

DOCUMENT

Sur www.booksmag.fr, LES ANTHROPOLOGUES EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO ET MARC ABÈLÈS ÉVOQUENT LÉVI-STRAUSS.

EN DEUX MOTS

Le monde anglo-saxon n'a guère succombé à la fascination des intellectuels français pour l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Dès les années 1960, au moment où l'ethnologue est au faite de sa gloire hexagonale, ses idées suscitent ailleurs des commentaires critiques. Pour son centième anniversaire, *Books* republie

l'article écrit en 1965 par Edmund Leach. Le célèbre anthropologue britannique y affiche sa perplexité mêlée d'admiration : séduit par les généralisations audacieuses du Français, il dénonce résolument la légèreté scientifique de ses comparaisons. Et si le véritable terrain de Lévi-Strauss était métaphysique ?

Le mythe Lévi-Strauss



EDMUND LEACH

Figure de l'anthropologie britannique, cet intellectuel provocateur, à l'humour corrosif, est mort en 1989. De la même génération que Lévi-Strauss, il était soucieux comme lui de retrouver l'unité de l'homme derrière la variété des cultures. Il a largement contribué à introduire son œuvre outre-Manche. Mais il n'en était pas moins profondément hostile à l'esprit de système de son collègue. Dans le livre qu'il lui a consacré (*Claude Lévi-Strauss*, Penguin, 1970), il prend un malin plaisir à en débusquer les effets.

Le plus célèbre ethnologue français a entretenu des relations ambiguës avec le réel. Son legs est avant tout philosophique.

C

omme Darwin, Freud et beaucoup d'autres hommes célèbres, Claude Lévi-Strauss doit être jaugé à deux niveaux très différents. Premièrement : « Qu'a-t-il apporté à la discipline scientifique dans laquelle il fait autorité ? » ; deuxièmement : « Sur quoi se fonde sa renommée ? » Le traitement accordé ces derniers temps à Lévi-Strauss dans les milieux intellectuels français laisse entendre qu'il s'agit d'un penseur de tout premier plan [ce texte date de 1965, Ndlr]. On commence même à parler de lui comme d'un philosophe : le fondateur du « structuralisme », à l'égal de Sartre, fondateur de l'« existentialisme ». Que faut-il en penser ?

Le confrère anthropologue que je suis n'est sans doute pas le mieux placé pour répondre à cette question. Je peux porter un jugement sur les qualités de Lévi-Strauss lorsqu'il analyse des matériaux ethnographiques. Mais je ne suis pas compétent pour juger de la légitimité de sa toute nouvelle – et potentiellement immense – réputation de philosophe ; d'autant que je suis un brin hostile à sa démarche.

En ce xx^e siècle, il ne fait pas bon s'afficher « idéaliste », et Lévi-Strauss rejette avec force tout soupçon que sa

pensée puisse impliquer un tel fondement. Voilà qui est gênant. Les éléments à mes yeux les plus intéressants de sa pensée me semblent tous avoir une tonalité idéaliste. Or c'est précisément là, selon lui, que je me méprends sur ses intentions. Les lecteurs du présent article doivent garder à l'esprit ce déphasage¹.

À l'aube de sa carrière, le travail de Lévi-Strauss fut volontiers associé à celui de Marcel Mauss, principal élève et collaborateur d'Émile Durkheim. Le socle commun à l'anthropologie sociale de Lévi-Strauss et à l'anthropologie sociale de ses confrères britanniques est donc substantiel, puisque ces derniers se veulent eux aussi les héritiers en ligne directe de Durkheim. Mais ce socle commun n'est pas travaillé de la même façon. Alors que les Britanniques manifestent un intérêt obsessionnel pour les cas particuliers et une méfiance exagérée envers les généralisations, Lévi-Strauss excelle lorsqu'il parle en termes très globaux et peine dès qu'il prétend faire coller sa théorie avec les assommants détails des études de cas. Cette différence est en partie affaire de tempérament national : goût des Français pour l'ordre logique, amour des Britanniques pour les expériences concrètes. Mais c'est aussi le fruit de l'histoire. Dans tous les pays, les Pères fondateurs de l'anthropologie du xx^e siècle ont privilégié les théorisations ambitieuses. Ils définissaient leur discipline comme l'étude de l'Homme, d'*Homo sapiens* dans son ensemble, et leur but était de découvrir des faits universellement vrais pour tous les hommes, où qu'ils se trouvent ; ou, du moins, pour tous les hommes « à un stade particulier de développement ». Ils firent preuve de beaucoup d'ingéniosité dans la construction de schémas logiques plausibles de l'évolution humaine. Et ils utilisèrent ensuite les preuves ethnographiques comme simple « illustrations », expliquant (sans jamais le justifier) que les peuples primitifs étaient des populations très ancien-

nes dont l'évolution avait été interrompue. Lucrèce faisait aussi bien au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, sans avoir à s'embarrasser d'ethnographie.

