et qui l'efface. Chacun est invité à définir son propre système d'échange ; par là même, les frontières des cultures s'estompent, pour la première fois sans doute une civilisation mondiale est à l'ordre du jour. Le rapport de cette humanité complexe avec la nature et la vie n'est ni simple ni net : la psychologie animale et l'ethnologie dévoilent dans l'animalité, non certes l'origine de l'humanité, mais des ébauches, des préfigurations partielles, et comme des caricatures anticipées. L'homme et la société ne sont pas exactement hors de la nature et du biologique : ils s'en distinguent plutôt en rassemblant les « mises » de la nature et en les risquant toutes ensemble. Ce bouleversement signifie des gains immenses, des possibilités entièrement neuves, comme d'ailleurs des pertes qu'il faut savoir mesurer, des risques que nous commençons de constater. L'échange, la fonction symbolique, perdent leur rigidité, mais aussi leur beauté hiératique ; à la mythologie et au rituel se substituent la raison et la méthode, mais aussi un usage tout profane de la vie, accompagné d'ailleurs de petits mythes compensatoires sans profondeur. C'est compte tenu de tout cela que l'anthropologie sociale s'achemine vers une balance de l'esprit humain et vers une vue de ce qu'il est et peut être ...

Ainsi la recherche se nourrit de faits qui lui paraissent d'abord étrangers, acquiert en progressant de nouvelles dimensions, réinterprète ses premiers résultats par les nouvelles enquêtes qu'ils ont eux-mêmes suscitées. L'étendue du domaine couvert et l'intelligence précise des faits s'accroissent en même temps. C'est là le signe même des travaux de premier ordre. En vous proposant de présenter en première ligne M. Claude Lévi-Strauss au choix du ministre, j'ai conscience de recommander à votre attention une belle, une grande tentative intellectuelle. ■

Illustration :

C. Lévi-Strauss dans son bureau du Collège de France. Au mur, deux photographies de M. Merleau-Ponty, © Marion Kalter.



Leçon inaugurale au Collège de France

5 janvier 1960

Extrait



« [...] Pour conclure cette leçon, je voudrais, en effet, Monsieur l'Administrateur, mes chers Collègues, évoquer en quelques mots l'émotion très exceptionnelle que ressent l'anthropologue, quand il entre dans une maison dont la tradition, ininterrompue durant quatre siècles, remonte au règne de François I^{er}. Surtout s'il est américaniste, tant de liens l'attachent à cette époque, qui fut celle où l'Europe reçut la révélation du Nouveau Monde, et s'ouvrit à la connaissance ethnographique. Il aurait voulu y vivre ; que dis-je, il y vit chaque jour en pensée. Et parce que, très singulièrement, les Indiens du Brésil, où j'ai fait mes premières armes, pourraient avoir adopté comme devise : « je maintiendrai », il se trouve que leur étude affecte une double qualité : celle d'un voyage en terre lointaine, et celle – plus mystérieuse encore – d'une exploration du passé.

Mais, pour cette raison aussi – et nous rappelant que la mission du Collège de France fut toujours d'enseigner la science en train de se faire – la tentation d'un regret nous effleure. Pourquoi cette chaire fut-elle créée si tard ? Comment se peut-il que l'ethnographie n'ait pas

reçu sa place, quand elle était encore jeune, et que les faits gardaient leur richesse et leur fraîcheur ? Car c'est en 1558 qu'on se plaît à imaginer cette chaire établie, alors que Jean de Léry, revenant du Brésil, rédigeait son premier ouvrage, et que paraissaient *Les Singularités de la France antarctique* d'André Thevet.

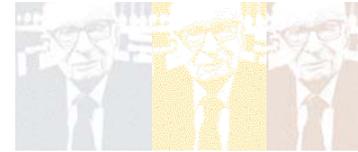
Certes, l'anthropologie sociale serait plus respectable et mieux assurée, si la reconnaissance officielle lui était venue, au moment où elle commençait à dégrossir ses projets. Pourtant, à supposer que tout se fut ainsi passé, elle ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui : une recherche inquiète et fervente, qui harcèle l'enquêteur d'interrogations morales autant que scientifiques. Il était, peut-être, de la nature de notre science qu'elle apparût simultanément comme un effort pour combler un retard, et comme une méditation sur un décalage, auquel certains de ses traits fondamentaux doivent être attribués.

Si la société est dans l'anthropologie, l'anthropologie elle-même est dans la société : car l'anthropologie a pu élargir progressivement son objet d'étude, jusqu'à y inclure la totalité des sociétés humaines ; elle a, cependant, surgi à une période tardive de leur histoire, et dans un petit secteur de la Terre habitée. Bien plus, les circonstances de son apparition ont un sens, compréhensible seulement quand on les replace dans le cadre d'un développement social et économique particulier : on devine alors qu'elles s'accompagnent d'une prise de conscience – presque un remords – de ce que l'humanité ait pu, pendant si longtemps, demeurer aliénée à elle-même ; et, surtout, de ce que cette fraction de l'humanité, qui a produit l'anthropologie, soit celle-là même qui fit, de tant d'autres hommes, un objet d'exécration et de mépris. Séquelle du colonialisme, dit-on parfois de nos enquêtes. Les deux choses sont certainement liées, mais rien ne serait plus faux que tenir l'anthropologie pour le

Claude LÉVI-STRAUSS

Professeur au Collège de France

*vous prie de lui faire l'honneur d'assister
le Mardi 5 Janvier 1960, à 14 h. 30,
dans la Salle 8 du Collège de France,
à la leçon inaugurale de sa chaire
d'ANTHROPOLOGIE SOCIALE*

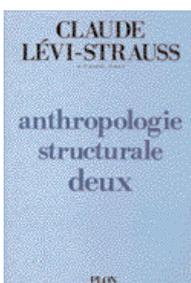


dernier avatar de l'esprit colonial : une idéologie honteuse, qui lui offrirait une chance de survie.

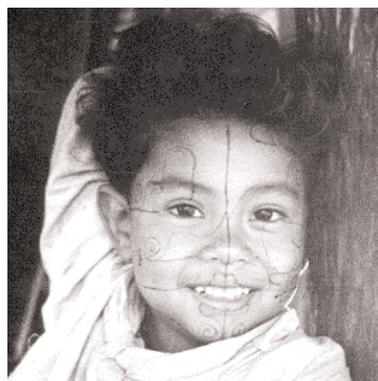
Ce que nous nommons Renaissance fut, pour le colonialisme et pour l'anthropologie, une naissance véritable. Entre l'un et l'autre, affrontés depuis leur commune origine, un dialogue équivoque s'est poursuivi pendant quatre siècles. Si le colonialisme n'avait pas existé, l'essor de l'anthropologie eût été moins tardif ; mais, peut-être aussi, l'anthropologie n'eût-elle pas été incitée, comme c'est devenu son rôle, à remettre l'homme entier en cause, dans chacun de ses exemples particuliers. Notre science est arrivée à la maturité, le jour où l'homme occidental a commencé à comprendre qu'il ne se comprendrait jamais lui-même, tant qu'à la surface de la Terre, une seule race, ou un seul peuple, serait traité par lui comme un objet. Alors seulement, l'anthropologie a pu s'affirmer pour ce qu'elle est : une entreprise, renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité.

Vous permettrez donc, mes chers Collègues, qu'après avoir rendu hommage aux maîtres de l'anthropologie sociale

dans le début de cette leçon, mes dernières paroles soient pour ces sauvages, dont l'obscurité ténacité nous offre encore le moyen d'assigner aux faits humains leurs vraies dimensions : hommes et femmes qui, à l'instant où je parle, à des milliers de kilomètres d'ici, dans quelque savane rongée par les feux de brousse, ou dans une forêt ruisselante de pluie, retournent au campement pour partager une maigre pitance, et évoquer ensemble leurs dieux ; ces Indiens des tropiques, et leurs semblables de par le monde, qui m'ont enseigné leur pauvre savoir où tient, pourtant, l'essentiel des connaissances que vous m'avez chargé de transmettre à d'autres ; bientôt, hélas, tous voués à l'extinction, sous le choc des maladies et des modes de vie – pour eux, plus horribles encore – que nous leur avons apportés ; et envers qui j'ai contracté une dette dont je ne serais pas libéré, même si, à la place où vous m'avez mis, je pouvais justifier la tendresse qu'ils m'inspirent, et la reconnaissance que je leur porte, en continuant à me montrer, tel que je fus parmi eux, et tel que, parmi vous, je voudrais ne pas cesser d'être : leur élève, et leur témoin. » ■



La leçon inaugurale de Claude Lévi-Strauss, publiée originellement par le Collège de France, a été republiée dans *Anthropologie structurale deux*, Plon (chapitre premier), 1973.



Illustrations :

p. 56 : Cours de C. Lévi-Strauss au Collège de France, 1982.
Carton d'invitation à la leçon inaugurale.
p. 57 : Village Tupi-Kawahib, © C. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, Plon, p. 189.
Visage peint d'un enfant Caduveo, © C. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, Plon, p. 71.



Comment Claude Lévi-Strauss préserva l'un des rites de la leçon inaugurale

Yves Laporte

Administrateur du Collège de France de 1980 à 1991



Il y a plus d'un quart de siècle, le nouvel Administrateur du Collège que j'étais se demandait comment éviter que le début des séances de leçons inaugurales soit perturbé par le mouvement désordonné qui survenait à ce moment là dans la salle, en raison d'un nombre de sièges très inférieur à celui des auditeurs.

Ces leçons étaient alors prononcées dans l'ancienne salle 8, qui ne comptait que 204 sièges dont ceux des premiers rangs étaient réservés aux professeurs du Collège. Cependant, comme ceux-ci n'assistaient pas tous à chaque leçon, plusieurs sièges restaient inoccupés après que le corps professoral, introduit dans la salle par l'appariteur avec une certaine solennité, eût fini de s'installer. Aussitôt, de nombreux auditeurs entassés debout au fond de la salle, se précipitaient pour se disputer les sièges convoités. Ce mouvement, le plus souvent bruyant, ne durait qu'une ou deux minutes, mais il paraissait long au nouveau professeur et à l'Administrateur. Debout sur l'estrade, ils attendaient que le calme se rétablisse, l'un pour présenter le nouveau titulaire, l'autre, naturellement un peu tendu, pour commencer sa lecture.

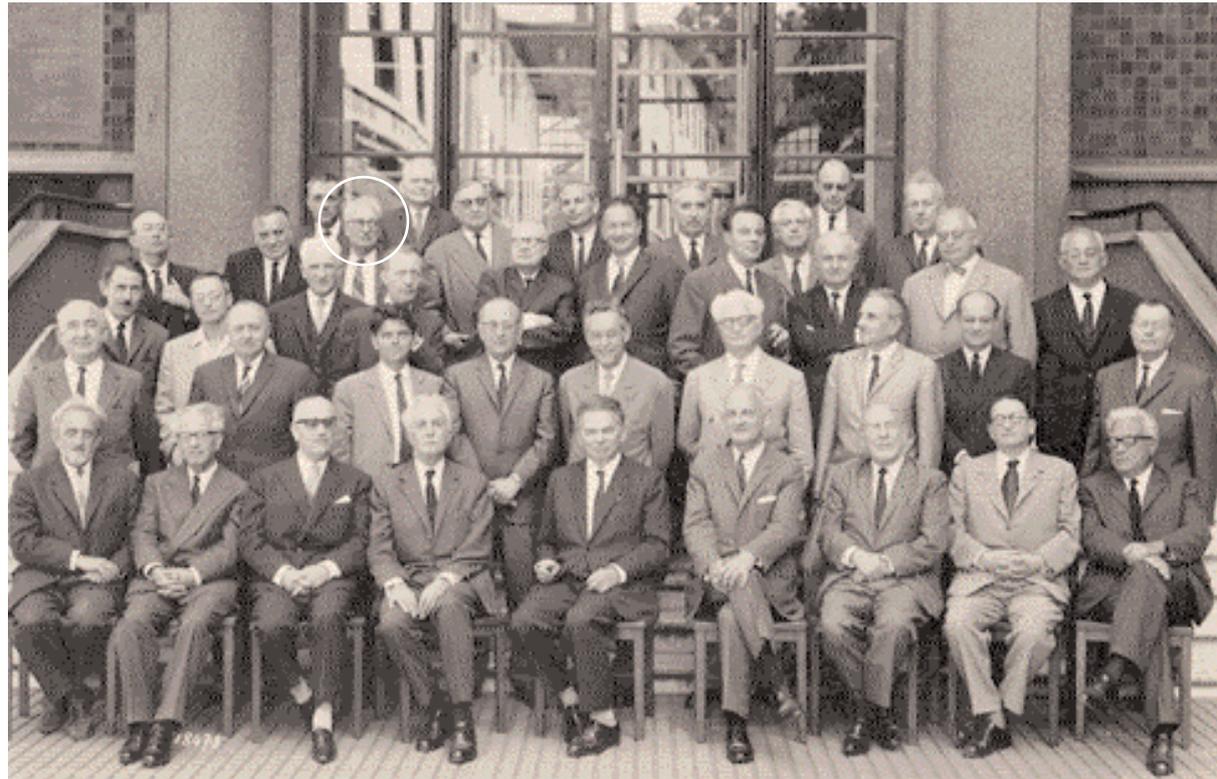
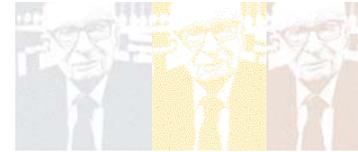


Il m'avait semblé que la gêne que cette agitation inévitable apportait au déroulement de la cérémonie qu'est une leçon inaugurale pourrait être supprimée en faisant entrer dans la salle le groupe des « anciens » professeurs avant l'Administrateur et le nouveau titulaire. On attendrait pour introduire ces derniers que le silence indique la fin de l'occupation des sièges de sorte qu'ils pourraient prendre tout de suite la parole. Je proposai à Pierre Joliot que nous adoptions cette façon de procéder pour sa leçon inaugurale du 11 décembre 1981. Il n'y vit pas d'inconvénient et les choses se déroulèrent comme prévu.

