

Penser avec Lévi-Strauss

PRÉSENTATION

Claude Lévi-Strauss a parcouru le xx^e siècle ; sa pensée a apporté de nouvelles perspectives et de nouveaux débats tant en philosophie qu'en sciences sociales. Elle tient une place importante dans les pratiques d'enseignement. Les écrits de Claude Lévi-Strauss accompagnent en effet l'appréhension de nombreuses notions telles que la culture et ses rapports à la nature, la société, la famille, l'inconscient, l'art ou l'histoire. *Tristes Tropiques*, notamment, reste un essai incontournable pour nos élèves en âge de découvrir le monde et ses complexités, sensibles au regard éloigné qui ouvre à sa manière les portes de la distanciation critique.

Penser avec Lévi-Strauss veut rendre hommage à cette œuvre et à son auteur. Mais il s'agit aussi d'offrir aux enseignants l'outil cohérent et modulable qui leur permettra d'approfondir les enjeux de *Tristes Tropiques* et de rejoindre librement les exigences des programmes. Ainsi, pourront-ils tracer, au travers des séquences filmées, des emprunts ponctuels aussi bien que des itinéraires de réflexion. Ils trouveront aussi, dans ce livret, des éléments de problématisation et des indications pour poursuivre le dialogue avec Claude Lévi-Strauss.

ARBORESCENCE

CLIP D'INTRO

- Lettre à Claude Lévi-Strauss, par Samia Salah
- À propos de Tristes Tropiques (documentaire)
- Entretiens avec Claude Lévi-Strauss (archives)
- Abécédaire, avec Frédéric Keck, Marie Mauzé, Laurent Barry
- Portfolio

À propos de Tristes Tropiques

- Le film en intégralité
- Les séquences

Les séquences

- Lévi-Strauss se souvient
- Caduvéos – Un contrat féodal
- Caduvéos – Peintures sur visages
- Bororos – Le village univers
- Bororos – Les vivants et les morts
- Bororos – La maison des hommes
- Nambikwaras
- Claude Lévi-Strauss, l'intelligence néolithique

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss

- 1965, « Les personnalités de notre temps »
- 1976, « Entretien avec Claude Lévi-Strauss »
- 1988, « Réflexions faites »

Notions

- Anthropologie (Frédéric Keck)
- Anthropologie et philosophie (Frédéric Keck)
- Art (Marie Mauzé)
- Cultures (Frédéric Keck)
- Ethnocentrisme et relativisme (Frédéric Keck)
- Parenté (Laurent Barry)
- Histoire (Frédéric Keck)
- Mythe et science (Frédéric Keck)
- Pensée sauvage (Frédéric Keck)
- Prohibition de l'inceste (Laurent Barry)
- Mythes et société (Frédéric Keck)
- Sociétés (Frédéric Keck)
- Structure (Frédéric Keck)
- Totémisme (Frédéric Keck)

Abécédaire

- Notions
- Auteurs

Auteurs

- Entretiens entre Samia Salah et Frédéric Keck
- Lévi-Strauss et Freud
 - Lévi-Strauss et Marx
 - Lévi-Strauss et Durkheim
 - Lévi-Strauss et Jakobson

Portfolio 10 photos

- La maison des hommes (Bororo)
- Danse du clan Ewaguddu
- Avant une cérémonie (Bororo)
- Femme procédant à la peinture du visage d'un danseur (Bororo)
- Indien Bororo
- Femme Caduvéo au visage peint
- Femme Caduvéo au visage peint
- Fillette Caduvéo au visage peint
- Homme Caduvéo au visage peint
- Jeune fille Caduvéo au visage peint

DISCIPLINES, CLASSES ET PROGRAMMES

Philosophie, T^{les} toutes sections.

SES, tous niveaux lycée.