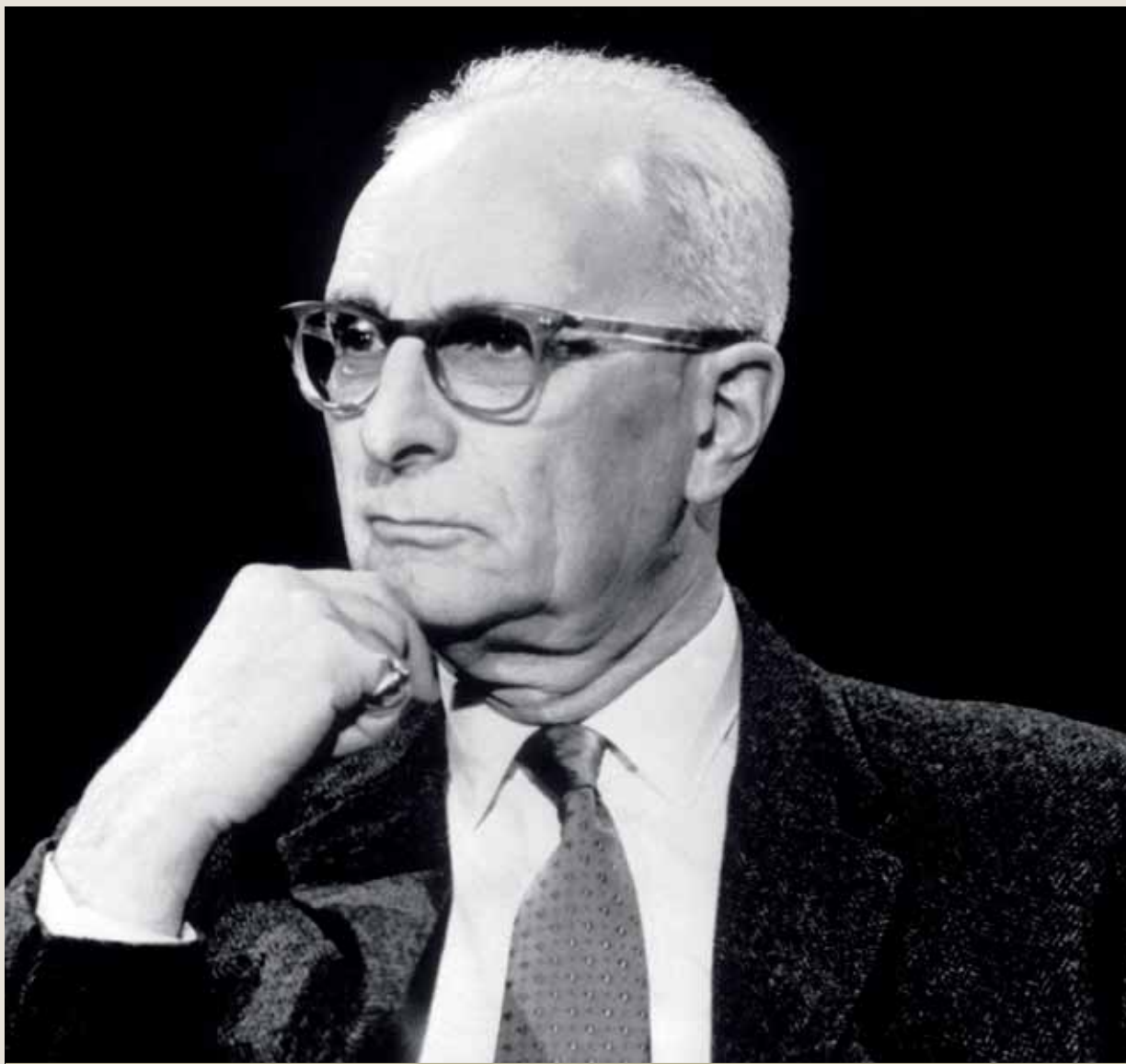
Mais, au tournant du xx^e siècle, les anthropologues britanniques firent volte-face, consacrant désormais tous leurs efforts à l'observation méticuleuse de sociétés précises. L'histoire et l'organisation sociale d'une seule tribu ne sont sans doute pas des objets d'étude aussi passionnants que l'histoire de l'humanité dans son ensemble ; mais, pour un scientifique, la découverte d'une poignée de faits avérés concernant la première valent toutes les conjectures concernant la seconde.

Globalement, la situation n'a pas changé. Pendant plus d'un demi-siècle, l'anthropologie sociale britannique s'est distinguée par la qualité inégalée de ses observations et de son analyse ethnographique. Mais ce parti pris d'empirisme impliquait une limitation des objectifs. Un socio-anthropologue britannique à qui l'on demanderait de définir sa discipline répondrait probablement qu'elle consiste à étudier les « principes d'organisation des micro-sociétés ». Pour lui, la *structure sociale* est quelque chose qui « existe » de manière aussi tangible que l'articulation du squelette ou l'interdépendance des organes du corps. Lévi-Strauss, lui, est resté fidèle au projet plus grandiose et macrocosmique du xix^e siècle : il s'intéresse à rien moins que la structure de l'« esprit humain ».

Il est assez facile d'identifier les principales influences à l'origine de sa pensée. Au premier rang, l'« Essai sur le don », célèbre article de 1923 où Marcel Mauss prend appui sur deux études de systèmes traditionnels d'échange rituel pour développer une réflexion très générale sur la nature de l'action sociale. Le sociologue (tout comme le socio-anthropologue) s'intéresse à « l'homme en société » plutôt qu'aux individus isolés. La percée de Mauss fut de

1] Dans les années 1960, le monde intellectuel européen était fortement influencé par l'héritage marxiste. On accusait d'« idéalisme » ceux qui n'adhéraient pas ou ne semblaient pas adhérer aux enseignements de base de la philosophie « matérialiste ». (Ndlr)

DOCUMENT



En 1968, Claude Lévi-Strauss est au faite de son influence et affiche volontiers son appartenance au marxisme. Pourtant, selon son collègue britannique Edmund Leach, sa pensée est à des années-lumière de tout déterminisme historique. © KEYSTONE/EYEDEA

reconnaître le concept de « relation » était lui-même une abstraction tirée de quelque chose d'assez concret. Nous disons de deux individus qu'ils sont « en relation » quand nous pouvons observer qu'ils communiquent, c'est-à-dire lorsqu'ils se transmettent des « messages », messages véhiculés par des moyens matériels, des sons, des gribouillis sur un bout de papier ou encore la valeur symbolique d'un bouquet de fleurs. Le « don », c'est-à-dire l'objet qui passe d'un individu à un autre, est l'« expression » de cette relation ; mais sa qualité, elle, est plus abstraite et plus mystérieuse à la fois. Le destinataire du don se sent contraint par lui. Il est non seulement obligé de recevoir, mais aussi d'offrir en retour. L'essai de Mauss contient une autre idée fondamentale, celle de *prestation totale*. L'interaction de personne à personne n'est jamais un événement isolé ; elle fait partie d'un ensemble de transactions qui s'étendent dans le temps et dans l'espace. Un don particulier n'a de sens que par comparaison avec d'autres échanges : entre les deux mêmes acteurs, mais aussi entre les autres membres du même système de communication.

Tel qu'il est développé par Lévi-Strauss, ce thème fait directement écho à sa conception selon laquelle, dans toute culture, les modalités conventionnelles de l'inter-

action de personne à personne forment un langage qui peut être décodé, comme n'importe quel langage. Or un langage n'est pas seulement une liste de mots mais aussi une structure syntaxique et grammaticale complexe et cohérente. À l'évidence, les mots pris isolément ont peu, voire pas du tout, de sens : leur signification naît du contexte dans lequel ils sont apparus et des conventions grammaticales. L'originalité de Lévi-Strauss consiste à appliquer ce raisonnement à tout type d'action conventionnelle et aux symboles qui émaillent les mythes et les rites : les actes, les événements, les idées ne peuvent jamais être interprétés isolément, mais seulement en tant qu'éléments d'un système global.