Il fut le seul à bénéficier de cette mesure car peu de temps après sa leçon Monsieur Lévi-Strauss me fit courtoisement remarquer que si cette innovation était sans nul doute techniquement efficace, elle ne respectait pas la valeur symbolique de l'accompagnement du nouveau collègue par *l'ensemble* du corps professoral. Elle ne manquerait pas de donner l'impression que seul l'Administrateur apportait sa caution et son soutien au nouveau titulaire, alors qu'il n'était que l'un des professeurs parmi les autres. Qu'il soit chargé par ses pairs de veiller à l'exécution des décisions prises collégialement en assemblée n'y changeait rien. Il me recommanda de ne pas me séparer des autres professeurs pour accompagner le nouveau collègue. C'est ce que je fis dès la leçon suivante, non sans regretter un peu le sort réservé à une initiative que je croyais bonne.

Je racontai récemment cet épisode à Françoise Héritier. Elle n'en fut pas étonnée, car il illustre bien le grand respect de Claude Lévi-Strauss pour les règles et coutumes que toutes les sociétés ont élaborées, qu'elles soient lointaines et mal connues de nous, ou qu'il s'agisse de celles où nous vivons.

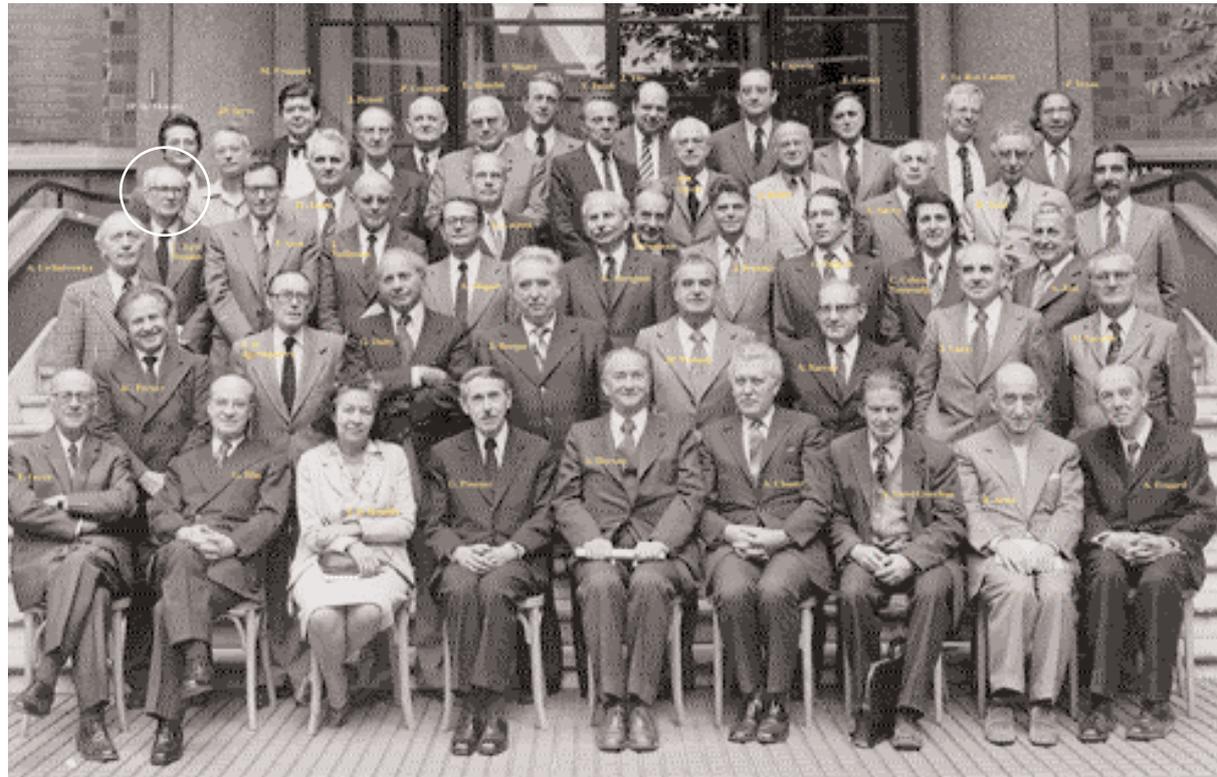
Je me réjouis beaucoup que la célébration de son centenaire me donne l'occasion de remercier cet éminent ethnologue et de lui exprimer ma très respectueuse admiration. ■



Assemblée des Professeurs - 1967

De gauche à droite

- 1^{er} rang : F. Perrin, E. Benvéniste,
R. Labat, M. Bataillon, E. Wolff,
P. Courcelle, S. Mandelbrojt,
L. Robert, P. Gourou.
2^e rang : A. Dupont-Sommer,
H. Laoust, J. Prentki, F. Lecoy,
B. Halpern, F. Braudel, J. Leray,
G. Blin, P. Devalay.
3^e rang : G. Posener, J.-P. Serre,
J. Laval, A. Lichnerowicz,
G. Dumézil, A. Horeau, F. Jacob,
F. Perroux, L. Hambis, I.-S. Revah.
4^e rang : L. Chevalier,
I. Hyppolite, A. Lallemand,
C. Lévi-Strauss, R. Minder,
H.-C. Puech, A. Abragam,
J. Berque, P.-M. Duval,
J. Vuillemin, J. Gagé



Assemblée des Professeurs - 1977

De gauche à droite

- 1^{er} rang : F. Lecoy, G. Blin,
J. de Romilly, G. Posener,
A. Horeau, A. Chastel, A. Leroi-
Gourhan, R. Aron, A. Fessard.
2^e rang : J.-C. Pecker,
J. de Ajuriaguerra,
G. Duby, J. Berque, J.-P. Vernant,
A. Bureau, J. Leray, E. Laroche.
3^e rang : A. Lichnerowicz,
C. Lévi-Strauss, F. Gros,
J. Vuillemin, A. Miquel,
A. Abragam, J. Delumeau,
J. Prentki, G. Dagron,
C. Cohen-Tannoudji, A. Jost.
4^e rang : J.-P. de Morant,
J.-P. Serre, J.-L. Lions, A. Caquot,
P.-M. Duval, J. Ruffié, A. Sauvy,
R. Stein, R. Pfau.
5^e rang : M. Froissart, J. Benoit,
P. Courcelle, L. Hambis, F. Morel,
F. Jacob, J. Tits, Y. Laporte,
J. Gernet, E. Le Roy Ladurie,
P. Veyne.

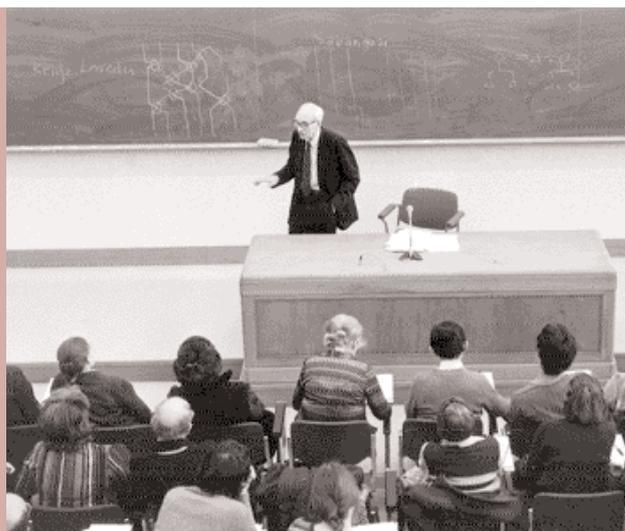
Illustrations :

p. 58 : En haut : cours au Collège de France, 1972.
En bas : C. Lévi-Strauss, F. Héritier et Y. Laporte
(au premier plan, au centre) 1988, © N. Belmont.
p. 59 : Assemblée des professeurs, 1967 et 1977.



Au Collège de France Entretien de Claude Lévi-Strauss avec Didier Éribon

Extrait de *De près et de loin*
Editions O. Jacob, 1996, pp. 109-113.



Didier Éribon : Le Collège de France est une institution très prestigieuse. Le sommet d'une carrière universitaire. Pourtant, vous m'avez dit un jour que vous aviez fait toute votre carrière en dehors de l'université traditionnelle.

Claude Lévi-Strauss : C'est une institution prestigieuse, mais c'est vrai que depuis sa création par François I^{er}, elle est et entend rester hors de l'université. Auparavant, j'avais enseigné au Brésil, aux États-Unis ; puis en France à l'École des hautes études. Jamais à l'université.

D.E. : Quels avantages avez-vous trouvés à travailler en dehors de l'université traditionnelle ?

C.L.-S. : Une plus grande liberté, et, en un sens, une concession à un esprit indiscipliné. Les obligations précises et régulières me rebutent : suivre un programme, faire passer des examens, participer à des jurys de thèse (je ne peux l'éviter de temps en temps). Un professeur au Collège n'est soumis à d'autre obligation que celle de traiter chaque année un sujet nouveau. Cela m'allait tout à fait.

D.E. : Ce fut une liberté féconde, car vos cours se sont souvent transformés en livres, comme vous le rappelez dans la préface de *Paroles données*⁽¹⁾.

C.L.-S. : Dès mon entrée au Collège, l'enseignement s'est confondu avec les livres. Sous une forme modifiée, j'entends, mais les cours du Collège me servaient de banc d'essai.

D.E. : Vous y avez enseigné de 1960 à 1982. Quels événements ont ponctué cette longue période ?

1. *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.

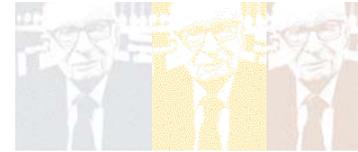
C.L.-S. : Le grand événement a sans doute été l'installation du Laboratoire d'anthropologie sociale dans les bâtiments du Collège.

Je me souviens que, lors de mes visites de candidature, en 1959, j'avais été reçu par le titulaire de la chaire de géologie. Son laboratoire occupait, au dernier étage, une aile du bâtiment édifié à la fin du XVIII^e siècle par Chalgrin. Outre le bureau du professeur et des greniers, il se composait pour l'essentiel de deux salles majestueuses où quelques rares personnes travaillaient sur de grandes tables en chêne. Le long des murs aux angles ornés de pilastres, on voyait des meubles d'acajou à hauteur d'appui, d'un style dépouillé mais admirables par le dessin et les proportions. Sous la Restauration ils avaient dû représenter le *nec plus ultra* de ce qu'on appelle aujourd'hui mobilier de bureau. J'appris qu'ils renfermaient les collections minéralogiques du roi Louis XVIII.

Le titulaire de la chaire était, paraît-il, monarchiste. Pour cette raison peut-être, il lui avait plu que son laboratoire gardât un parfum d'ancien temps. Un buste d'Henri IV grandeur nature, en marbre noir, lui faisait face au fond d'un vaste bureau. Les fenêtres donnaient sur les frondaisons d'arbres centenaires.

Je reçus un coup au cœur. Nulle part ailleurs, pensais-je, je n'aimerais mieux passer mes jours qu'en cet endroit spacieux, silencieux et secret, resté tel qu'on pouvait imaginer un lieu de travail collectif au milieu du XIX^e siècle. Pour moi, c'était cela, le Collège de France où j'aspirais d'entrer : la maison de Claude Bernard, d'Ernest Renan...

Le sort voulut que, peu après, la chaire de géologie méditerranéenne devint vacante. L'Assemblée des



professeurs décida de la remplacer par une chaire d'astronomie. Même situé au dernier étage et dans les combles, le laboratoire de géologie n'était pas assez près du ciel pour offrir à celle-ci un local approprié ! Marcel Bataillon, alors administrateur du Collège, conçut l'idée de nous y installer, et l'Assemblée des professeurs donna son accord. Le miracle auquel je n'aurais jamais osé songer quand je pénétraï pour la première fois dans cet endroit de rêve se réalisait donc.

Lorsque nous quittâmes l'avenue d'Iéna et l'ancien hôtel particulier d'Émile Guimet, où nous nous étions installés provisoirement, pour prendre possession des lieux, les précieux meubles d'acajou, les collections minéralogiques furent transportés à Meudon dans le domaine légué au Collège par Marcelin Berthelot. On mit notre bibliothèque dans une des deux salles, le Centre documentaire d'ethnologie comparée (nom que nous avons donné aux millions de fiches des *Files*⁽²⁾ venues de Yale) dans l'autre. Il fallut, hélas, un peu cloisonner, surtout à l'étage mansardé pour y pratiquer des cellules individuelles. En salle commune, le travail eût été rendu impossible par le bruit des machines à écrire et des conversations. Mais je voulus au moins que le bureau du professeur restât intact avec ses armoiresbibliothèques d'autrefois et ses boiseries peintes en imitation chêne : travail d'artiste, qui alourdit un peu le devis. La réfection de l'ensemble n'était d'ailleurs pas superflue : on n'avait pas repeint depuis quatre-vingts ans.