INTRODUCTION AUX RUBRIQUES DU DVD

Lettre à Claude Lévi-Strauss, par Samia Salah

Samia Salah est professeur de philosophie. Elle a connu, comme bien d'autres, des élèves peu enclins à la réflexion philosophique, à la rigueur et à la distance critique qu'elle exige. Consciente de cette difficulté, elle a trouvé dans les textes de Claude Lévi-Strauss un outil pour amorcer son enseignement. Le *regard éloigné* de l'anthropologue permet à ses élèves d'accepter un rapport à la fois respectueux et libre aux textes philosophiques. C'est ce qu'elle a écrit dans une lettre adressée à Claude Lévi-Strauss, qui fut publiée en 2004 dans les *Cahiers de l'Herne*. Dans ce film réalisé par Thierry Imbert, c'est cette lettre que Samia Salah lit.

Aubervilliers, le 29 mai 2002

Monsieur Claude Lévi-Strauss,

Vous ne me connaissez pas, et je ne sais pas si vous répondrez à ma lettre. Je tenais malgré tout à vous écrire. J'ai 28 ans et j'enseigne la philosophie dans un lycée de Seine-et-Marne, à Meaux précisément. C'est, avec le lycée de Coulommiers, l'un des plus difficiles de l'académie de Créteil. De vous, j'ai lu *Race et Histoire*, *La Pensée sauvage*, vos entretiens avec Georges Charbonnier et *Tristes Tropiques*, je commence tout juste aujourd'hui *Les Structures élémentaire de la parenté*. Avec Nietzsche et Spinoza, vous êtes l'un des auteurs qui ont complètement modifié ma façon de poser les problèmes philosophiques.

Je voulais simplement vous dire que votre œuvre est, de par sa particularité, en elle-même pédagogique. Les problèmes que vous abordez dans vos ouvrages, et particulièrement dans *Tristes Tropiques*, que j'ai beaucoup utilisé cette année, ont passionné mes élèves, même les plus faibles. Vous représentez à leurs yeux un type intellectuel dont ils n'avaient pas idée. « Il est concret » me disent certains d'entre eux.

Vous m'avez permis d'aborder des questions ardues, et surtout, de les historiciser, grâce à la narration de vos voyages et de vos rencontres avec diverses sociétés.

Certains élèves n'ont accepté le dépaysement par la pensée philosophique que parce qu'il était accompagné d'un dépaysement géographique. L'ailleurs intellectuel leur paraît abordable grâce à l'ailleurs tropical. Lorsqu'on a des élèves pour qui la lecture n'a aucun intérêt, surtout lorsqu'elle est scolaire, le seul moyen pour que le cours se passe pacifiquement, et qu'ils écoutent, c'est de ruser. Il est en effet très déstabilisant d'avoir des élèves qui, sans animosité contre votre personne et avec un détachement des plus naturels, ne lisent pas les textes, pas plus à la maison qu'en classe.

S'énervier ne sert à rien. Le seul moyen d'intéresser les élèves, c'est de raconter des histoires, en faisant de ces récits des occasions de soulever des questions et d'y insérer des textes.

Il faut transformer les concepts au programme en personnages de cinéma ou de roman. Surtout de cinéma, car la littérature n'est pas la référence culturelle première de mes élèves. Vos écrits m'ont évité ces détours parfois épuisants. J'ai pu me reposer entièrement sur eux pendant un trimestre avec mes deux terminales technologiques, dont les ACC (action commerciale et comptabilité). *Tristes Tropiques* a plu, même aux plus récalcitrants ; non pas d'abord pour des raisons philosophiques, mais parce qu'ils voient en vous un homme de courage.

La plupart des garçons et des filles que j'ai en cours et qui sont nourris aux films d'action respectent la force virile. Je réfléchis d'abord sur le courage et la force au sens guerrier (avec l'ouvrage de Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité*), pour travailler la notion et en étendre la portée jusqu'à la généalogie nietzschéenne de la morale.