Cette théorie n'est pas propre à Lévi-Strauss. Elle était déjà présente dans les écrits très antérieurs des théoriciens de la sociologie (Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber) et des anthropologues fonctionnalistes (Bronislaw Malinowski et Alfred R. Radcliffe-Brown)². Elle est même présente dans la conception freudienne de la personnalité humaine. Mais le fonctionnalisme de Lévi-Strauss a pour propriété de se déployer à plus grande échelle, son objet d'étude étant généralement l'humanité tout entière et non une société parti-



Couvertures d'époque de deux livres majeurs de Lévi-Strauss.

culière. Surtout, son insistance sur la « communication » donne à ses thèses un caractère singulier et suggère la possible utilité d'autres concepts, directement empruntés à la théorie générale de la communication. Lévi-Strauss change ainsi le visage de l'anthropologie, sans faire pour autant de découverte fondamentale : il présente simplement sous une forme inédite des matériaux connus. Mais, ce faisant, il confère soudain à des découvertes technologiques récentes en informatique ou dans le domaine de la théorie des systèmes une pertinence potentielle pour la compréhension du comportement humain en général.

De 1935 à 1939, Lévi-Strauss fut professeur de sociologie à l'université de São Paulo, au Brésil. Pendant ses vacances, il se rendait sur le terrain, auprès de différentes tribus de l'intérieur du pays, notamment un petit groupe de nomades amazoniens, les Nambikwara. Sur un plan strictement académique, la monographie qu'il en a tirée paraît de piètre qualité comparée aux publications antérieures des auteurs anglais³. Mais les expériences directes de la vie primitive qu'elle contient ont laissé une impression profonde et durable. Le singulier carnet de voyage autobiographique qu'est *Tristes tropiques* fonda ensuite la réputation d'intellectuel de Lévi-Strauss (indépendamment de son statut d'anthropologue). Pour l'essentiel, il y fait le récit de sa réaction personnelle face à la situation des Indiens d'Amazonie, tels qu'il les observa. Rétrospectivement, ces populations sont devenues pour Lévi-Strauss le prototype de l'« homme primitif ». Et quand, dans *Le Cru et le Cuit*, il étudie les mythes des [Indiens] Bororo et des Mundurucu, il écrit comme s'il soulignait des caractéristiques communes à tous les peuples primitifs. C'est ce genre de généralisation qui fait la séduction de son œuvre. Les anthropologues deviennent intéressants quand ils parlent de l'Homme, de tous les hommes, y compris vous et moi. Mais c'est précisément cette tendance à la généralisation qui éveille la méfiance des Britanniques : pour avoir soigneusement cultivé un champ de compétences fondé sur la distinction minutieuse de chaque culture, ils considèrent avec inquiétude les aspects du structuralisme de Lévi-Strauss qui semblent ramener l'humanité à un schéma unique.

« Semblent » est ici le mot juste. Lévi-Strauss oscille en permanence dangereusement entre l'étude de l'Homme et l'étude de peuples particuliers. Quand il parle de l'Homme, c'est l'« esprit humain » qui devient l'agent responsable du miracle de la culture. Et cet « esprit humain » est une émanation du cerveau, chose que les *Homo sapiens* ont en partage. Mais quand il parle de peuples particuliers, c'est un type d'entité légèrement différent qui doit prendre corps. L'un des chapitres ○○○

2] Le fonctionnalisme est un courant de l'anthropologie pour lequel les faits sociaux et culturels doivent avant tout être analysés eu égard à la fonction qu'ils remplissent dans l'organisation d'une société. (Ndlr)

3] *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, musée de l'Homme, 1948.

DOCUMENT

Les différences culturelles sont à l'image des différences entre les *Variations Goldberg* de Bach. La dernière est une évolution de la première, mais elle ne lui est ni inférieure ni supérieure.

○○○ les plus intéressants de *Tristes tropiques* est intitulé « Une société indigène et son style ». J'en recommande vivement la lecture à quiconque voudrait s'attaquer au côté « variations sur un même thème » de la théorie structuraliste. Ce chapitre commence ainsi : « 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 famille, et où nous n'aurions plus qu'à reconnaître celles que les sociétés ont effectivement adoptées. »

Remarquez comment, dans cet extrait, les « sociétés humaines » se voient créditées d'une capacité créative limitée, tout comme les « individus ». Voilà qui pose

problème. Lévi-Strauss prétend qu'il ne partage pas le concept très idéaliste de « conscience collective » forgé par Durkheim, mais il paraît difficile de donner le moindre sens au passage ci-dessus sans l'usage d'une formule métaphysique de ce genre. Une troisième expérience marquante dans l'évolution de Lévi-Strauss fut son rapprochement, à New York, dans les dernières années de la guerre, avec le linguiste Roman Jakobson, responsable de l'importation en Amérique des concepts et méthodes de l'école de linguistique structurale de Prague. L'importance qu'il accorde notamment à l'« opposition binaire » a été absorbée en bloc dans la théorie de Lévi-Strauss.