D.E. : Le laboratoire d'anthropologie est resté dans le « vieux » Collège tout le temps où vous avez enseigné.

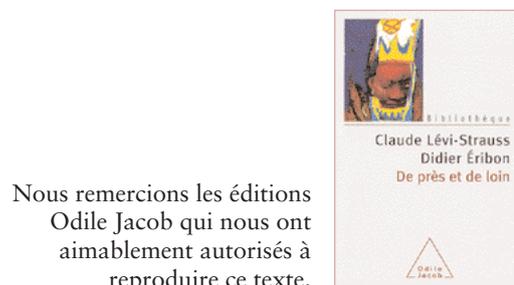
C.L.-S. : Oui. Mais nous nous heurtâmes vite à des difficultés. Personnels technique et scientifique réunis, nous dépassions la trentaine. Faute d'un nombre suffisant de bureaux, la moitié des chercheurs attachés au laboratoire devaient travailler chez eux, ou attendre le départ en mission d'un des mieux lotis pour occuper sa table pendant quelques mois. La bibliothèque s'accroissait ; on ne savait plus où mettre les livres. Surtout, en notre qualité d'abonnés, nous continuions à recevoir de Yale des fiches par kilos. Les intégrer aux casiers superposés qui dépassaient déjà la hauteur d'homme eût menacé la résistance des vieux planchers. Les colis non ouverts s'accumulaient dans tous les coins. Or, le fichier des *Files*, sur lequel certains ont sottement daubé, est avant tout une bibliothèque : des milliers de livres et articles indexés page à page et même ligne à ligne y figurent, photocopiés *in extenso*. L'accès à ce trésor bibliographique, que nous étions tenus de mettre à la disposition de tous, devenait de plus en plus limité.

C'est alors qu'un autre miracle s'accomplit. En 1977, le Président de la République attribua au Collège une partie des anciens bâtiments de l'École polytechnique, sur la montagne Sainte-Genève. Le Collège décida d'y rassembler quelques laboratoires de sciences humaines, dont le nôtre. Nous gagnions au change une superficie doublée. Il fallut sept années d'efforts pour obtenir les crédits et faire les travaux, mais je pus encore, avant de prendre ma retraite en 1982, veiller sur l'aménagement d'un local lui aussi paré d'un prestige historique, avec le souci que fussent respectées l'architecture métallique et la décoration du vénérable amphithéâtre Arago destiné à devenir notre bibliothèque et autour duquel se distribueraient nos bureaux.

Françoise Héritier-Augé, titulaire de la chaire d'Études comparées des sociétés africaines, appelée à me succéder comme directeur du laboratoire, emménagea au printemps de 1985, entourée d'une équipe toujours plus nombreuse dont elle voulut bien que je continuasse à faire partie. Le Laboratoire d'anthropologie sociale, fondé en 1960, commençait sa troisième vie.

D.E. : Vous n'avez pas gardé de responsabilités au Laboratoire d'anthropologie sociale après votre retraite comme professeur ?

C.L.-S. : Ah non ! Je fais au contraire très attention à n'être plus qu'un membre parmi les autres, et même – retiré maintenant – plus discret que ses camarades toujours en activité. J'ai connu quand j'étais jeune trop d'anciens acharnés à se survivre, et je me suis promis que ce ne serait jamais mon cas. Mais je ne refuse pas un avis si on me le demande. ■



Nous remercions les éditions Odile Jacob qui nous ont aimablement autorisés à reproduire ce texte.

Illustration : Cours de C. Lévi-Strauss, Collège de France, 1982.

2. *Human Relations Area Files* ; cf p. 66 (ndlr).



Le Laboratoire d'anthropologie sociale Nicole Belmont



« Certains se sont étonnés que le terme de laboratoire puisse s'appliquer à un centre de sciences humaines. En l'adoptant, on n'a pourtant pas cédé à la mode ou au goût du faux-semblant. Selon l'étymologie, un laboratoire est d'abord un lieu où l'on travaille. Et il suffit de pénétrer dans le nôtre pour constater que les méthodes de la recherche ethnologique prennent aujourd'hui un style qui les rapproche de celles des secteurs plus avancés. »

C'est par ces mots que Claude Lévi-Strauss présentait en 1967 le Centre qu'il avait fondé sept ans plus tôt, en même temps qu'il était élu professeur au Collège de France⁽¹⁾. Ce « lieu de travail » a connu trois localisations successives, qui ont donné, chacune à leur tour, une tonalité particulière au regroupement des chercheurs et des moyens documentaires qu'il avait voulu.

Le 19 avenue d'Iéna

Faute de locaux disponibles au Collège de France même, le Laboratoire est abrité, à ses débuts, dans une annexe du Musée Guimet, grâce à l'aide de la V^e Section de l'École pratique des hautes études (EPHE), qui venait de créer un Centre documentaire d'histoire des religions. Quiconque a fréquenté les quatre pièces qui avaient été octroyées au Laboratoire ne peut manquer de s'en souvenir. La plus vaste abritait les *Human Relations Area Files* (cf. p. 73) ; une pièce commune était occupée par les secrétariats du directeur et des deux revues alors en préparation, *L'Homme* et *Études rurales*. Une longue table permet-

tait aux chercheurs de s'installer pour quelques instants ou quelques heures. Dans la plus petite des pièces, étaient disposés les bureaux de Claude Lévi-Strauss, de Isac Chiva, sous-directeur du Laboratoire et de Jean Pouillon, rédacteur en chef de *L'Homme*. Ce lieu était autrefois une salle de bains, restée ornée de mosaïques murales de style 1900, dont les tuyaux d'arrivée et d'évacuation d'eau avaient été coupés à ras du sol⁽²⁾.

Place Marcelin-Berthelot

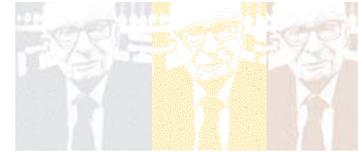
C. Lévi-Strauss ne cesse de solliciter des locaux plus vastes, en envisageant successivement plusieurs solutions. La meilleure, l'accueil dans les lieux mêmes du Collège de France, obtient l'assentiment de l'Assemblée des professeurs en 1962. Une visite du Laboratoire de minéralogie méditerranéenne, dont l'espace venait donc d'être attribué à celui de C. Lévi-Strauss, se déroule en septembre, mais la prise de possession des lieux ne se fera qu'à la rentrée 1965. À l'époque, ceux-ci répondaient exactement à l'impression qu'en 1959, il avait ressenti lors d'une visite de candidature. Il le rappelle à Didier Eribon lors des entretiens réalisés par celui-ci (cf. p. 60 du présent numéro).

L'établissement dans la maison mère modifia profondément le mode de vie du Laboratoire, qui devint une véritable communauté scientifique et amicale. Alors

Nicole Belmont, anthropologue européeniste, directrice d'études à l'EHESS.

1. « L'anthropologie sociale », *Sciences*, numéro spécial consacré au Collège de France, 47, janv.-fév. 1967, pp. 115-128. Voir également l'article de Isac Chiva, « Une communauté de solitaires : le Laboratoire d'anthropologie sociale », « Lévi-Strauss », *Cahiers de l'Herne*, n° 82, Paris, 2004, pp. 68-75.

2. Cette annexe était l'hôtel particulier de Henri Guimet. La dernière pièce, petite et obscure, était réservée aux machines, essentiellement une photocopieuse.



qu'ils ne pouvaient faire que de brèves apparitions avenue d'Iéna, les chercheurs rattachés se virent attribuer des bureaux, parfois partagés, dont la plupart étaient situés au dernier étage, sous les combles, aussi exigües que pleines de charme. Les séminaires se tenaient à l'étage noble, dans une grande salle où avait été installée la bibliothèque, éclairée des deux côtés et dont les tables étaient alors disposées en carré. Le fichier du Centre documentaire d'ethnologie comparée occupait la plus vaste des pièces, celle par laquelle on entrait dans le laboratoire et qui donnait l'impression de pénétrer dans une forêt dense de fichiers gris vert. C. Lévi-Strauss occupait la pièce d'angle, ayant conservé le bureau de son prédécesseur, impressionnant par ses dimensions hors normes.

Il exigea dès lors que ces locaux prestigieux devinssent véritablement un « lieu où l'on travaille », où seraient présents non seulement le personnel technique et administratif, mais les chercheurs, afin de montrer que la recherche en sciences humaines ne se faisait pas seulement dans la solitude⁽³⁾. Le Centre documentaire d'ethnologie comparée disposa d'un espace suffisant pour intégrer au fur et à mesure les apports provenant de l'Université Yale. On put y recevoir sans restriction les personnes désirant y mener une recherche. Et enrichir la bibliothèque, en privilégiant les ouvrages nécessaires aux travaux des chercheurs. C. Lévi-Strauss accueillit, à partir de 1966, une Section de sémio-linguistique, dirigée par Algirdas J. Greimas et Christian Metz, rejoints ensuite par Roland Barthes. Il mettait ainsi en pratique sa conviction profonde, selon laquelle l'anthropologie structurale procède de la linguistique et de la « science des signes »⁽⁴⁾.

Recherches

Dans le premier programme d'activité du laboratoire (12 décembre 1961), C. Lévi-Strauss en définit le projet :

« [Il] se consacre [...] aux coutumes, aux croyances et aux institutions, en mettant l'accent, par le moyen de l'analyse comparative, sur les éléments stables et permanents des créations de la pensée humaine, telles qu'on peut les appréhender de façon concrète, à travers la

diversité des sociétés dont l'ethnographie fait son objet, et avec le souci d'introduire dans cette étude des méthodes rigoureuses permettant de déterminer des constantes et des corrélations. »⁽⁵⁾

Trois plans d'action : l'enseignement, la recherche (au Laboratoire et sur le terrain), les publications. Le premier est largement couvert par les cours et séminaires que C. Lévi-Strauss assure au Collège de France, à l'EPHE, V^e Section (« Religions comparées des peuples sans écriture ») et VI^e Section (« Anthropologie sociale »)⁽⁶⁾. En ce qui concerne la recherche, l'anthropologue dispose de deux « terrains ». En premier, les missions en terre lointaine constituent pour les ethnologues l'équivalent des expériences de laboratoire dans les sciences physiques et naturelles⁽⁷⁾. Ensuite, mais parfois préalablement, il dispose en particulier d'un outil de comparatisme avec le fichier des *Human Relation Area Files*, qui permet, d'une part, de trouver une documentation de base sur certaines populations, et d'autre part, de « vérifier la présence ou l'absence de corrélation entre certains traits culturels⁽⁸⁾ ».



Illustration :

C. Lévi-Strauss dirigeant son séminaire hebdomadaire de recherche, 1972.

3. Il faut croire que cette idée n'était pas encore entrée dans les mentalités, puisque, durant les événements de 1968, certains bons esprits – rares, il est vrai – relevant des sciences « dures » nous stigmatisaient en nous appelant les « anthropophages », montrant également la difficulté à accepter la réalité de notre discipline.

4. Cette section obtint ensuite son autonomie au sein de l'École des hautes études en sciences sociales.

5. On remarquera le souci de ne pas enfermer l'anthropologie dans les limites de l'exotisme, du lointain, du primitif, de l'archaïque.

6. Devenue ensuite l'EHESS.

7. « L'anthropologie sociale », *Sciences*, numéro spécial consacré au Collège de France, n° 47, 1967, p. 117.

8. *Ibidem*, p. 116.



Des masques et des mythes

Une des toutes premières tâches que m'avait confiée C. Lévi-Strauss fut de faire photographier dans son entier l'exposition sur le masque organisée, dans la même annexe du Musée Guimet, par la V^e Section de l'EPHE et la Direction des Musées nationaux. Il avait d'ailleurs donné un texte pour le catalogue, à propos des masques des deux Amériques⁽⁹⁾. Son projet était de constituer une photothèque importante en acquérant des documents disponibles à l'étranger et en archivant les dépôts obligatoirement faits par les chercheurs au retour de leurs terrains. Pour ce qui est des masques, déjà se profilait la superbe publication qu'il leur consacra en 1975⁽¹⁰⁾. Bien évidemment, je n'en savais rien ; de la même façon que, chargée de réunir une partie de la documentation nécessaire aux quatre volumes des *Mythologiques*, je voyais ensuite, émerveillée, dans ses cours puis dans les ouvrages, s'organiser ce qui avait été pour moi des bribes et des morceaux, à la manière d'un gigantesque puzzle, dont j'ignorais, au départ, l'image même partielle.

Un autre chantier lui tenait donc à cœur durant ces premières années : la mythologie. Le thème était loin d'être nouveau, puisque son enseignement à la V^e Section de l'EPHE, dans la décennie 50, lui était largement consacré, et, particulièrement de 1951 à 1954, à celle des Indiens Pueblo.

« Il me fallait, en effet, pour mettre à l'épreuve les hypothèses de travail et la méthode que je commençais à élaborer, disposer d'un ensemble très dense et très compact, comprenant de nombreuses variantes des mêmes mythes, et qu'en raison de ses traits originaux, on puisse provisoirement isoler du reste de la mythologie américaine »⁽¹¹⁾.

Le chantier repris en 1960 fut confié à un jeune philosophe attiré par l'anthropologie, Lucien Sebag, assisté d'une petite équipe. Les résultats de son travail firent l'objet du séminaire de l'année 1960-61.