Je voulais juste que vous sachiez que vous avez touché un public rétif à la spéculation, non pas par incapacité, mais à cause de conditions de vie difficiles et de l'auto-dévalorisation qu'ils s'infligent dès qu'il s'agit de domaines intellectuels.

Quant à moi, *Tristes Tropiques* est un des plus beaux livres que j'ai lu de ma vie. Très cordialement

Samia Salah

À propos de *Tristes Tropiques* (documentaire)

De 1935 à 1939, Claude Lévi-Strauss participe et organise plusieurs missions ethnographiques parmi les Indiens d'Amazonie : Caduvéos, Bororos et Nambikwaras. Quelques années plus tard, en 1955, il reviendra sur ces enquêtes dans le livre *Tristes Tropiques*. Le texte n'a pas la rigueur méthodologique des *Structures élémentaires de la parenté*, mais laisse percevoir les exigences d'une philosophie riche ainsi que les enjeux d'une nouvelle pensée de l'humanité.

Jean-Pierre Beurenaut, Jorge Bodanzky et Patrick Menget sont retournés voir les Indiens d'Amazonie cinquante ans après Lévi-Strauss. Leur film, remarquable, confronte ainsi les images qu'avait rapportées l'anthropologue et celles qu'ils réalisaient eux-mêmes, le noir et blanc et la couleur, deux moments d'une histoire qui a conduit ces hommes vers la « mondialisation » et qui, pourtant, ont su maintenir leur puissance de création culturelle. Par un montage sonore toujours juste, associant des lectures de *Tristes Tropiques* et des interventions de Claude Lévi-Strauss, il donne la mesure de la poésie du livre sans rien perdre de sa richesse documentaire.

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss (archives)

Tout au long de sa carrière, Claude Lévi-Strauss a accordé de nombreux entretiens destinés à une diffusion télévisée. Cette séquence propose une sélection d'extraits de quelques émissions.

Les extraits de l'émission **Les personnalités de notre temps** proviennent de la Télévision suisse romande (TSR). En 1965, Claude Lévi-Strauss explique comment il est devenu ethnologue, et dessine l'objet de ses investigations. Dans une métaphore subtile et claire de l'homme comme coquillage, il pose en sujet de savoir cette société qui, comme la coquille d'un mollusque, s'impose aux hommes qui la produisent. Lévi-Strauss avance le principe du structuralisme anthropologique : les sociétés sont multiples, comme les géométries des coquillages, mais des règles de transformation simples permettent de passer de l'une à l'autre. Refusant autant l'universalité du progrès que l'éternité d'une essence humaine, il retrouve un modèle scientifique inauguré par la linguistique et lui confère une valeur épistémologique pour toutes les sciences de l'homme et, peut-être, au-delà.

L'**Entretien avec Claude Lévi-Strauss** a été réalisé en 1976 pour le CNRS. Au travers des extraits sélectionnés, Claude Lévi-Strauss replace sa civilisation parmi les cultures et leur histoire. Il fonde ainsi une position relativiste à la fois rigoureuse et problématique, permettant de discuter l'idée d'une historicité universelle. Mais aussi, quant à l'avenir de l'humanité vers une société unique, Lévi-Strauss observe que les sociétés se scindent toujours en groupes asymétriques, dès lors qu'elles tendent à dépasser une masse limite. Nous avons ainsi beaucoup à apprendre des sociétés que l'on appelle primitives, du rapport équilibré qu'elles entretiennent avec la nature et de leur capacité à maintenir leurs différences culturelles.

Dans l'extrait de **Réflexions faites**, émission réalisée en 1988, Pierre Bourdieu raconte comment *Race et Histoire* est apparu, lors de sa publication, comme un véritable outil antiraciste. Les propos de Lévi-Strauss ouvraient la perspective d'un autre engagement que sartrien, vers une science qui permettrait de

comprendre les diversités humaines. À ces mots du sociologue, Claude Lévi-Strauss répond qu'il a simplement essayé « d'ouvrir un certain nombre de fenêtres à une philosophie qui, peut-être, était trop portée à méditer dans le for intérieur de chacun ».