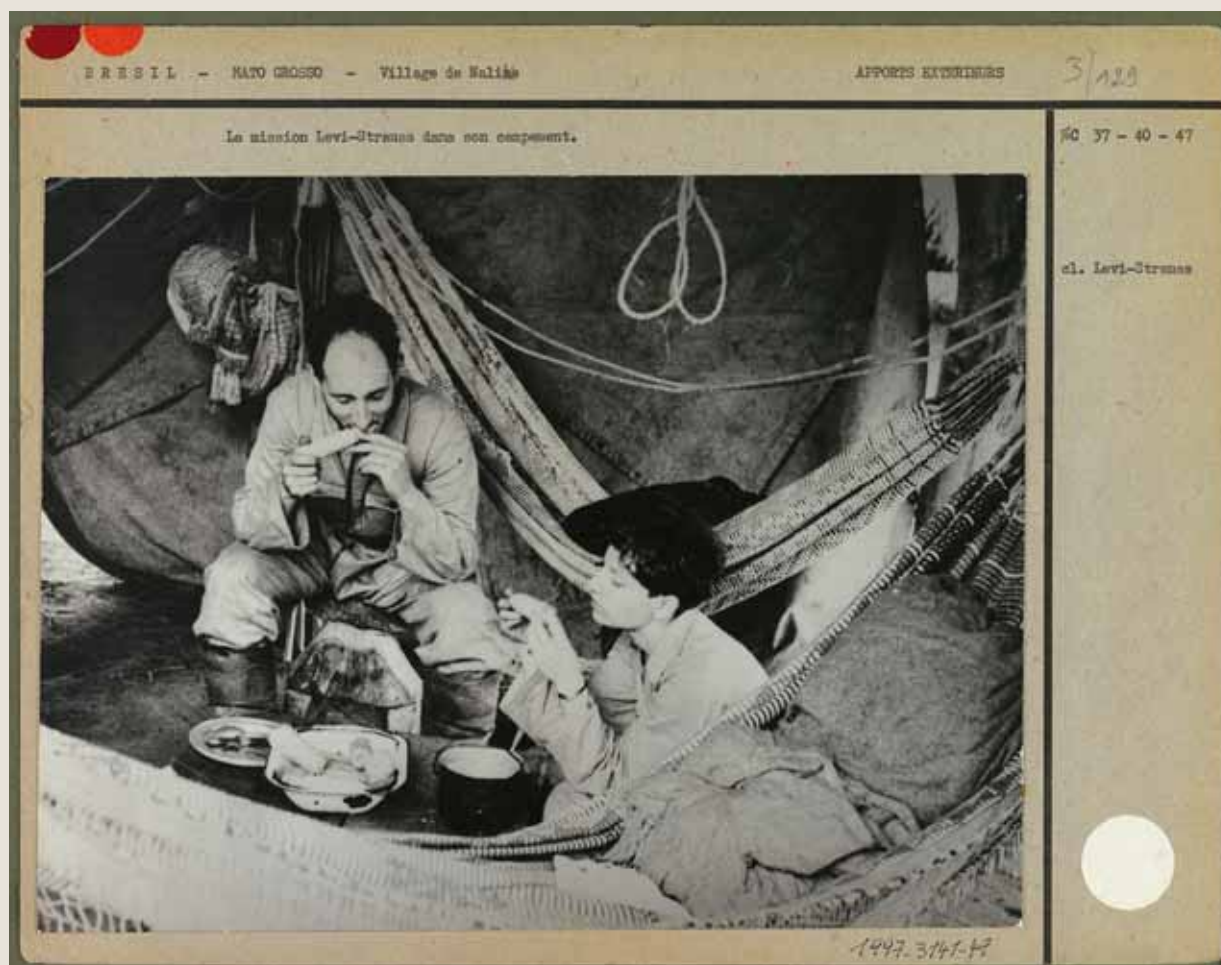
Freud occupe lui aussi une place dans ce schéma, même si elle est difficile à cerner. Il n'est fait largement référence à ses travaux que dans un seul livre, *Les Structures élémentaires de la parenté*. Pourtant, une grande partie des arguments les plus compliqués de Lévi-Strauss semblent faire écho à des opacités comparables dans l'œuvre de Freud. Son modèle final de la psyché humaine postulait une opposition entre un ça animal et un moi humain, médié par le surmoi, ce parent intériorisé, cette « conscience inconsciente ». Un précipité de l'environnement culturel qui n'est pas bien loin de l'« inconscient

collectif » cher à Jung. Le système de Lévi-Strauss comporte une triade comparable : nature, culture et un médiateur qui est principalement une forme structurale du cerveau humain, mais parfois aussi une entité beaucoup plus générale, l'« esprit humain », entité qui a tous les attributs d'une société humaine personnifiée.

Marx, enfin. Lévi-Strauss affirme constamment son marxisme et utilise, à l'occasion, des concepts comme celui de « praxis ». De même qu'il se réfère à l'« indéniable primauté des infrastructures », que j'interprète comme signifiant que le caractère d'une culture est contraint par l'état de sa technologie au regard de son environnement physique, et par le degré auquel cet environnement a déjà été modifié par l'activité humaine. Pourtant, Lévi-Strauss semble fort loin de tout déterminisme historique : il met systématiquement l'accent sur l'immense variabilité de la culture et l'interdépendance mutuelle des variations plutôt que sur leur évolution chronologique ou la supériorité d'un système sur un autre. Les différences culturelles, dans l'analyse de Lévi-Strauss, sont à l'image des différences entre chacune des trente *Variations Goldberg* de Bach : la dernière apparaît bien comme une évolution de la première, mais elle ne lui est ni inférieure ni supérieure. Et la suppression d'une seule variation réduirait la valeur de l'ensemble. Il est très difficile de dire si une telle position relève ou non du marxisme, ou même de comprendre ce que Marx vient faire là-dedans. Marx, dit-on, « a mis Hegel la tête à l'envers » ; si Lévi-Strauss a mis Marx sens dessus dessous, nous sommes peut-être plus ou moins revenus à notre point de départ.

Des accents de dialectique hégélienne traversent toute l'œuvre de Lévi-Strauss. Chaque thèse sert à générer sa propre antithèse, l'opposition entre thèse et antithèse étant ensuite dépassée par une synthèse, qui génère à son tour une antithèse... Pour Hegel, c'était un processus d'élaboration de la pensée ; pour Marx, un mécanisme d'évolution des systèmes économico-politiques ; pour Lévi-Strauss, c'est simplement la « dialectique », une caractéristique élémentaire de l'esprit humain, qui s'exprime aussi bien dans les classifications sémantiques que dans la structure des mythes ou la diversité des règles du mariage.

Son lecteur ne peut qu'éprouver de grandes difficultés à discerner quel rôle Lévi-Strauss accorde à la situation historique comme agent de l'Histoire. Une veine évolutionniste irrigue indiscutablement certains de ses premiers écrits – l'échange « généralisé », favorable à l'émergence des structures de classes, est plus évolué que l'échange « restreint ». À ma connaissance, il n'a jamais désavoué cette position. Mais il a tout simplement décidé de parler d'autre chose : le terrain d'élection de Lévi-Strauss est l'analyse des structures « élémentaires » ; il laisse à d'autres les structures « complexes ». En revanche, on peut difficilement voir en lui un apôtre du progrès. La conclusion de *Tristes tropiques* souligne le caractère éphémère de toute entreprise humaine. « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui. Les institutions, les mœurs et les coutumes que j'aurai passé ma vie à inventorier et à comprendre sont une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être celui de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle... » Quelques lignes plus loin, on apprend que la civilisation est un « mécanisme prodigieusement complexe » dont la « vraie fonction » est d'accroître l'entropie de l'univers. Quel que soit le sens que l'on donne à cette rhétorique, ce n'est pas là la voix de l'optimisme marxiste. Pareille vision suppose pourtant bien une sorte de déterminisme



L'ethnologue en mission au Brésil, en 1935. Les Indiens d'Amazonie étaient pour lui le prototype de l'homme primitif. © Musée du quai Branly/Scala

DOCUMENT

historique : « En se déplaçant dans son environnement, l'Homme transporte avec soi toutes les positions qu'il a déjà occupées, toutes celles qu'il occupera. »