« [...] Je n'ai jamais connu une entreprise poursuivie avec régularité, semaine après semaine, qui offrit l'occasion d'une collaboration aussi fervente, et je crois pouvoir dire aussi féconde, entre l'équipe de travail, les auditeurs et leur professeur »⁽¹²⁾.

Si bien qu'il put annoncer la publication prochaine d'un gros volume consacré à la mythologie des Pueblo orientaux. Ce ne fut malheureusement pas le cas dans l'immédiat, à cause de la disparition prématurée de Lucien Sebag en 1965⁽¹³⁾. On mesure l'importance accordée par C. Lévi-Strauss à cette recherche, sachant que le tout premier projet des *Mythologiques* devait concerner ces mythes pueblo, mais qu'il porta ensuite son choix définitif sur ceux des Bororo.

Les années passant, le laboratoire devint une institution toujours plus considérable, grâce aux nombreuses et retentissantes publications de son Directeur, à la reconnaissance internationale dont il était toujours plus l'objet, au nombre croissant des enseignants et des chercheurs rattachés et à leurs travaux, à l'expansion des deux revues, *L'Homme* et *Études rurales*, à l'accroissement de la bibliothèque, devenue un lieu de consultation pour les étudiants et les anthropologues, et de celui du fichier des *Files*. Les locaux devinrent insuffisants, l'installation dans l'annexe de la rue du Cardinal-Lemoine en 1985 coïncida avec la retraite de celui qui avait créé l'institution, nous menant jusqu'au seuil de la « Terre promise »⁽¹⁴⁾.

Ce ne sont pas seulement les membres du laboratoire qui doivent une grande gratitude à C. Lévi-Strauss, autant pour son accueil, son écoute, sa disponibilité, son souci permanent des conditions difficiles rencontrées par les chercheurs sur le terrain, que pour la liberté laissée dans la conduite de leurs travaux, même s'ils n'étaient pas strictement d'inspiration structuraliste. Ce sont également tous les anthropologues qui lui sont redevables. C. Lévi-Strauss aurait pu, une fois élu au Collège de France, se consacrer, « dans cet endroit spacieux, silencieux et secret », à la seule préparation de ses cours et de ses publications. Il a voulu fonder cette institution pour affirmer le statut scientifique de l'anthropologie sociale, qui, jusque là, représentait pour un auditoire large le domaine quasi littéraire de l'auteur de *Tristes tropiques*, ou, au mieux, pour un regroupement informel d'auditeurs fervents à la V^e Section de l'EPHE, un lieu où s'élaborait une façon de penser inédite⁽¹⁵⁾.

9. *Le Masque*, Exposition, Paris, Musée Guimet, éd. des Musées nationaux, 1960.

10. *La Voie des masques*, Paris, Albert Skira, 1975.

11. Préface à : Lucien Sebag, *L'Invention du monde chez les Indiens Pueblo*, Paris, François Maspero, 1971, p. II.

12. *Ibidem*, p. III.

13. L'ouvrage paraîtra en 1971, sous la forme du dernier manuscrit laissé par L. Sebag (*op. cit.*).

14. La succession était assurée grâce à la personne de Françoise Héritier, puis de Nathan Wachtel et, enfin, de Philippe Descola, tous professeurs au Collège de France.

15. En dépit de quelques chaires universitaires dispersées occupées par d'éminents anthropologues, qui offraient difficilement une formation complète aux étudiants.



Assurément, le meilleur hommage qu'on puisse lui rendre serait de ne pas brader la discipline dont il a entériné l'existence et démontré la nécessité, et de ne pas pousser à la ruine les sciences humaines, dont l'an-

thropologie fait partie au premier chef, alors que l'humanité en a plus que jamais besoin. ■

Les membres du Laboratoire d'anthropologie sociale rassemblés autour de Claude Lévi-Strauss lors de son dernier cours au Collège de France (1982).



Au premier rang (en partant de la droite) : Nicole-Claude Mathieu (appuyée sur le bureau), puis debout derrière : Jacqueline Angelopoulos, Eva Kempinski, Evelyne Guedj, Marie-Claire Beauregardt, Marion Abélès, Françoise Héritier, Michel Izard (derrière Claude Lévi-Strauss), puis Isac Chiva, Marie-Elisabeth Handman, Yasmina Hamzoui, Nicole Belmont, Danièle Daho, Françoise Zonabend et Florence Decaudaveine (appuyée au bureau).

Au deuxième rang, en partant de la droite : Marc Abélès, Gérard Lenclud, Jacqueline Duvernay, Patrice Bidou, Monique Lévi-Strauss, Jean-Marie Benoist, Marion Laurière, Jean Pouillon, Claude Tardits, Sydney Mintz, Maurice Godelier.



Le fichier des Human Relations Area Files

Marion Abélès



C'est en 1960 que le Centre documentaire d'ethnologie comparée a été créé au sein du Laboratoire d'anthropologie sociale pour exploiter le fichier des *Human Relations Area Files*. Cet instrument de travail a sûrement été, en matière de documentation, ce que Claude Lévi-Strauss a eu le plus à cœur de promouvoir en France. D'ailleurs ce Laboratoire « a été primitivement

hautes études – qu'il soit abrité au Laboratoire d'anthropologie sociale. Avant même l'installation de ce dernier au Collège de France, ce fichier était donc déployé avenue d'Iéna et en occupait la plus grande place (voir l'article de N. Belmont, p. 62 du présent numéro).



Illustration :
C. Lévi-Strauss dans la salle des *Files* au
11 place Marcelin-Berthelot, 1972.

conçu et organisé autour de ce centre... instrument scientifique comparable, sur le plan des sciences humaines, à ce que peuvent être un télescope ou un microscope électronique, dans le domaine des sciences naturelles⁽¹⁾ ». Seul exemplaire en Europe⁽²⁾, il avait été acquis par l'Unesco « pour le donner à la France à condition qu'elle l'ouvrît à tous les chercheurs européens ». C. Lévi-Strauss qui était alors secrétaire général du CISS (Conseil international des sciences sociales de l'Unesco) avait participé aux transactions avec les États-Unis et obtenu de Fernand Braudel – président de la VI^e section de l'École pratique des

Dans le programme d'activité de l'année 1961, C. Lévi-Strauss insiste sur l'importance de ce centre qui correspondait parfaitement au programme de recherche du Laboratoire. En 1965, dans la *Revue de l'enseignement supérieur*, son directeur s'enorgueillissait de constater que le « Laboratoire d'anthropologie sociale est actuellement seul en Europe à posséder le puissant outil documentaire constitué par les *Human Relations Area Files*... [grâce auquel] les phases préliminaires de la recherche sont raccourcies et simplifiées... [il] a certainement épargné à chacun des semaines, sinon des mois, de lassants dépouillements dans les bibliothèques⁽³⁾ ».

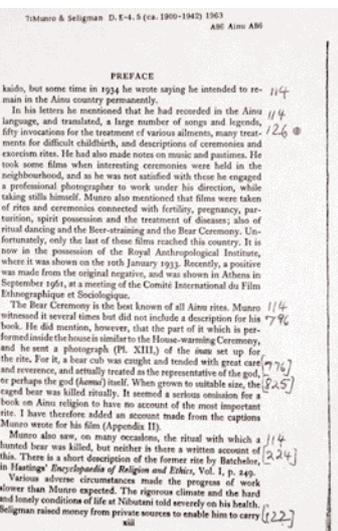
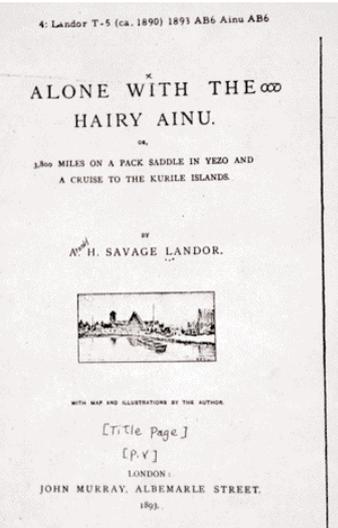
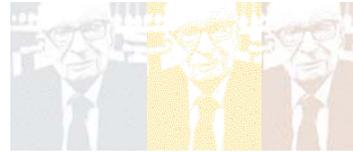
Conçu par l'anthropologue américain George Peter Murdock, pendant l'entre-deux-guerres, à l'Institute of Human Relations de l'Université Yale, cet instrument documentaire a pour but de proposer des informations sur diverses sociétés, tirées d'un grand nombre de sources bibliographiques, organisées et classées de façon à permettre des études comparatives.

Ce fichier représente en effet une gigantesque base de données ethnographiques : mille trois cents sociétés à travers le monde y sont mentionnées. Quatre cents groupes y sont documentés de façon exhaustive, ils sont répartis sur huit aires géographiques (Europe, Afrique, Moyen Orient, Asie, Amérique du sud, Amérique du nord, Océanie et Union soviétique) et sélectionnés selon des

1. Lettre de C. Lévi-Strauss adressée à Marcel Bataillon, administrateur du Collège de France, 29/03/1962 (Archives du LAS).

2. Ce fichier était publié à 25 exemplaires dont 23 se trouvaient aux États-Unis et un au Japon .

3. *Revue de l'enseignement supérieur*, n°3, 1965, p. 89. Voir encadré p. 67.



critères de diversité culturelle maximale (organisation sociale, histoire, langue, économie, etc.). Plus de 6 000 sources (livres, articles ou littérature grise, toutes traduites en anglais) y sont analysées ligne à ligne ce qui représente plus d'un million de pages de textes et plusieurs millions de fiches. Les textes sont classés dans des fichiers par populations – répertoriées dans l'*Outline of World Cultures* – et par matière – selon un plan de classement présenté dans l'*Outline of Cultural Materials*. Qualifié par C. Lévi-Strauss de « trésor bibliographique⁽⁴⁾ », cet outil peut être utilisé soit comme une bibliothèque (des milliers de documents y figurent photocopiés *in extenso*), soit comme un système de recherche comparative sur un sujet délimité.

Longtemps très fréquenté par les chercheurs du monde entier, ce centre est aujourd'hui délaissé au profit de la version électronique des *Files* accessibles en ligne et sur abonnement, mais toutes les sociétés ne figurent pas dans cette version qui évoluera au fil des années. Cet outil documentaire unique est cependant conservé sous sa forme papier dans la bibliothèque et est consultable sur place. ■

Marion Abélès, responsable de la bibliothèque du Laboratoire d'anthropologie sociale, ingénieur de recherche (CNRS)

Illustrations :
En haut : deux fiches des *Files*.
En bas : les *Files* dans la bibliothèque du Laboratoire au 52 rue du Cardinal-Lemoine, 2008.

LA DOCUMENTATION

« Le Laboratoire d'anthropologie sociale est actuellement seul en Europe à posséder le puissant outil documentaire constitué par les « Human Area Files », fabriqué à vingt-cinq exemplaires, dont vingt-trois sont en Amérique du Nord, un au Japon. Il s'agit d'un ensemble de pièces documentaires dont le nombre atteindra bientôt deux millions (cent mille pièces environ venant chaque année enrichir le fichier), rassemblant, sur des feuilles indépendantes, la matière de plusieurs milliers de livres et articles constituant un échantillon, lui aussi en accroissement régulier, de trois cents populations réparties dans le monde entier et choisies en raison de leur caractère représentatif du point de vue de l'organisation sociale, des croyances et des coutumes, ou des rapports avec le milieu.

Ces pages disjointes, reproduites photographiquement, ont également été codées ligne par ligne. Chacune de ces lignes renvoie donc à une ou plusieurs rubriques analytiques, classées séparément par ordre géographique ou systématique. L'ensemble forme un vaste système d'index à plusieurs milliers d'entrées, pour lesquelles la matière correspondante peut être mobilisée en quelques instants. Toute hypothèse de travail portant sur l'existence d'une corrélation, positive ou négative, entre une ou plusieurs variables, peut trouver ainsi un début de vérification.

Bien entendu, la recherche n'est pas rendue automatique pour autant. Aucun moyen documentaire, aussi perfectionné soit-il, ne saurait remplacer l'esprit d'initiative, le labeur personnel, l'imagination ou l'ingéniosité. Mais, au moins, les phases préliminaires de la recherche sont raccourcies et simplifiées. Mis chaque année à contribution par plusieurs dizaines d'auteurs de thèses de troisième cycle, d'université, ou d'État, le fichier du Centre documentaire d'ethnologie comparée, géré par un personnel spécialisé, a certainement épargné à chacun des semaines, sinon des mois, de lassants dépouillements dans les bibliothèques. Il reste à souhaiter que, comme ailleurs dans le monde, les administrations et les pouvoirs publics sachent trouver le chemin du Centre, et utiliser ses ressources pour éclairer leur doctrine et préparer leurs projets. »

Claude Lévi-Strauss
Extrait de la *Revue de l'enseignement supérieur*
n°3, 1965, pp. 89-90



4. Cf. Claude Lévi-Strauss et Didier Eribon, *De Près et de loin*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1988, p.112.