Abécédaire des notions et des auteurs

Dans de courtes séquences filmées, Marie Mauzé, Frédéric Keck et Laurent Barry¹, ethnologues et co-auteurs du recueil d'*Œuvres* de Claude Lévi-Strauss dans la « Bibliothèque de la Pléiade » (Gallimard, 2008), développent les notions les plus importantes de sa pensée et les plus impliquées dans les enseignements : anthropologie, ethnologie et philosophie, art, cultures, ethnocentrisme et relativisme, parenté, histoire, mythe et science, pensée sauvage, prohibition de l'inceste, mythes et société, sociétés, structure, totémisme.

Réalisé sous forme de courts entretiens entre Samia Salah, professeur de philosophie, et Frédéric Keck, ethnologue, l'abécédaire des auteurs traite des rapports entre la pensée de Claude Lévi-Strauss et celle de grands penseurs qui l'ont précédé : Marx, Freud, Durkheim et Jakobson.

Portfolio

Lors de ses missions en Amazonie, Claude Lévi-Strauss prenait des notes écrites ou dessinées, mais aussi sous forme de films et de photographies. Sont proposées ici une dizaine de photographies issues de ces archives. Elles ont été choisies pour permettre une approche en image des structures sociales et de leur rapport à l'art. Elles compléteront ainsi, pour les élèves, les films et les propos des autres séquences de ce DVD.

¹ Voir p. 7.

PRÉSENTATION DES INTERVENANTS

Laurent Barry est ethnologue, enseignant-chercheur, maître de conférences à l'EHESS. Il travaille dans le cadre du LAS où il est responsable de l'équipe « Parenté ». Au CNRS, il dirige le projet « Traitement informatique des matériaux informatiques ». Ses recherches portent essentiellement sur deux domaines : les systèmes de parenté et les modèles scientifiques en biologie et sciences sociales. Il a notamment dirigé le numéro spécial « Questions de parenté » de la revue *L'Homme* (n° 154-155) en 2000. En 2008, il a publié *La Parenté* aux éditions Gallimard (coll. « Folio essais »). Il a participé à l'édition des *Œuvres* de Claude Lévi-Strauss aux éditions Gallimard dans la Bibliothèque de la Pléiade, parue en mai 2008.

Frédéric Keck est chargé de recherche au CNRS. Il enseigne à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Il travaille sur les rapports entre philosophie et anthropologie, ainsi que sur les risques alimentaires et les maladies animales, domaine dans lequel il développe des perspectives biopolitiques en rapports aux modèles des sciences sociales. Il a notamment publié *Lévy-Bruhl : entre philosophie et anthropologie* en 2008 (CNRS éditions, coll. « CNRS histoire »), *Claude Lévi-Strauss, une introduction* en 2005 et *Lévi-Strauss et la Pensée sauvage* en 2004 (pour ces deux titres, se reporter aux « Ressources », p. 47). Il a participé à l'édition des *Œuvres* de Claude Lévi-Strauss dans la Bibliothèque de la Pléiade, parue en mai 2008 (voir « Ressources », p. 46).

Marie Mauzé est ethnologue, directrice de recherche au CNRS, membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) depuis 1986. Elle se consacre depuis trente ans à l'étude des sociétés de la Côte nord-ouest de l'Amérique du Nord. Elle a effectué plusieurs missions de longue durée chez les Kwakwak'awak de la Colombie britannique (Canada) depuis 1980. Ses recherches actuelles concernent principalement l'anthropologie de l'art et des objets. Elle a notamment publié *Les Fils de Wakai : une histoire des Indiens Lekwiltok* en 1992 (éditions Recherche sur les civilisations) et *Arts premiers : le temps de la reconnaissance* en 2000 (Gallimard, RMN, coll. « Découvertes Gallimard. Arts »), en collaboration avec Marine Degli (édition révisée en 2006).