Comme dans une tragédie grecque, le destin finit toujours par s'accomplir, quelle que soit la manière dont chaque personnage exerce entre-temps sa liberté de choix. Quoi que l'on fasse, la partie s'achève par échec et mat. Malgré son pessimisme implicite, le passage que je viens de citer révèle le cœur même de la thèse structuraliste. Les faits sociaux sont pensés comme des expressions particulières de fonctions mathématiques générales constantes. Ce dont l'avenir sera fait n'est certes pas écrit d'avance dans le moindre détail, mais il l'est dans les grandes lignes, en tant qu'émanation du présent et du passé. Plus on avance, plus on stagne : le dernier acte d'*Hamlet* est déjà dans la première scène, même si le spectateur l'ignore. Les théories évolutionnistes du XIX^e siècle présumaient que, par la réflexion et l'organisation, l'Homme pouvait non seulement savoir où il allait, mais aussi s'assurer d'y arriver dans les meilleurs délais. La conception de la destinée est bien plus équivoque chez Lévi-Strauss, mais cela n'a rien d'une grande nouveauté. Sophocle, les auteurs de l'Ancien Testament ou le Bouddha auraient tous parfaitement compris sa théorie !

Les Structures élémentaires de la parenté (1949) sont la première œuvre vraiment importante de Lévi-Strauss. Il s'agit d'un ouvrage technique, consacré principalement à la comparaison des règles formelles du mariage des Aborigènes d'Australie et de diverses tribus d'Asie du Sud-Est. Pour Lévi-Strauss, le mariage n'est pas simplement une question de légalisation de la famille ; c'est une *alliance née* d'échanges contractuels entre le groupe de l'époux et celui de l'épouse. L'échange peut prendre plusieurs formes : la réciprocité directe (deux hommes échangent leurs sœurs), la réciprocité différée (« Nous vous offrons une femme aujourd'hui, vous nous donnerez une de ses filles ») ou la réciprocité généralisée dans un système plus vaste (« Nous vous offrons une femme en échange de bétail ; nous nous servirons de ce bétail pour obtenir une femme ailleurs »).

Bien que les socio-anthropologues britanniques admirent la façon dont Lévi-Strauss présente ces systèmes, apparemment disséminés au hasard à travers le monde, comme autant de déclinaisons dialectiques sur un même thème, beaucoup contestent l'importance qu'il accorde aux règles formelles du mariage. Certains contestent de but en blanc sa description des règles de parenté. Et critiquent son évolutionnisme latent. Lévi-Strauss estime ainsi que différents systèmes matrimoniaux possèdent des valeurs différentes : l'un résiste mieux aux bouleversements de l'histoire, l'autre contribue mieux à maintenir les liens de solidarité au sein de groupes importants. De ce point de vue, le mariage réciproque généralisé serait un développement postérieur, plus élaboré, du mariage réciproque direct. Mais le mariage généralisé a aussi ses faiblesses, qui mènent inévitablement à une hiérarchie de classes dans laquelle les membres des groupes inférieurs offrent leurs femmes en tribut aux membres des groupes supérieurs ; et c'est le début de l'hypergamie de caste⁴. Une présentation aussi succincte d'une démonstration en vérité plutôt fine peut bien sûr paraître outrageusement injuste. Mais elle a le mérite de montrer pourquoi l'esprit empirique des anthropologues britanniques n'a pas répondu très favorablement à cet exercice extrême de théorisation.

Dans les dix ans qui ont précédé la publication des *Structures*, les anthropologues britanniques, travaillant surtout à partir de données africaines, avaient développé

un corpus théorique non négligeable sur l'importance des principes de filiation et de succession dans la perpétuation d'une société. Dans les systèmes africains où la filiation fonctionne comme un principe de solidarité de groupe, le mariage est généralement considéré comme une affaire personnelle permettant à l'individu de se différencier. Lévi-Strauss a incontestablement ajouté une pierre importante à l'édifice en montrant que l'alliance matrimoniale peut, elle aussi, servir à assurer la pérennité d'un système social. Mais, du point de vue britannique, ses généralisations sont bien trop hâtives. Incontestablement rares, les « structures élémentaires » qu'étudie Lévi-Strauss semblent fournir une base plutôt ténue pour l'élaboration d'une théorie globale. Les Britanniques, qui s'enorgueillissent de la méticulosité de leurs études de sociétés particulières, sont également horrifiés par l'étendue et la superficialité de ses comparaisons. Pour couvrir un tel terrain en si peu de pages, Lévi-Strauss s'est montré terriblement sélectif dans le choix de ce qu'il considérait comme des preuves et il semble même avoir, ici ou là, mal interprété ses propres sources.

Certains peuples primitifs ont une connaissance si intime de leur environnement qu'ils peuvent vivre dans un milieu jugé inhabitable. Comment font-ils ?

Mais, bien que *Les Structures* soit considéré au mieux comme un échec magnifique, il contient véritablement une idée fondamentale, tirée de Mauss, Freud et Jakobson : le comportement social (les transactions entre individus) est toujours gouverné par un schéma conceptuel, un modèle présent à l'esprit des acteurs sur ce que sont ou devraient être les choses. Et la caractéristique essentielle de ce modèle est d'être logiquement ordonné. Lévi-Strauss reconnaît que le comportement réel des individus réels peut être sujet au dérèglement et à l'improvisation. Mais ces pratiques sont néanmoins l'expression du schéma idéal ordonné des acteurs. À mesure que sa réflexion s'est développée, Lévi-Strauss a fini par se considérer de plus en plus comme un homme en quête des structures logiques que l'on trouve non pas dans la réalité des faits eux-mêmes, mais *derrière* cette réalité.

L'analogie avec le langage est manifeste. Ce sont les caractéristiques de la grammaire, de la syntaxe et du son d'une langue qui donnent du sens à une phrase. Mais le linguiste qui cherche à étudier ce type de structures doit se pencher sur l'ordonnement des sons, non sur le sens du message. Il en est de même dans le domaine de l'interprétation psychanalytique des rêves. L'hypothèse de base est que le rêve réel est un sujet éphémère et dérisoire, mais qui offre un concentré de quelque chose de bien plus important et durable, une énigme logique au cœur du système conceptuel du rêveur.