Lévi-Strauss et la Côte nord-ouest

Marie Mauzé



C'est en 1974-1975, alors que j'étais étudiante en maîtrise à l'*Oregon State University*, que j'ai découvert en anglais les travaux de Lévi-Strauss dans les cours que dispensait John A. Dunn, linguiste et auteur d'un dictionnaire et d'une grammaire du tsimshian (sm'algyax). Les premiers grands ouvrages de Lévi-Strauss avaient déjà été publiés soit en Grande-Bretagne soit aux États-Unis, seulement deux des volumes de ce qui est appelé dans le monde anglo-saxon « *Introduction to the Science of Mythology* » avaient été traduites en anglais, *The Raw and the Cooked* (1969), *From Honey to Ashes* (1973). En vérité, le cours de John Dunn n'était qu'une introduction à l'œuvre de Lévi-Strauss, centrée si mes souvenirs sont exacts sur la lecture de *Totemism* (traduit par R. Needham en 1964). À mon retour des États-Unis venait de paraître *La Voie des masques* (Skira, 1975) ouvrage dont j'avais immédiatement fait l'acquisition en dépit de son prix élevé pour une étudiante désargentée. Le hasard a voulu que je m'inscrive en DEA à l'Université Paris-VII où Lévi-Strauss à l'époque n'était pas en odeur de sainteté auprès de Robert Jaulin qui dirigeait le département d'anthropologie. Ce n'est donc qu'au printemps 1981, alors que je revenais d'un séjour de dix-huit mois en Colombie britannique dont quinze passés sur le terrain dans une communauté kwakwaka'wakw (*kwakiutl*) de l'île de Vancouver, que j'ai rencontré Lévi-Strauss pour la première fois. Je pouvais imaginer qu'il serait attentif à ce que je lui dirais de mes premiers travaux et c'est ainsi que nous avons parlé d'une région du monde que je connaissais et qu'il venait récemment de découvrir lors de ses deux séjours en 1973 et 1974, qui lui ont permis d'identifier « sur le terrain » les itinéraires mythiques analysés dans « La Geste d'Asdiwal »⁽¹⁾, les *Mythologiques*, et *La Voie des masques*. L'entretien a eu lieu dans son bureau de la place Marcelin-Berthelot, où je venais lui parler de mes enquêtes et lui demander conseil pour les

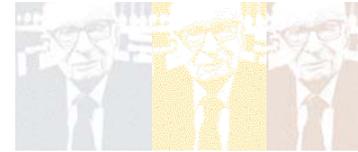
étapes à venir de ma recherche, compte tenu qu'il était le seul spécialiste des sociétés amérindiennes de la Côte nord-ouest en France et même en Europe. L'inquiétude qu'avait suscité en moi la proche rencontre m'avait plongée dans l'univers de la mythologie kwakwaka'wakw et fait pénétrer en rêves dans une caverne peuplée de sculptures monumentales représentant l'ogresse Dzonoqwa, un des personnages principaux de *La Voie des masques*, réputé ravir les enfants et les manger, mais aussi distribuer des richesses à ses protégés, richesses dont les humains peuvent aussi s'emparer après l'avoir tuée ou mise en fuite.

La Côte nord-ouest a joué un rôle paradigmatique dans les recherches de Lévi-Strauss sur la mythologie, l'art et l'organisation sociale ; symétriquement l'ethnologie de cette région a grandement bénéficié de son approche. Avec « La Geste d'Asdiwal » (1958), Lévi-Strauss offre une illustration exemplaire de sa méthode d'analyse des mythes telle qu'elle avait été définie trois années plus tôt dans l'article méthodologique, « La Structure des mythes » (1955)⁽²⁾. Il isole une série de niveaux (plus tard appelés codes) pertinents (géographique, économique, sociologique et cosmologique) propres à appréhender la structure sociale des Tsimshian et leurs pratiques matrimoniales tout en prenant en compte différentes versions du même mythe. Dans cet article, Lévi-Strauss met en évidence le fait que les mythes ne sont pas le reflet exact de la réalité sociale ; au contraire, ils décrivent des institutions qui sont l'inverse des institutions réelles. Il en apporte la preuve en montrant que les règles de résidence et les préférences matrimoniales énoncées dans Asdiwal sont le contraire de ce qui se passe dans la réalité. Cet essai, certainement le plus discuté dans les années 1970

Marie Mauzé, ethnologue, directeur de recherche au Laboratoire d'anthropologie sociale

1. Article repris dans *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973.

2. Article repris dans *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.



par les spécialistes de la Côte nord-ouest qui lui reprochaient de n'avoir utilisé que des matériaux de seconde main et d'avoir faussement interprété les données, est aujourd'hui reconnu, à la suite d'un examen attentif de la littérature ethnographique comme présentant des hypothèses valides sur une forme de mariage certes peu répandue (mariage avec la cousine croisée matrilineaire), mais qui illustre les tensions entre système de parenté et alliance³.

Avec Asdiwal, Lévi-Strauss met l'accent sur un point ethnographique précis et propre à une société singulière. En proposant d'introduire la notion de « maison » comme type d'organisation sociale, il donne une clé permettant de répondre à certaines questions auxquelles ont été confrontés les ethnologues depuis le début du XX^e siècle pour comprendre les institutions de la Côte nord-ouest. Les travaux classiques ont utilisé une typologie imprécise pour définir les unités constitutives pertinentes de l'organisation sociale. D'un côté, on cherchait à distinguer les uns des autres les différents types d'organisation à l'honneur dans cette région, de l'autre, on utilisait un vocabulaire plus ou moins pertinent – phratrie, gens, clan, lignée – pour identifier différents niveaux d'organisation de chacune des sociétés étudiées. Lévi-Strauss montre qu'un vaste ensemble de sociétés qui s'étend de l'Alaska à la Californie – en passant par les Kwakwaka'wakw qui servent de cas exemplaire de la démonstration – possèdent en commun un type d'organisation unique en Amérique qui n'a pu être mis en évidence qu'en comparaison avec celui des maisons nobles européennes au Moyen Âge. En établissant ce lien entre formes institutionnelles qui n'ont rien à voir dans le temps et l'espace, Lévi-Strauss apporte une contribution importante à l'ethnologie de la Côte nord-ouest et à d'autres parties du monde. Il met en évidence que les formes institutionnelles de type « maison » se jouent des tensions entre filiation et alliance de manière à assurer la transmission d'un patrimoine matériel et immatériel au sein d'un groupe mais aussi d'en augmenter la valeur. Lévi-Strauss a ainsi apporté une solution à un problème fondamental de l'organisation sociale des peuples de la Côte nord-ouest (telle qu'elle était encore en vigueur au début du XX^e siècle) qui constituait jusqu'alors un point aveugle de l'ethnographie de cette région.

C'est aussi de la volonté de résoudre certains mystères comme il se plaît à le dire que s'est développé tout un pan de la recherche de Lévi-Strauss sur les arts plastiques. L'éblouissement que fut la découverte des masques, poteaux

de maison et autres objets de la vie domestique ou rituelle des peuples de cette région est dit dans cet article « *The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History* » publié en 1943 dans *La Gazette des Beaux-Arts*, repris partiellement en français dans le chapitre premier de *La Voie des masques* (1975) et dont un fragment apparaît dans la dernière partie (Regards sur les objets) de *Regarder écouter lire* (1993). Ce texte quasiment



inconnu pendant trois décennies retrace dans une langue poétique aux connotations baudelairiennes, teintée d'une subjectivité toute surréaliste, l'expérience intime qu'a été la confrontation dans le musée new-yorkais de l'ethnologue avec cet art. Lévi-Strauss y révèle avec une grande justesse la nature même de la création artistique – rendre visibles et vivants des êtres de la mythologie dont la présence se manifeste dans les œuvres qui leur donne corps. Nul autre anthropologue ou historien de l'art n'a mieux rendu compte de l'absence de frontière entre le réel et l'imaginaire, le naturel et le surnaturel, entre les êtres et les choses – à l'image, par exemple, de cette pirogue-ours douée de la faculté de comprendre le langage humain, que l'on doit nourrir pour qu'elle continue son périple sur l'océan. À la différence des spécialistes de l'art de la Côte nord-ouest, Franz Boas au premier chef, qui ont principalement centré leur étude sur des questions de style, Lévi-Strauss sollicite la mythologie pour montrer que la conception de l'œuvre d'art dans ces sociétés a partie liée avec le surnaturel ; l'artiste n'est pas seulement un artisan virtuose, il a pour vocation de donner à voir un monde qui n'est pas immédiatement saisissable dans la réalité ; il doit se faire l'interprète des émotions humaines. Placé sous la gouvernance de la mythologie, cet article fondamental semble bien interpréter la nature des productions artistiques des peuples amérindiens de cette région ; il contient aussi en germe des intuitions auxquelles Lévi-Strauss donnera corps dans ses travaux futurs.

Lévi-Strauss n'est pas seulement un amateur d'art, un collectionneur, il est aussi un ethnologue qui sait que l'art fait partie de la culture. Pour lui, l'expérience sensible n'est pas séparable d'un effort de rationalisation dont il est attendu une réponse aux énigmes attachées à toute œuvre d'art, quelque soit son origine ou sa destination. Ne pouvant se

Illustration :

Poteau funéraire salish (lilloet). La sculpture représente un danseur portant un masque swaihwé. New York, *American Museum of Natural History*.

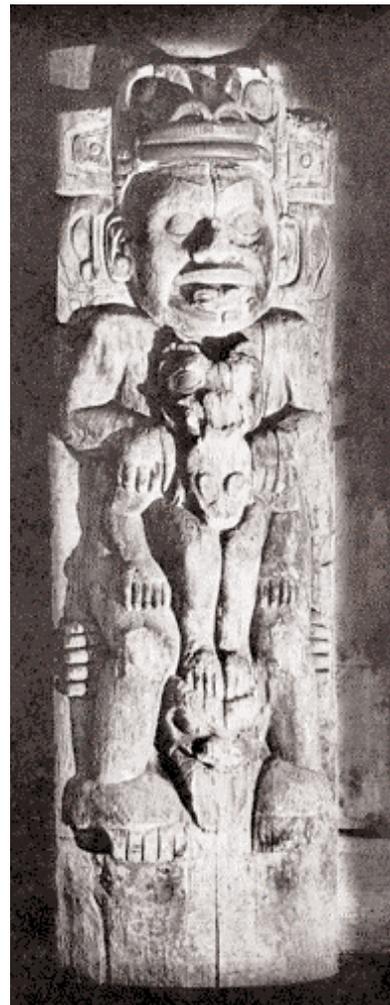
3. Voir M. Seguin Anderson, « Asdiwal : Surveying the Ground » in Marie Mauzé, Michael Harkin et Sergei Kan (éds.), *Coming To Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions and Visions*. Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, pp. 107-128.



satisfaisant de ce « lien presque charnel » qu'il avait noué avec l'art de la Côte nord-ouest, Lévi-Strauss est confronté à une série de mystères portant sur des analogies ou des oppositions formelles. Dès 1944-1945, avec l'étude publiée aux États-Unis dans la revue *Renaissance*, Lévi-Strauss s'attaque à la question du dédoublement de la représentation, procédé que l'on retrouve dans la peinture et la sculpture des peuples de cette région, mais qui est aussi présent, dans l'art de la Chine ancienne, chez les Caduveo du Brésil et les Maoris de Nouvelle-Zélande⁽⁴⁾. Il propose d'appliquer la méthode de l'analyse structurale des formes, née quelques années avant l'analyse structurale des mythes, qui permet selon lui de rendre compte d'une manifestation stylistique commune à des sociétés qui n'ont eu aucun contact entre elles dans le temps et l'espace. Au terme de l'analyse des rapports entre éléments graphiques et plastiques considérés à la lumière du cadre social et du statut de la personne, Lévi-Strauss montre qu'il existe une relation étroite et nécessaire entre style de représentation et organisation sociale. Le dédoublement de la représentation présente aussi bien dans le style figuratif que géométrique est caractéristique de sociétés où dominent mascarade et structure hiérarchisée. Mais plus encore, Lévi-Strauss cherche le trait structural commun à ces quatre arts en analysant les relations fonctionnelles et les relations d'opposition entre élément graphique (le décor) et élément plastique (le support – visage ou corps). Il conclut à un dénominateur commun : décor et support ont partie liée, mais c'est le décor qui transforme le support, ou pour le dire autrement, dans l'art de la Côte nord-ouest, un coffre n'est pas seulement un meuble, mais il est le décor qu'il représente ; en d'autres termes, s'il porte le décor d'un ours, il devient ours : il grogne, il est un être animé ; en tant que blason, il remplit une fonction sociale ou rituelle⁽⁵⁾. Si l'hypothèse est intéressante, on peut se poser la question de savoir si elle s'applique avec une égale rigueur ou pertinence à chacun des quatre arts, tatouages chez les Caduveo et Maoris et sculptures en Chine et sur la Côte nord-ouest.



Une autre énigme est à l'origine de *La Voie des masques*. Elle trouve sa résolution dans l'application de l'analyse structurale des formes combinée à celle des mythes car mythes et masques s'éclairent mutuellement. S'interrogeant sur la forme singulière d'un masque (le Swaihwé des Salish), Lévi-Strauss développe l'idée selon laquelle « pas plus que les mythes, les masques ne peuvent s'interpréter en eux et pour eux-mêmes en objets séparés ». Tout comme le mythe qui prend sens, une fois replacé dans le groupe de ses transformations, un type de masque considéré d'un point de vue plastique fait écho à un autre de type de masque dont il inverse ou transforme certaines caractéristiques formelles. La mise en lumière d'une logique des formes n'est pas suffisante pour appréhender la signification d'un masque ; celle-ci doit être établie à partir de la mise en relation de faits mythiques et de fonctions sociales ou religieuses elles-mêmes considérées dans le même rapport de transformation que la plastique des masques eux-mêmes. Lévi-Strauss nous montre donc qu'il ne saurait y avoir de compréhension d'une œuvre d'art sans la prise en compte de la totalité des niveaux sociaux et culturels des sociétés dont elle est issue. Dans cet ouvrage, à vrai dire, il est plus question de mythes que de masques. Ce sont les mythes analysés à la lumière de la logique structurale qui font parler les masques.