Samia Salah est professeure certifiée de philosophie en lycée et poursuit une formation universitaire en ethnologie à Paris X Nanterre. Dans sa pratique pédagogique, elle s'appuie avec succès sur, dit-elle, « la force de *Tristes Tropiques* et de son auteur », témoignant par exemple que l'une de ses élèves proposait de remplacer la célèbre formule platonicienne « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre » par « Nul n'entre ici s'il n'est voyageur ».

DÉFINITION LÉVI-STRAUSSIENNE DE L'ANTHROPOLOGIE

« L'ethnologie – ou l'anthropologie, comme on dit plutôt à présent – s'assigne l'homme pour objet d'étude, mais diffère des autres sciences humaines en ce qu'elle aspire à saisir son objet dans ses manifestations les plus diverses. [...] Même l'ethnologie à ses débuts n'hésite pas à ranger les peuples qu'elle étudie dans des catégories séparées de la nôtre, les mettant au plus près de la nature, comme l'implique l'étymologie du terme "sauvage"; ou bien hors de l'histoire quand elle les dénomme "primitifs" ou "archaïques", ce qui est une autre façon de leur refuser un attribut constitutif de la condition humaine.

Depuis des débuts au commencement du XIX^e siècle jusqu'à la première moitié du XX^e, la réflexion ethnologique s'est largement consacrée à découvrir comment concilier l'unité postulée de son objet avec la diversité, et souvent l'incomparabilité de ses manifestations particulières. Il fallut pour cela que la notion de civilisation, connotant un ensemble d'aptitudes générales universelles et transmissibles, cédât la place à celle de culture, prise dans une nouvelle acceptation, car elle dénote alors autant de styles de vie particuliers, non transmissibles, saisissables sous formes de productions concrètes – techniques, mœurs, coutumes, institutions, croyances – plutôt que des capacités virtuelles, et correspondant à des *valeurs* observables au lieu de *vérités* ou supposées telles. »²

Si l'anthropologie se donne pour but l'étude des sociétés humaines, elle est aussi en rapport étroit avec la philosophie puisqu'elle s'intéresse au rapport entre nature et culture, universel et particulier, et à l'intégration ou non de tous les hommes dans le processus historique. L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, prolongée ou critiquée, permet également de s'interroger sur les fondements des sciences humaines. En effet, l'anthropologie se présente comme une science objective qui étudie les hommes en société, mais elle est aussi une science subjective puisque l'anthropologue qui regarde les autres hommes est lui-même un homme.

Aussi, Claude Lévi-Strauss distingue-t-il soigneusement les trois étapes nécessaires à l'élaboration d'une anthropologie scientifique. L'ethnographie consiste à écrire sur la société que l'on a observée ou bien sur un sous-groupe particulier dans une société donnée (étude de terrain); elle permet la collecte des matériaux du savoir, les éléments qui permettront de l'éprouver. Mais l'ethnographie ne peut se passer d'un dépaysement, d'une mise à distance de sa propre culture. Aussi doit-il devenir ethnologue et comparer la société qu'il a observée avec

² LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Regard éloigné*, Plon, 1983, pp. 49-50.

d'autres sociétés afin de saisir les différences et les similitudes et ainsi de se former au *regard éloigné*. Se plaçant ainsi entre les cultures, l'ethnologue peut devenir anthropologue. L'anthropologie est cette dernière étape du savoir qui présente une hypothèse sur l'homme mettant en jeu la question du passage de la nature à la culture. Parce qu'elle est précédée par un travail ethnologique, elle remet en cause la hiérarchisation des sociétés entre elles. Parce qu'elle s'éprouve dans les matériaux ethnographiques, elle explique comment l'humanité biologique se différencie en sociétés culturelles observables.