Si l'on admet cette approche, on peut comprendre que Lévi-Strauss soit passé directement d'une étude de systèmes idéaux extrêmement formalisés de règles matrimoniales – systèmes qui révélaient à ses yeux la logique à l'œuvre derrière les comportements de parenté réels – à une étude de la structure du mythe. Au cours des cinquante dernières années, la conception orthodoxe de l'anthropologie britannique fut à cet égard sans équivoque : le mythe ne peut être compris hors de son contexte culturel. C'est dans ce contexte qu'il offre

une véritable « charte pour l'action sociale », en ce sens qu'il est présent derrière la pratique sociale de la même manière que le « schéma conceptuel structurellement ordonné » de Lévi-Strauss est présent derrière le comportement social réel. Mais là où, pour Lévi-Strauss et les marxistes, des termes comme *structure*, *praxis* et *idéologie* sont des notions très générales pouvant s'appliquer à la pensée et à l'action de groupes entiers de l'humanité à un stade particulier de développement, les anthropologues britanniques font du *mythe* un usage habituellement très étroit : un mythe est un récit particulier du passé, servant à justifier un type particulier d'action dans le présent, dans un contexte culturel précis. L'analyse du mythe chez Lévi-Strauss va à l'encontre de cette conception, avec ses deux particularités majeures : d'abord, sa volonté très XIX^e siècle de parler des mythes en eux-mêmes, sans référence précise au contexte ; ensuite, sa conviction que seule une étude comparative peut en révéler la signification. En vertu de ce second principe, le même Lévi-Strauss qui n'était jamais prêt à interpréter un seul mythe pris isolément s'attaque volontiers à la tâche bien plus complexe d'analyser et d'interpréter un ensemble de récits n'ayant que peu de rapport entre eux. Car il fait l'hypothèse que ces histoires, prises comme un tout, naissent de transformations successives d'un seul et même thème structural permanent. C'est cette structure constante qui, selon lui, doit intéresser l'analyste au premier chef. La signification d'un ensemble de mythes ne repose pas sur le sens explicite des récits mais sur ce qui les relie. La thèse de Lévi-Strauss est que les structures internes des systèmes mythiques sont partout à peu près les mêmes. Et il s'efforce de nous les révéler.

L'analogie avec la linguistique s'impose. Certains linguistes s'intéressent uniquement à l'analyse de la grammaire, de la syntaxe, de la phonétique de langues particulières ; d'autres cherchent à découvrir les grands principes communs à toutes les formes de parole humaine. Ces deux démarches sont interdépendantes mais elles représentent aussi, jusqu'à un certain point, des champs d'étude distincts. Pour Lévi-Strauss, l'analyse fonctionnaliste située que privilégient les anthropologues britanniques équivaut à l'analyse particulière d'une langue particulière. Sa propre contribution à l'anthropologie sociale équivaut à la théorie linguistique générale, qui ne se soucie jamais de la signification précise de phrases précises, mais uniquement de la mécanique qui leur permet de transmettre de l'information. De même, Lévi-Strauss se désin- ○○○

4]L'hypergamie est le fait de prendre un conjoint de niveau social « supérieur » au sien.

QU'EST-CE QUE LE TOTÉMISME ?

Les anthropologues et les sociologues du début du XX^e siècle, comme James Frazer et Émile Durkheim, voyaient dans le totémisme une forme élémentaire de religion primitive, consistant à honorer un ancêtre animal, végétal ou minéral. Ainsi qu'une relation sociale fondatrice du clan : si un individu appartient au clan du renard, tous les renards (animaux et humains confondus) sont ses frères. Mais les recherches ethnographiques ont bientôt montré que ces figures ancestrales faisaient, en réalité, rarement l'objet d'un culte. Quand Lévi-Strauss s'est intéressé à la notion, en 1962, le totémisme avait perdu son caractère central.

DOCUMENT

○○○ tresse de l'analyse du sens de tel ou tel mythe pour concentrer toute son attention sur la manière même dont les mythes finissent par avoir un sens.

Cela étant, il existe des contradictions fondamentales dans la condition humaine, que nous devons tous accepter. Dans la mesure où le mythe est un moyen de faire face à ces mystères universels, la signification de tous les systèmes mythiques est, en un certain sens, la même. L'Homme est à la fois animal (en ceci qu'il est une création de la nature) et non animal (en ceci qu'il est une création de la culture), voilà une vérité universelle ; même si tout homme sensé est bien conscient d'être mortel, beaucoup réussissent à se convaincre qu'une forme d'immortalité est possible, voilà aussi une vérité universelle ; l'apprentissage culturel persuade les hommes, de manière subliminale, que « mères », « sœurs » et « épouses » sont des genres de femmes différentes, envers lesquelles il convient d'adopter des attitudes sexuelles nettement distinctes, voilà encore une vérité universelle. L'une des fonctions courantes du mythe est de donner une justification profondément ressentie à ces attitudes culturelles, élémentaires mais non rationnelles.

Parallèlement à ses recherches sur la structure du mythe, Lévi-Strauss a poursuivi ses recherches sur la structure de la pensée humaine en tant que telle. *La Pensée sauvage*, avec sa préface *Le Totémisme aujourd'hui*, ne postule pas, à la manière évolutionniste du XIX^e siècle, l'existence – et l'archaïsme – d'une phase mythologique de la civilisation. Il fait plutôt l'hypothèse que la manière de penser typique des sociétés très primitives reste bien présente dans notre propre mode de pensée ; notre totémisme ne demande qu'à resurgir.

L'essentiel du raisonnement de Lévi-Strauss me semble être le suivant :

1. Le monde de la nature, l'environnement inaltéré dans lequel l'homme est apparu, existe en tant que tel ; et il est régi par un certain ordre. Les processus biologiques ne sont pas le fruit du pur hasard. De ce point de vue, le cerveau humain fait partie de la nature.

2. Cependant, cet ordre naturel reste pour l'essentiel inaccessible aux êtres conscients que nous sommes. Le cerveau humain n'a rien d'un appareil photo. Notre capacité à maîtriser technologiquement notre environnement ne vient pas d'une quelconque capacité à voir les choses telles qu'elles sont, mais de cette faculté qu'a notre cerveau de reproduire les transformations structurelles qui surgissent dans la nature, et de réagir en conséquence. En d'autres termes, Lévi-Strauss semble postuler que le cerveau humain fonctionne à la manière d'un ordinateur perfectionné ; il est dans sa nature même de trier n'importe quelle information transmise par les organes sensoriels, en conformité avec le « programme » qui le fait tourner, donnant ainsi à l'individu l'impression d'un monde ordonné. Mais cet ordonnancement n'est pas nécessairement très conforme à celui de la nature ; il a été imposé à l'information sensorielle par les structures intégrées au programme de l'ordinateur. Ce « programme » (le mot est de moi, pas de Lévi-Strauss) est en partie héréditaire – c'est-à-dire lié aux caractéristiques intrinsèques du cerveau d'*Homo sapiens* – et en partie culturel. Au final, l'univers apparaît organisé à celui qui le contemple, mais il existe une presque infinité de chemins pour parvenir à ce résultat ; d'où l'extraordinaire variété des cultures humaines malgré l'unicité de la nature humaine. Les briques élémentaires avec lesquelles est construit l'ordre culturel sont les catégories du langage et *La Pensée Sauvage* cherche à mesurer à quel point le contenu de ces catégories est arbitraire et à quel point il est pré-déterminé par la nature des objets réels qu'elles classent.