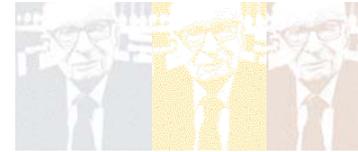
Si la Côte nord-ouest a joué un rôle clé dans le cheminement intellectuel de Lévi-Strauss, l'art a permis au savant d'explorer au-delà de la rigueur de l'analyse structurale le monde sensible des peuples de cette région et de mettre à nu sa propre sensibilité. ■

Illustrations :

Poteau de maison tlingit provenant de Wrangell (Alaska). Cliché Adélaïde de Menil.
Loutre de mer (*Enhydra lutris*), animal associé au personnage de Dzonoqwa dans la mythologie kwakwaka'wakw.

4. « Le dédoublement de la représentation dans les arts d'Asie et d'Amérique » (1944-1945) repris dans *Anthropologie structurale* (1958).

5. Voir M. Drach et M. Mauzé, « Le dédoublement de la représentation : paradoxes de la prise au corps du symbolique », *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*, Paris, La Découverte, 2007.



Le regard de l'anthropologue* Salvatore D'Onofrio



« Ce spectacle avait quelque chose d'écoeuvrant et de fascinant ; il se combinait dans ma pensée avec celui de la forêt, pleine de formes et de menaces. Je me mis à dessiner, prenant ma main gauche pour modèle, des paysages faits de mains émergeant de corps tordus et enchevêtrés comme des lianes. Après une douzaine d'esquisses qui ont presque toutes disparu pendant la guerre – dans quel grenier allemand sont-elles aujourd'hui oubliées ? – je me sentis soulagé et je retournai à l'observation des choses et des gens. »

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*.

Un nouveau regard, le regard éloigné, regards croisés... Parmi les dispositifs naturels de l'homme, le regard est certainement celui que les sciences sociales ont le plus et le mieux qualifié. L'anthropologie, en particulier, se prétend détentrice d'un regard autre sur le monde, en raison de méthodes d'analyse de plus en plus sophistiquées, mais aussi du fait que la capacité d'observer par ses propres yeux demeure l'outil principal et incontournable de toute expérience de terrain. Perçue comme un don de nature, la possession du regard a même poussé à affirmer – que d'orgueil disciplinaire ! – qu'avant de le devenir « on naît anthropologue ».

Cependant, c'est précisément à l'anthropologie que nous devons, sinon une étude systématique, du moins la découverte des déterminations culturelles et de l'usage social du regard. Dans des manières qui leur sont propres mais en un nombre limité de variantes, tous les groupes humains visent à éduquer le regard des enfants, pour leur apprendre la

conduite à tenir vis-à-vis des adultes, de l'autre sexe ou de ceux que le système de parenté place dans des positions différenciées. Affecté par des formes diverses d'évitement ou bien porté droit au cœur de la pupille de celui qui est en face – ce qui impose des postures spéciales – le regard est au centre des préoccupations dont les sociétés se nourrissent. Aucune d'entre elles ne peut se soustraire à l'exigence de le domestiquer.

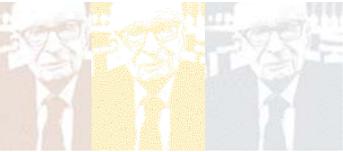
Une ressource élémentaire telle que le regard oriente la recherche anthropologique au moins dans deux directions : d'une part, la possibilité d'inverser le rapport observateur-observé et, d'autre part, la construction de l'identité de la nature humaine à partir des différences entre les cultures. Cette caractérisation de l'anthropologie pousse à réfléchir non seulement sur la spécificité de la photographie par rapport à d'autres formes de représentation artistique de la réalité, mais aussi sur ses limites dans le domaine ethnographique.

Contrairement au peintre, qui peut ne pas achever son œuvre ou la reprendre plus tard, le photographe est obligé par la technique qu'il utilise de fournir un objet esthétique en principe fini. Au-delà de l'instant qu'elle fixe à jamais, l'image photographique s'affiche néanmoins, aussi bien que la peinture, comme une « aventure en route », selon la formule attribuée à Leonardo Cremonini. Le fait de pouvoir regarder autrement ce que le photographe n'a vu qu'une fois permet d'ouvrir un dialogue : la possibilité d'entrer à l'intérieur de l'image se fait foncièrement par le

Illustration :
S. D'Onofrio, C. Lévi-Strauss, octobre 2004,
Maison de l'Amérique latine, Paris
© Marion Kalter.

Salvatore D'Onofrio, anthropologue, professeur à l'université de Palerme, membre correspondant du Laboratoire d'anthropologie sociale.

* Traduction française d'un texte de S. D'Onofrio (extrait), in *Claude Lévi-Strauss, Fotografato da Marion Kalter*, Electa Napoli, 2008.



regard, celui du sujet photographié inclus. En participant de l'attitude boulimique de l'œil photographique, on a enfin l'impression de pouvoir tout contrôler, à commencer par la mémoire. Mais, une fois de plus, l'anthropologie se doit d'en fournir un démenti.

Rappelons ce que Lévi-Strauss a écrit dans l'introduction à son volume *Saudades do Brasil*. Les photographies de ses missions des années 1930 en Amérique du Sud n'ont pour lui qu'une valeur d'indices, car tout en prouvant l'existence d'une certaine réalité, elles ne sont pas capables de témoigner de ses qualités sensibles. Ces photographies lui laissent « l'impression d'un vide, d'un manque de ce que l'objectif est foncièrement impuissant à capter », alors que les odeurs, les couleurs et les sons apparaissent – dit-il – des parties toujours réelles de ce qu'il a vécu. Notamment les odeurs « ravivent mieux les souvenirs que les images ». Pour un anthropologue, l'appareil photographique ne pourra jamais devenir, comme pour Cartier-Bresson, le prolongement de l'œil. Et pourtant, rien mieux que ces photographies vieilles de plus d'un demi-siècle n'a pu nous aider à comprendre le sentiment « de vide et de tristesse » de Lévi-Strauss face à la dépossession des Indiens, d'abord à la suite de la Conquête, puis, irréversiblement, du fait du développement des communications et de l'explosion démographique.

Les observations de Lévi-Strauss nous invitent donc à réfléchir sur le rapport entre le regard de l'anthropologue et l'œil photographique qui a été parfois le sien. Mais qu'arrive-t-il lorsque l'objet du photographe est l'anthropologue lui-même ?



Ce qu'encore aujourd'hui je ressens face aux images de Marion Kalter, introduit bien la réflexion sur cette question : lorsque j'y pense sans qu'elles soient sous mes yeux, je n'arrive à me souvenir que du regard de Lévi-Strauss, en l'associant par ailleurs, immanquablement, à l'émotion paralysante éprouvée lors de ma première rencontre avec lui, il y a quelques années, dans la bibliothèque du Laboratoire d'anthropologie sociale.

Si j'évoque le souvenir de cette « fragilisation », largement partagé par ceux qui ont eu la chance de le rencontrer, c'est parce

que cela permet d'ajouter une autre interrogation, qui invite à s'aventurer dans des terrains encore peu explorés du rapport à l'autre : de quoi est donc chargé le regard de Lévi-Strauss ? On se tromperait à rapporter sa profondeur pénétrante à l'âge : rien ne résiste mieux à l'injure du temps que le regard, dont la singularité accompagne l'individu de l'enfance à la vieillesse. Il suffit d'observer l'autoportrait de Lévi-Strauss sur les bords du Rio Gy-Parana pour s'en convaincre.

S'il est vrai, comme l'a écrit Susan Sontag dans son essai *Sur la photographie*, que « photographier c'est s'approprier l'objet photographié », Lévi-Strauss, lui, semble capturer l'œil photographique en essayant de communiquer par son regard la pensée qu'il incarne. Miroir de l'esprit, le regard de Lévi-Strauss semble retenir, comme autant de couches géologiques superposées, les différents états d'âme qui le caractérisent : non seulement le pessimisme sévère de l'intelligence ou son « triste et doux souvenir » des hommes et des choses, ce regret tendre et nostalgique que traduit le mot portugais *saudade*, mais aussi la joie – que seuls les poètes connaissent – de réussir, par la pensée, à tout embrasser. Les photographies de Marion Kalter saisissent bien cette prégnance. D'autres, ne manqueront pas d'apprécier les qualités du portrait (ce « paysage choisi » comme dit Verlaine), la solidité des cadrages serrés, l'usage caravagesque de la lumière. Pour moi, ce qui est le plus important est la complicité que par son art Marion Kalter a su établir avec Lévi-Strauss, en se laissant tout d'abord attirer par le regard de l'anthropologue. Ce regard de Lévi-Strauss, il suffit de l'avoir vu dans une seule image pour le retrouver même dans celles où il n'apparaît pas : qu'il lise, écrive ou se repose sur sa canne. On a sous les yeux également les mains de Lévi-Strauss, la manière dont il empoigne l'accoudoir de son fauteuil ou la page d'un livre, la façon de les tenir jointes pendant qu'il vous observe : les mains de Lévi-Strauss sont inséparables de son regard et de sa pensée. C'est un autre des mérites de Marion Kalter que de nous en avoir montré le rapport – important car, en effet, c'est bien le regard qu'il faudrait intégrer à la relation entre main et cerveau établie par les physiciens de l'esprit.

Il est enfin significatif qu'aux murs du bureau de Lévi-Strauss ne soient accrochées que deux photographies : deux portraits de Maurice Merleau-Ponty, comme s'il voulait lui témoigner sa fidélité, sa reconnaissance et son affection en se déroband à la logique de l'image unique. ■

Illustration :
C. Lévi-Strauss, janvier 2005,
© Marion Kalter.



Le moment Lévi-Strauss de la Pléiade

Marie Mauzé



La publication en mai 2008 d'*Œuvres* de Claude Lévi-Strauss dans la Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard) a été au départ d'une fièvre médiatique qui ne manquera pas de se prolonger jusqu'au centième anniversaire de l'auteur, en novembre 2008. On parle à ce sujet de consécration, voire de « panthéonisation » de l'anthropologue académicien promu au rang de figure nationale, ses travaux relevant du meilleur du patrimoine intellectuel français, voire du patrimoine mondial.

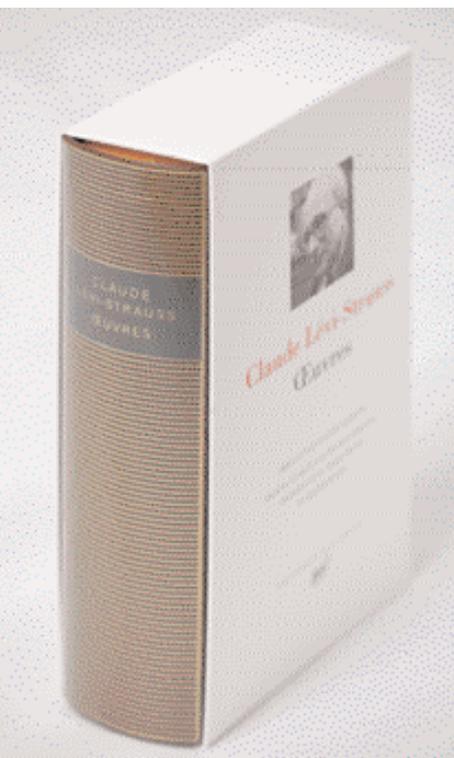
C'est en septembre 2004 qu'Antoine Gallimard propose à Lévi-Strauss d'être publié dans la « Bibliothèque de la Pléiade », collection prestigieuse qui consacre l'œuvre

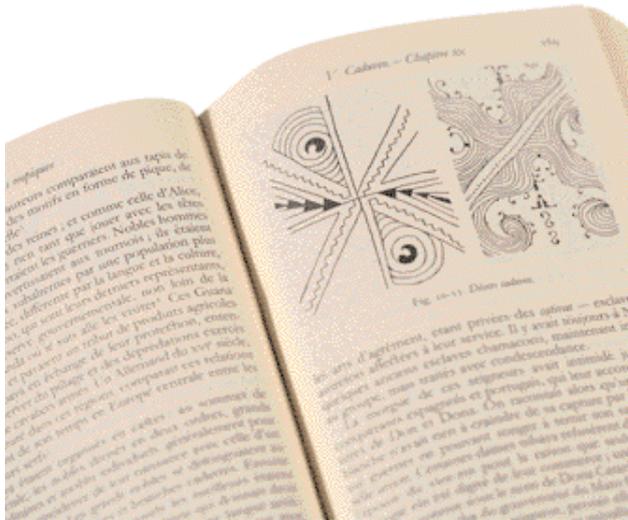
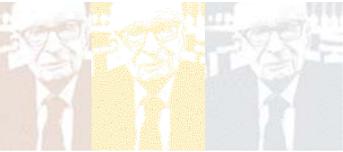
des plus grands écrivains, philosophes et penseurs français et étrangers dont un petit nombre seulement ont pu se prévaloir de rejoindre la collection de leur vivant, tels André Gide, Paul Claudel, Julien Gracq, Saint-John Perse, Marguerite Yourcenar ou encore Henry de Montherlant au fauteuil duquel Lévi-Strauss a été élu à l'Académie française en 1973. Le choix des *Œuvres* a été fait par l'auteur lui-même de manière à éviter une sélection d'articles ou de morceaux choisis qui aurait donné au volume un caractère

hybride et mal construit. En janvier 2005, Lévi-Strauss communique au directeur littéraire de la Pléiade un plan « idéal » structuré autour de quatre grands « blocs » formant chacun à ses yeux « un tout cohérent », compte tenu de la vocation de la collection et de l'obligation de réunir en un unique volume – plus de 2 000 pages avec les notes et notices.... – une partie significative de ses publications. *Tristes tropiques* (1955), le livre le plus lu, dont on s'accorde à louer aussi bien l'ambition intellectuelle que la qualité d'écriture, ouvre le volume et *Regarder écouter lire* (1993), son ultime ouvrage le clôt. Les deux autres blocs sont présents avec, d'une part, *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, conçus comme formant un tout et rédigés l'un à la suite de l'autre, d'autre part, les trois « petites mythologiques », *La Voie des masques* (1975), *La Potière jalouse* (1985) et *Histoire de Lynx* (1991), qui relèvent du même projet intellectuel que les grandes mythologiques et que l'auteur tient pour une voie d'accès à ces dernières. Considérées comme des « appendices » à son œuvre majeure sur la mythologie, les petites mythologiques trouvent leur cohérence dans leur forme qui se situe, selon Lévi-Strauss, à mi-chemin entre le conte de fées et le roman policier.