Désireux d'éviter à la fois la constatation pure et simple de la diversité des cultures et leur pseudo-unification par l'histoire, Lévi-Strauss conçoit le projet de chercher l'unité de référence, à savoir les conditions de possibilité de toute organisation sociale. Les différents systèmes symboliques constituant une société sont l'expression d'un certain nombre de lois qui se retrouvent dans toute organisation sociale. Ces lois sont des « invariants » qui nous permettent de découvrir l'unité recherchée, et l'étude de ces « invariants » est l'objet même de l'anthropologie. Au-delà de l'événement (qui n'est autre que le système des relations observables), il s'agit donc de rechercher cet invariant que Lévi-Strauss appelle « structure ». Le principe fondamental qui guide cette recherche réside dans le fait que la notion de « structure sociale » ne se rapporte pas comme telle à la réalité empirique que l'ethnographe est amené à décrire minutieusement, mais aux modèles construits d'après celle-ci. Aussi Lévi-Strauss insiste-t-il sur la nécessité de ne pas confondre deux notions qui peuvent sembler identiques : celle de « structure sociale » et celle de « relations sociales ». Les relations sociales sont, si l'on peut dire, la « matière première » employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la structure sociale elle-même. En aucun cas, précise Lévi-Strauss, la structure sociale ne doit être assimilée (de manière réductrice) à l'ensemble des relations sociales observables d'une société donnée.

Claude Lévi-Strauss a effectué des études de terrain au Brésil, dont il rend compte dans son ouvrage *Tristes Tropiques* (1955) où il décrit sa vie auprès des Indiens Caduvéos, Bororos et Nambikwaras. S'il choisit les groupes dits « exotiques », c'est justement pour se confronter à la plus grande différence, afin de pouvoir dégager de l'universel à partir de ses observations. Qu'y a-t-il de commun entre un Indien Caduvéo et un Européen qui permettrait de les réunir dans une définition universelle et unitaire de l'homme ? La réponse n'est pas la raison, faculté que la philosophie privilégie en Occident.

C'est justement l'étude du passage de la nature à la culture initié par Lévi-Strauss, et qui aboutit à la question de la prohibition de l'inceste et de l'échange, qui donnera une réponse.

En quoi renouvelle-t-il le traitement de la question du passage de la nature à la culture que les philosophes et autres anthropologues ont déjà abordée avant lui ?

INNOVATION DE L'ANTHROPOLOGIE DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS POUR LE RAPPORT NATURE-CULTURE

L'état de nature chez Hobbes

L'état de nature est la représentation de la société humaine telle qu'elle serait si, privés de l'organisation de l'État et des lois, les hommes étaient laissés à eux-mêmes, à leur pure spontanéité. Selon Thomas Hobbes (1588-1679), cet état de nature se définit clairement comme « un état de guerre de tous contre tous ». Cependant, les hommes ne sont pas foncièrement et irrémédiablement méchants ou violents, et Hobbes leur accorde une capacité de raison et de justice et toutes les vertus qui caractérisent leur humanité. Mais pour Hobbes, cette potentialité vertueuse et raisonnable ne peut pas se développer hors de l'état civil, et reste donc impuissante dans l'état de nature, où les meilleurs des hommes sont obligés de se conduire comme des brutes.

L'homme est fondamentalement un être de désir. Ce désir le conduit à posséder tout ce qui peut le satisfaire et, par conséquent, à rechercher le pouvoir de l'acquiescer. De ce fait, les hommes sont en rivalité les uns avec les autres, parce qu'ils désirent les mêmes choses et, finalement, le même pouvoir ; de cette rivalité absolue naît la violence absolue. La violence de l'état de nature est donc un sous-produit de la nature essentiellement désirante de l'homme. Voilà pourquoi dans cet état règne la violence. Les hommes y vivent dans la plus grande insécurité qui soit, et donc dans la peur. Dans cet état, rien ne peut réguler un tant soit peu les relations humaines, puisque même la force est neutralisée. En effet :