Claude Lévi-Strauss dans son bureau. Une pensée très « XIX^e siècle », estime Edmund Leach. © MARTINE FRANCK/MAGNUM

Lévi-Strauss se prétend un matérialiste marxiste et refuse catégoriquement d'être présenté comme un « idéaliste ». Sa démarche paraît pourtant bien de cet ordre quand il soutient que nos connaissances n'ont qu'un lointain rapport avec le réellement existant. De plus, si nos actes sont gouvernés par ce que nous savons (ou plutôt par ce que nous pensons), il paraîtrait logique d'en conclure qu'il importe peu de savoir quel genre de réalité se cache derrière les catégories sémantiques.

Du point de vue anthropologique (par opposition au point de vue philosophique), l'aspect le plus intéressant de cette partie de l'œuvre de Lévi-Strauss est d'avoir remis à la mode un sujet tombé en désuétude, le totémisme. Mais, vêtu de ses habits neufs, le « totémisme » disparaît, en tant que tel ; et devient une variante parmi d'autres d'une activité humaine universelle, la classification de phénomènes sociaux au moyen de catégories issues de l'environnement naturel de l'homme.

Toute culture, qu'elle soit primitive ou évoluée, est confrontée à des problèmes de stockage et de récupéra-

tion d'information. Les peuples primitifs comme les Aborigènes d'Australie ou les Bushmen du Kalahari sont tout sauf ignorants. Ils ont au contraire une connaissance tellement intime des ressources de leur environnement qu'ils sont capables de vivre confortablement dans un milieu que des peuples plus « civilisés » jugent inhabitable. Comment font-ils ? Comment l'information « scientifique » essentielle est-elle conservée et transmise de génération en génération ?

La réponse de Lévi-Strauss est à peu près celle-ci : les peuples évolués stockent l'information dans des livres, des ordinateurs, des disques à l'aide de codes structurés. Mais, dans une société primitive, tous les objets extérieurs sont classés en catégories sémantiques. Et la manière dont ils le sont est, en soi, une forme de stockage d'information. Les mots d'une langue vernaculaire ne traduisent pas des catégories naturelles mais des groupes d'objets qui ont une valeur et une pertinence pour le locuteur. La façon dont ces mots sont assemblés et classés les uns par rapport aux autres sert à emmagasiner de l'information de la même manière que l'information imprimée sur cette page est stockée grâce au code conventionnel des caractères d'imprimerie.

En plus d'ordonner et de conserver l'information relative au monde extérieur, la classification sémantique remplit une fonction plus importante encore : imposer un ordre à la société du locuteur. Objectivement, une société humaine n'est qu'une masse indifférenciée d'individus ; mais ce n'est pas ainsi que ses membres la perçoivent. À leurs yeux, la société est structurée en groupes définis, au sein desquels les individus ont des statuts précis, ces groupes et statuts régissant la façon dont les individus agissent les uns envers les autres. La nouveauté de l'approche de Lévi-Strauss est dans l'identification de cette caractéristique majeure du totémisme : les acteurs se servent des mêmes classifications sémantiques pour donner un ordre à la société humaine et pour donner un ordre à l'environnement naturel.

Dans tout langage parlé, l'ensemble des espèces vivantes censées exister sont traitées comme des éléments d'un même système global. Les membres d'une espèce particulière ne sont donc pas distingués par la simple énumération de leurs caractères objectifs, mais par une série de différenciations binaires. Ainsi, pour nous, la phrase « le chien est le compagnon de l'homme » et le mot « chien » impliquent un ensemble de différenciations, telles que : *le chien est comme l'homme*, en ce sens qu'il est organique et pas inorganique ; à sang chaud et pas à sang froid ; non comestible, pas comestible ; mammifère et pas oiseau ; domestiqué et pas sauvage ; vit à l'intérieur de la maison et pas à l'extérieur ; a une personnalité avec un nom et n'est pas un membre quelconque d'une espèce ; *le chien est différent de l'homme*, en ce sens qu'il est quadrupède et non bipède ; poilu et non glabre ; inapte à la parole ; porte un nom généralement différent de celui d'un homme, et ainsi de suite.

Ce que je dis ici, c'est que, parvenu à n'importe quelle distinction particulière, comme : « Quelle est la différence entre un chien et un homme ? », nous utilisons en fait une sorte de classement matriciel qui permet de distinguer simultanément un ensemble de critères communs au chien et à l'homme, et un autre ensemble de critères qui les différencient. Dans le langage de type informatique du cerveau, le mot « chien » contient instantanément cette matrice complète de différenciations binaires.

La particularité des sociétés totémiques est que les différenciations entre espèces animales sont de même nature que les différenciations entre groupes humains ; si bien que la différence entre deux groupes humains est

DOCUMENT

perçue comme étant de même nature que la différence entre deux espèces animales. Ce n'est pas une façon de penser *stupid*, c'est juste une façon de penser *économique* : comme si l'on faisait fonctionner plusieurs programmes différents en même temps dans le même ordinateur, tous utilisant le même langage informatique. Si les programmes ont été correctement installés, il n'y aura aucune confusion.

Lévi-Strauss n'a pas résolu tous les problèmes anthropologiques posés par le totémisme. Certains estiment, notamment, qu'en focalisant son attention sur des distinctions objectives comme celles contenues dans sa formule « frais/pourri, cru/cuit = processus naturel/processus culturel », il a négligé les distinctions subjectives qui sont au fondement des attitudes religieuses (propre/sale, bon/mauvais, sacré/profane) ; en conséquence de quoi il ignore tout simplement les dimensions mystiques du totémisme (traditionnellement considérées comme son essence même). Il n'empêche : en déplaçant l'attention de l'étrangeté des attitudes religieuses envers les espèces animales vers le problème bien plus général des rapports entre classifications sociales et catégories naturelles, il a donné une nouvelle jeunesse à un sujet éculé.