Ne figurent donc pas dans ce volume les œuvres antérieures à *Tristes tropiques* : *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* (1948) et *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) non plus que les volumes principalement méthodologiques des anthropologies structurales et les quatre grandes mythologiques dont le quatrième tome *L'Homme nu* (1971) est à juste titre considéré comme la contribution majeure de Lévi-Strauss à l'analyse des mythes. On a avec les

Marie Mauzé, ethnologue, directeur de recherche au Laboratoire d'anthropologie sociale

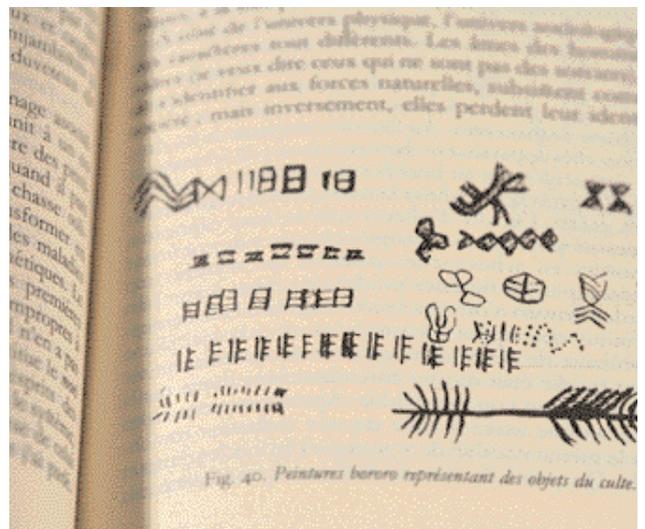
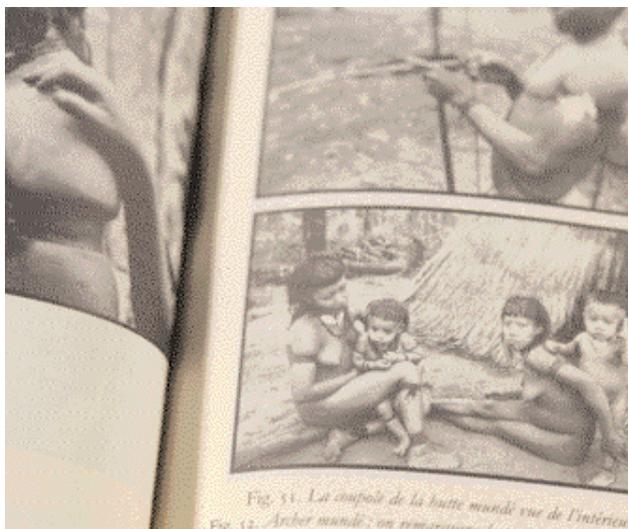


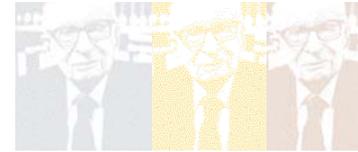


Œuvres comprenant sept titres le dernier ouvrage « fabriqué » par Lévi-Strauss qui reflète l'itinéraire intellectuel du savant sur quasiment un demi-siècle. Doit-on parler de saisie partielle de ses travaux, doit-on se demander si son œuvre est autant littérature qu'anthropologie ? – questions qui ont animé les débats autour de cette récente publication. La réponse est à chercher non pas dans les gloses interminables mais dans le souci de la cohérence qui animait Lévi-Strauss dans cette entreprise. Littérature et/ou anthropologie : les éditeurs, Vincent Debaene qui a coordonné et préfacé le volume, Frédéric Keck, Martin Rueff et moi-même n'avons pu faire l'économie dans l'appareil critique d'un éclairage ethnographique et anthropologique afin de situer les textes retenus à la fois dans les publications de l'auteur et dans le contexte institutionnel (École pratique des hautes études et Collège de France) et intellectuel qui les a vus naître. Tous les textes publiés dans le volume de la Pléiade ont été revus par l'auteur, un nombre assez important de notes a été ajouté, et les pages du

chapitre X de *La Pensée sauvage* consacrées à Auguste Comte ont été largement remaniées. Le volume comprend également quelques inédits dont le carnet de notes tenu par Lévi-Strauss en juin 1938 lors de sa seconde expédition brésilienne, des fragments de « L'Apothéose d'Auguste » (1938-1939) qui complètent *Tristes tropiques* et une note sur Manet en appendice à *Regarder écouter lire*. Tiré à 15 000 exemplaires, l'ouvrage en dépit de son caractère austère et exigeant, est un véritable succès de librairie, alors que les sciences humaines ne font plus recette aujourd'hui ; le volume été réimprimé dès juin 2008. ■

Illustrations :
Pages 169, 1086, 395, 229 de la Pléiade.





La chaire Lévi-Strauss à l'Université de São Paulo Olivier Guillaume



Au milieu des années 30, de jeunes professeurs français furent appelés à enseigner à l'Université de São Paulo qui venait d'être créée. L'un d'eux était Claude Lévi-Strauss.

Quelques décennies plus tard, lorsque les gouvernements des deux pays souhaitèrent l'ouverture d'une chaire d'accueil pour professeurs français au Brésil, la responsabilité en fut confiée au Collège de France et à l'Université de São Paulo et, tout naturellement, le nom de Lévi-Strauss y fut associé.

C'est ainsi que les deux établissements signèrent, le 27 mai 1998, à São Paulo, une convention portant création de la chaire Lévi-Strauss pour laquelle l'Ambassade de France au Brésil accorda un financement. À cette occasion, le professeur Jean-Pierre Changeux, qui représentait le Collège de France, donna lecture d'un émouvant message de Claude Lévi-Strauss :

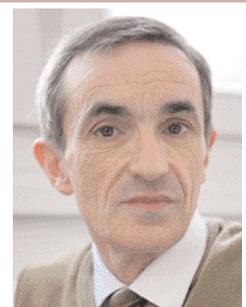
« C'est avec une profonde émotion et beaucoup de reconnaissance que je salue l'inauguration de cette chaire. Elle eût pu porter le nom de tant d'autres, parmi mes collègues avec qui, en 1935, je fus appelé à l'université de São Paulo : Fernand Braudel, Pierre Monbeig, Jean Maugué – premiers noms qui me viennent à l'esprit parce que ce furent aussi des amis, à la mémoire desquels je tiens à rendre hommage... Je regrette que les fatigues et autres inconvénients du très grand âge me privent de la joie d'être aujourd'hui parmi vous, de revoir certains de mes auditeurs d'il y a soixante ans devenus des collègues, de connaître les brillants savants qu'ils ont formés et grâce auxquels l'anthropologie brésilienne est devenue l'une des premières dans le monde. À toutes et à tous, j'exprime ma gratitude et adresse mes

pensées très fidèles qui témoignent de l'amour que je porte à votre grand pays. »

La chaire Lévi-Strauss est placée auprès de l'Institut d'études avancées de l'Université de São Paulo, dont la vocation est de favoriser la recherche interdisciplinaire. Depuis sa création, elle a accueilli pour des conférences près d'une dizaine de professeurs du Collège de France, de toutes disciplines. Les prochains seront, en 2009, les professeurs Roger Chartier (« Écrit et cultures dans l'Europe moderne »), Antoine Compagnon (« Littérature française moderne et contemporaine : histoire, critique, théorie ») et Roger Guesnerie (« Théorie économique et organisation sociale »).

Sur le modèle de la chaire Lévi-Strauss, d'autres chaires d'accueil pour les professeurs du Collège de France ont ensuite été créées dans des établissements d'enseignement et de recherche de différents pays. Elles sont aujourd'hui au nombre de quinze et contribuent au rayonnement international de l'institution et au renforcement des échanges. ■

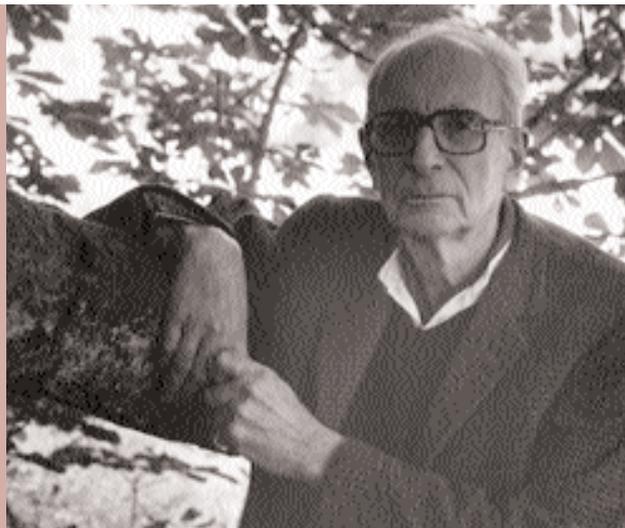
Olivier Guillaume, responsable
des Relations internationales,
Collège de France.





Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle

Colloque international
25 novembre 2008



Depuis la première publication de Claude Lévi-Strauss en 1926 jusqu'à la plus récente en 2008, son œuvre a traversé le long XX^e siècle en le marquant profondément. On trouve bien sûr des traces de cette influence dans l'anthropologie, une discipline que Lévi-Strauss a refondée en France au sortir de la guerre et dont il a orienté le cours dans des voies nouvelles partout ailleurs, mais aussi dans un champ beaucoup plus vaste allant de l'esthétique à la philosophie de la connaissance en passant par la réflexion sur le racisme, sur le langage ou sur la responsabilité des humains vis-à-vis des non-humains. Ce sont quelques-uns de ces domaines que le colloque a pour but d'explorer grâce à certains de ceux sur qui l'influence de Lévi-Strauss s'est exercée à divers moments au cours des cinq dernières décennies. C'est aussi une manière de ressaisir dans le vif, au moment du centième anniversaire de sa naissance, ce que le grand anthropologue a contribué à faire advenir dans la pensée. ■

organisé par
le Collège de France
l'École des hautes études en sciences sociales
l'École pratique des hautes études
*avec le soutien du Ministère de l'Enseignement
supérieur et de la Recherche*

lieu : Collège de France
Amphithéâtre Marguerite de Navarre

Conférence du 26 novembre 2008, 18h00-20h00
au Collège de France

Et la nature humaine ?

Dan Sperber

Conférence du 27 novembre 2008, 18h00-20h00
à l'EHESS

D'Isaac Strauss à Claude Lévi-Strauss :

le judaïsme comme culture,

Daniel Fabre

PROGRAMME DU 25 NOVEMBRE

Terrains et thèmes

D'un opérateur structural : La Côte nord-ouest de l'Amérique du Nord

Marie Mauzé, *CNRS, Paris*

Art et pensée sauvage

Carlo Séveri, *CNRS et EHESS, Paris*

Lévi-Strauss et l'interface

Manuela Carneiro da Cunha, *Universités de Chicago (USA) et de São Paulo (Brésil)*

L'Amérique dans le structuralisme

Anne-Christine Taylor, *CNRS et Musée du quai Branly*

Domaines et problèmes

L'Aigle et le Corbeau : réponses sibériennes à Claude Lévi-Strauss

Roberte Hamayon, *EPHE*

Si on en revenait à la parenté et à l'alliance ?

Françoise Héritier, *Collège de France*

Peut-on « donner un sens plus pur aux mots de la tribu » (Stéphane Mallarmé) : Lévi-Strauss et la dynamique des mythes

Pierre Maranda, *Université Laval (Québec)*

Regards sur la parenté et la royauté sacrée africaine

Luc de Heusch, *Université libre de Bruxelles (Belgique)*

Infrastructuralism, and a few other things I learned from Lévi-Strauss

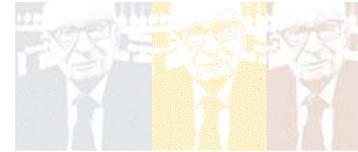
Marshall Sahlins, *Université de Chicago*

Un moment épistémologique : « la contemplation de quelques fleurs sauvages, quelque part du côté de la frontière luxembourgeoise au début de mai 1940 »

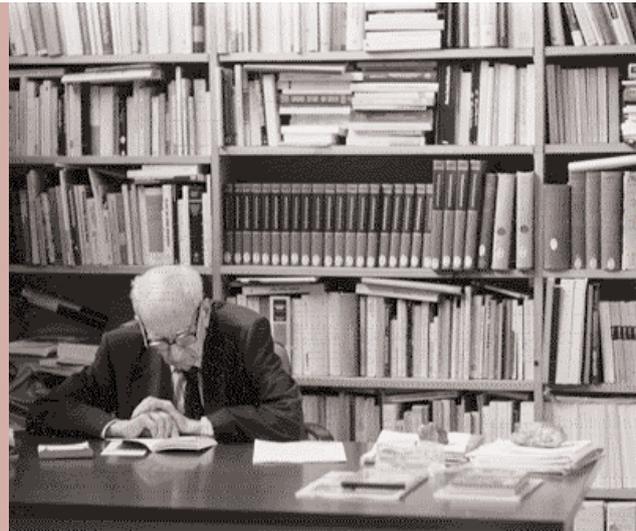
Claude Imbert, *École normale supérieure, Paris*

Illustration :

C. Lévi-Strauss, © Matthieu Lévi-Strauss.



Publications liées au centenaire de Claude Lévi-Strauss



Cette liste, non exhaustive, présente quelques-unes des publications consacrées à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son centenaire.

- « Claude Lévi-Strauss : regards éloignés »
Le Courrier de l'Unesco, n° 5, février 2008, numéro multimédia.
- « Le dernier des géants »
Le Nouvel Observateur, n° 2269, mai 2008.
- Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*
Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008.
- *Saudades do Brasil*
Paris, Plon, 2008 (réédition).
- « Claude Lévi-Strauss, le penseur du siècle »
Le Magazine Littéraire, mai 2008.
- « Claude Lévi-Strauss : langage, signes, symbolisme, nature »
Philosophie, n° 98, été 2008.
- « Claude Lévi-Strauss, l'école d'anthropologie structurale »
Agenda de la pensée contemporaine, n° 10, Paris, Flammarion, printemps 2008.
- *Au-delà du structuralisme : six méditations sur Claude Lévi-Strauss*
Emmanuel Désveaux
Éditions Complexe, septembre 2008.
- *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*
Marcel Hénaff
Librairie Académique Perrin, Coll. Tempus, septembre 2008.
- *Le Siècle de Lévi-Strauss*
ouvrage collectif,
réalisé par *Le Nouvel Observateur*
CNRS, octobre 2008.
- *Abécédaire de Claude Lévi-Strauss*
Jean-Philippe Cazier (sous la direction de),
Sils Maria, janvier 2008.
- *Claude Lévi-Strauss*
Denis Bertholet,
Paris, Éd O. Jacob, Coll. Poches, mai 2008.
- *Claude Lévi-Strauss*
Michel Izard (sous la direction de)
Cahier de l'Herne, octobre 2008 (réédition).
- *Lévi-Strauss musicien : essai sur la tentation homologique*
Jean-Jacques Nattiez
Paris, Actes Sud, Coll. Musique Livres,
octobre 2008.
- *De près et de loin*
Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon
Paris, Éd O. Jacob, mai 2008 (réédition).
- *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*
Wiktor Stoczkowski
Paris, Hermann, 2008.

Illustration :

C. Lévi-Strauss dans son bureau au laboratoire d'Anthropologie sociale, 2005, © Marion Kalter.

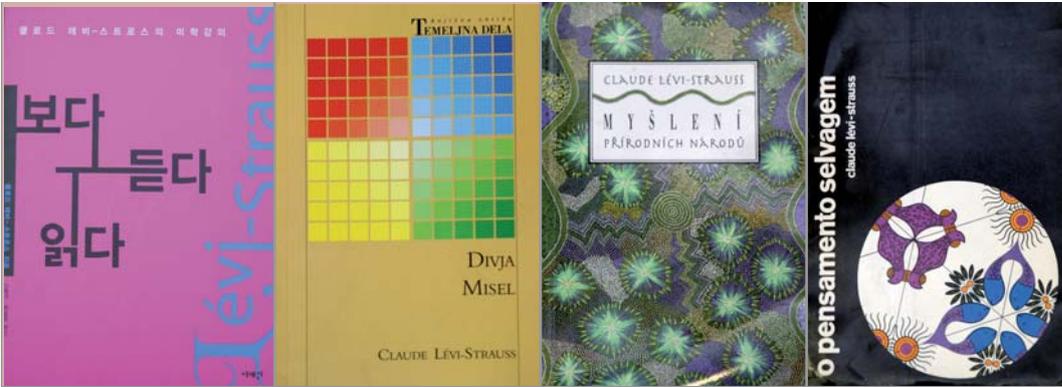


- *Lévi-Strauss, le passage du Nord-Ouest.*
Précédé de : *Indian Cosmetics* de
Claude Lévi-Strauss
Claude Imbert
Paris, L'Herne, 2008.
 - *Nature et culture*
Claude Lévi-Strauss
Paris, Flammarion, 2008 (*Les Structures
élémentaires de la parenté*, ch. I et II., rééd.).
 - *Lévi-Strauss, l'homme derrière l'œuvre*
Émilie Joulia
Paris, Éd. Jean-Claude Lattès, à paraître.
 - *Lévi-Strauss, l'homme au regard éloigné*
Vincent Debaene et Frédéric Keck
Paris, Gallimard (Découvertes), à paraître.
-
- ◆ *Claude Lévi-Strauss par lui-même*
DVD : Pierre-André Boutang
Studio : Gaumont Columbia Tristar
novembre 2008.



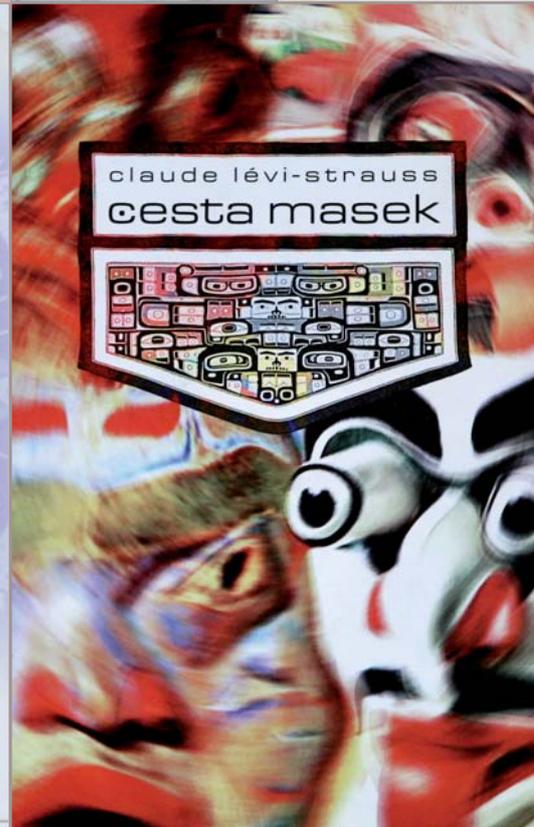
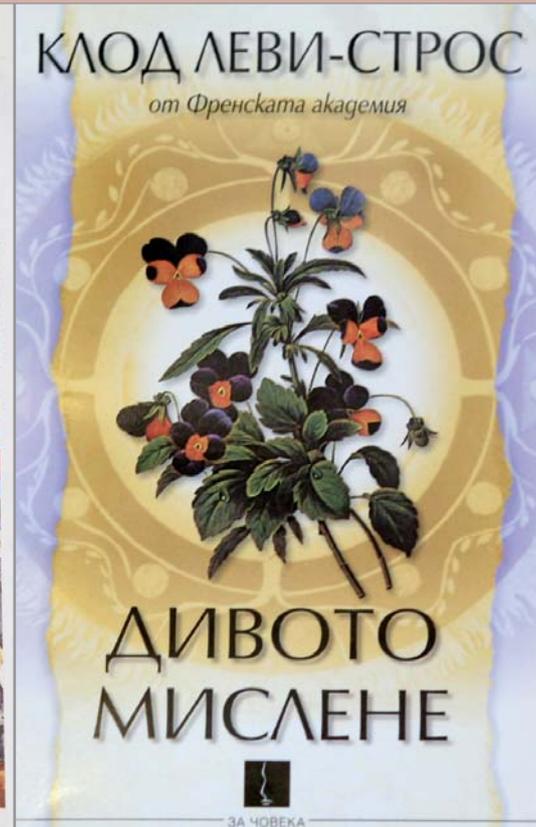
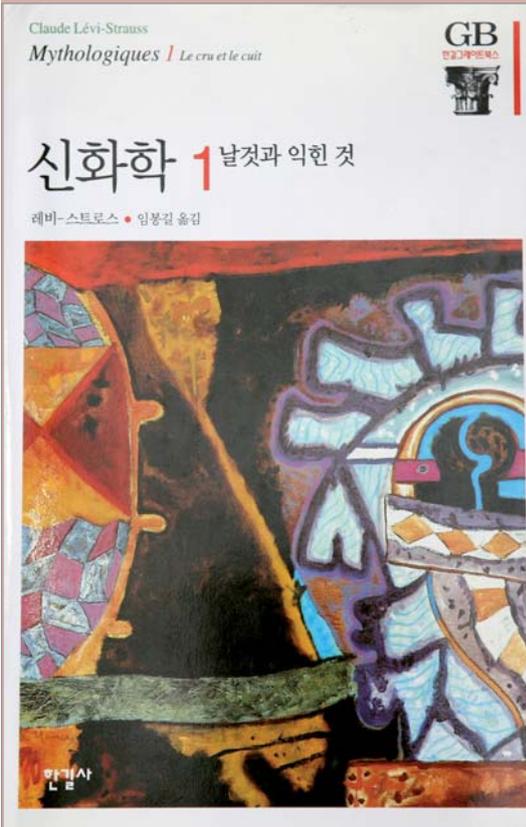
Illustrations :

p. 78 : C. Lévi-Strauss dans son bureau,
laboratoire d'Anthropologie sociale, 2006.
p. 79 : Couvertures de traductions étrangères
d'ouvrages de C. Lévi-Strauss.



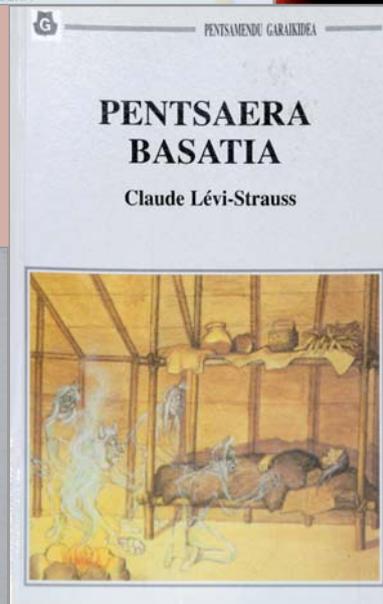
« L'explication scientifique ne consiste pas dans le passage de la complexité à la simplicité, mais dans la substitution d'une complexité mieux intelligible à une autre qui l'était moins. »

C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*



« Les blancs proclamaient que les Indiens étaient des bêtes, les seconds se contentaient de soupçonner les premiers d'être des dieux. À ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes. »

C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*



ÉVÉNEMENTS

- **Le monde du symbolique**
en hommage à Claude Lévi-Strauss
Colloque international organisé par le Centre de coopération franco-norvégienne en sciences sociales et humaines et par l'Institut Ferdinand de Saussure
21-22 novembre 2008, Maison de Norvège
(7 bd Jourdan - 75014 Paris)
- **Claude Lévi-Strauss**
un parcours dans le siècle
Colloque international organisé par le Collège de France, l'École des hautes études en sciences sociales et l'École pratique des hautes études
25 novembre 2008, Collège de France
- **Et la nature humaine ?**
Conférence de Dan Sperber
26 novembre 2008, 18h00, Collège de France
- **D'Isaac Strauss à Claude Lévi-Strauss : le judaïsme comme culture**
Conférence de Daniel Fabre
27 novembre 2008, 18h00, EHESS
(105 bd Raspail - 75006 Paris)
- **ARTE – Programmation spéciale Claude Lévi-Strauss**
27 novembre 2008 de midi à minuit
(www.arte.tv/levistrauss)
- **Claude Lévi-Strauss a 100 ans**
Journée spéciale
28 novembre 2008, Musée du quai Branly
musée en accès libre de 11h00 à 21h00
(222 rue de l'Université - 75007 Paris)



Dessin de Claude Lévi-Strauss

Avec Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss a écrit un article intitulé « “Les chats” de Charles Baudelaire » (1962), illustré, dans la version publiée par les *Cahiers de l'Herne* (2004), par de nombreux dessins de chats dont Claude Lévi-Strauss est l'auteur.

Nous remercions les membres du Laboratoire d'anthropologie sociale pour leur collaboration et leur contribution à ce numéro hors série.

Avec le soutien de la Fondation Hugot du Collège de France

La Lettre du Collège de France

Directeurs de la publication : Pierre CORVOL, Administrateur du Collège de France et Florence TERRASSE-RIOU, Directrice des Affaires culturelles et relations extérieures

Direction éditoriale : Marc KIRSCH - Patricia LLEGOU

Conception graphique : Patricia LLEGOU - **Relecture** : Céline VAUTRIN

Crédits photos : © Collège de France, PATRICK IMBERT, JEAN-PIERRE MARTIN - Reproduction autorisée avec mention d'origine.

ISSN 1628-2329 - Impression : ADVENCE

11 place Marcelin-Berthelot - 75231 Paris cedex 05