Là réside l'importance de Lévi-Strauss. Il relie des faits connus de manière imprévue, et suscite ainsi la réflexion sur les fondamentaux. *La Pensée sauvage* contient un chapitre étonnant dans lequel l'auteur cherche à démontrer que la structure du système des castes en Inde est née d'une transformation logique de la structure de l'ordre totémique des Aborigènes d'Australie. De telles fulgurances intellectuelles n'améliorent en rien notre compréhension du système des castes, ni celle du totémisme australien. Mais elles nous mettent au défi de réfléchir plus en profondeur sur ce qu'il y a de spécifiquement humain dans la société humaine. Aux yeux de Lévi-Strauss, il est bien plus important de comprendre la différence entre nature et culture que de s'embarasser d'arguments scolastiques sur la relation entre despotisme oriental et féodalisme dans le déterminisme historique.

Revenons à notre point de départ. En supposant que le cerveau humain fonctionne quelque peu sur le mode d'un ordinateur en sélectionnant, triant et comparant des structures schématisées, Lévi-Strauss est un intellectuel parfaitement de son temps. Reste cet écueil philosophique : comment passer du niveau de l'individu à celui du groupe ? Les socio-anthropologues s'intéressent avant tout à des comportements qui ne sont *ni* ceux des individus isolés *ni* ceux de l'espèce humaine entière, mais ceux des individus dans leur milieu culturel. Et les cultures humaines varient à un point étonnant. Lévi-Strauss cherche à utiliser le modèle du cerveau-ordinateur pour interpréter le fonctionnement de sociétés entières au sein d'un système unique. À l'état conscient, il rejette la notion abstraite, métaphysique, de « conscience collective ». Pourtant, il semble bien la rejoindre à partir de deux points de départ différents : premièrement, quand il place la capacité créative de la société sur le même plan que celle de l'individu ; deuxièmement, quand il affirme que le pur individu, le « je », n'a aucune existence propre.

Cela me semble une position franchement idéaliste, et une position qu'il est certainement bien difficile de concilier avec le matérialisme, l'empirisme ou tout autre intérêt basement pragmatique pour les faits ! C'est cet aspect de la pensée de Lévi-Strauss qui provoque la réserve, pour ne pas dire la franche hostilité, des socio-anthropologues britanniques. □

ENTRETIEN

« Il a montré l'universalité de la raison »

Aucune culture n'a le monopole de la pensée.

Tel est le principal enseignement de l'œuvre de Lévi-Strauss.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO



Professeur à l'université de Rio, Eduardo Viveiros de Castro est une figure de proue de l'anthropologie brésilienne, désormais l'une des plus créatives de la planète. Aux yeux de Claude Lévi-Strauss lui-même, il est l'un des plus grands intellectuels de son temps. Son principal ouvrage s'intitule *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (« Du point de vue de l'ennemi. Humanité et divinité dans une société amazonienne »).

En 1965, le goût des anthropologues français pour la généralisation s'opposait à celui de leurs collègues britanniques pour l'empirisme. Cet antagonisme s'est-il perpétué ?

Non. Nous avons assisté ces dernières décennies à un rapprochement entre les deux écoles. Les Anglais sont devenus un peu plus structuralistes, et les Français un peu plus empiristes. Au point que les positions se sont presque inversées. Passée la grande époque du structuralisme, l'anthropologie française a pris goût au particularisme ethnographique. Et l'anthropologie britannique a élargi considérablement son horizon, étudiant de plus en plus les sociétés indigènes dans une perspective comparatiste. D'ailleurs, Edmund Leach, qui fut le principal responsable de la diffusion de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss dans le monde anglo-saxon, a beaucoup contribué à cette convergence. En montrant à quel point aucune des deux démarches ne pouvait se suffire à elle-même.

Comment expliquez-vous la fascination suscitée par les travaux de Lévi-Strauss ?

D'abord, c'est devenu un lieu commun, mais son talent littéraire y est pour beaucoup. Sa langue est sublime. Ensuite, c'est un penseur d'une grande originalité. Il a su créer une sensibilité. Prenant appui sur une longue

tradition française d'ouverture à l'autre, qui remonte à Montaigne, Lévi-Strauss a ouvert l'Occident aux cultures du monde. Il a montré que la pensée et la raison ne sont pas l'apanage de la pensée scientifique occidentale ; qu'en effet la raison est, pour paraphraser Descartes, « la chose au monde la mieux partagée ». Mais il a aussi fait de la raison un objet plus intéressant, une réalité plus ambivalente, plus complexe qu'elle ne l'était avant lui. En forgeant le concept fondamental de « pensée sauvage », il a montré que science, philosophie, art, religion, mythologie, magie, etc. se déploient en réalité sur un même axe, celui de la connaissance humaine. Lévi-Strauss, et j'y vois l'un des ressorts de la fascination pour son œuvre, a jeté des ponts entre la grande tradition philosophique rationaliste et la tradition contre-rationaliste de l'art occidental. Le surréalisme a eu sur lui une très grande influence.

Que pensez-vous du point de vue d'Edmund Leach, pour qui la pensée de Lévi-Strauss relève plus de l'abstraction philosophique que de la science ?

Il faut d'abord souligner tout ce que la critique de Leach a de piquant. Car Lévi-Strauss a précisément choisi l'ethnologie pour fuir la philosophie. Mais, comme le fait remarquer le Britannique, on ne peut s'opposer à la philosophie sans se poser en philosophe. De ce point de vue, Leach a raison de souligner la dimension philosophique de la pensée de Lévi-Strauss. Mais je ne vois rien là de très répréhensible. Dans les faits, le chemin est court de l'anthropologie à la philosophie. Non parce que l'anthropologie serait une science imparfaite ou abstraite ; mais parce que, comme la philosophie, c'est une science de l'homme. La question de savoir si Lévi-Strauss est anthropologue ou philosophe n'a donc guère de sens. Lévi-Strauss est précisément celui qui a transcendé ces vieilles distinctions. □

Propos recueillis par la rédaction de Books

QUELQUES RÉFÉRENCES

Livres de Claude Lévi-Strauss

- *Œuvres* (contient *Tristes tropiques*, *Le Totémisme aujourd'hui*, *La Pensée sauvage*, *La Voix des masques*, *La Potière jalouse*, *Histoire de lynx et Regarder, écouter, lire*), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008.
- *Les Structures élémentaires de la parenté*, École des hautes études en sciences sociales, 2002.
- *Anthropologie structurale*, Pocket, 2003.
- *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*, Plon, 1978.

Livres sur Claude Lévi-Strauss

- Edmund Leach, *Claude Lévi-Strauss*, University of Chicago Press, 1989 (publié en français chez Seghers en 1970).
- Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Pocket, 2005.
- *Lévi-Strauss, Cahiers de L'Herne n° 82* sous la direction de Michel Izard, éditions de L'Herne, 2004.

À voir

- Pierre Beuchot, *Claude Lévi-Strauss*, éditions Montparnasse, 2006 (DVD).