« [...] pour ce qui est de la force corporelle, l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui. »³

Les hommes ne pouvant rien posséder durablement vivent aussi dans une grande misère, et l'économie se trouve réduite à néant. À défaut de loi ou d'accord entre les hommes, il n'y a pas de propriété ; et personne n'a assez de force pour défendre durablement le fruit de son travail, donc personne n'accomplit de travail :

« Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun... »

³ HOBBS Thomas, *Léviathan*, chap. 13, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 121.

C'est pourquoi toutes les conséquences d'un temps de guerre où chacun est l'ennemi de chacun, se retrouvent aussi en un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité. Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de construction commodées ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour se faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissance de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'art ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continu d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève.

Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir que rien ne peut être injuste. Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. »⁴

Ici, la nature c'est l'anti-société. Hobbes a souffert de la guerre civile sous la révolution de Cromwell. Il a voulu une description précise de la menace de la guerre civile qui pèse sur les hommes, une description intemporelle qui devait servir de mise en garde aux hommes et justifie le joug d'un pouvoir politique absolu :

« On pensera peut-être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci. Je crois en effet qu'il n'en a jamais été ainsi, d'une manière générale, dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent ainsi actuellement. [...] De toute façon on peut discerner le genre de vie qui prévaudrait s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par le genre de vie où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, les hommes qui avaient jusqu'alors vécu sous un gouvernement pacifique. »⁵

L'état de nature représente la limite honnie de ce qui peut arriver aux hommes, lorsque les lois de la raison n'ont pas valeur de lois pour eux.

Ne pouvant rester dans cet état de guerre permanent et de misère économique, les hommes passent, selon Hobbes, un pacte implicite, qui est au fondement de tout État et justifie tout pouvoir politique. Ce pacte est implicite, car il ne faut pas imaginer que, vivant dans l'état de nature, les hommes en sortent par un acte explicite d'association et de soumission au souverain. En réalité, dès lors que les hommes vivent dans une société civique où il y a un pouvoir politique qui impose des règles de vie communes et des lois, il y a un pacte implicite entre les hommes.

⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁵ *Ibidem*, pp. 125-126.

Tout se passe comme s'ils savaient, ou du moins sentaient, que la vie dans l'état de nature leur serait insupportable et angoissante, qu'il leur faut à tout prix s'entendre les uns les autres et organiser une vie commune par des règles claires, et enfin accepter qu'une force transcendante à leur volonté d'individus particuliers leur impose l'obéissance aux lois. La volonté de s'entendre et de s'associer n'empêche pas chacun, en effet, d'être toujours une nature désirante, revendi-catrice. Pour que les lois soient respectées, il faut donc qu'il y ait au-dessus des individus une force contraignante et coercitive, qui oblige ces individus à se soumettre à ces lois, et une force qui soit elle-même sans contrainte. Cette force est celle du pouvoir politique, de l'État, incarné dans un individu, le souverain, au pouvoir absolu et inaliénable.

L'état de nature de Hobbes n'est pas autre chose que la nature humaine laissée à elle-même dans des relations aux autres purement spontanées. Le fait que les hommes obéissent à des lois en se donnant un souverain révèle donc leur volonté de mettre une limite à la spontanéité d'une nature peu sociable, et implique un passage de la nature à la culture par la création de la société civile. Cette conception du passage de la nature à la culture suppose de définir un point de départ et un point d'arrivée. Comme le montre Hobbes, le point de départ, c'est l'état de nature (qui met en œuvre aussi bien l'idée de nature que celle d'absence d'ordre social), et le point d'arrivée correspond à l'état civil dans lequel chacun vit. C'est de leur convergence que va se déduire l'origine de la culture, et cette origine est la présence transcendante et anhistorique du pouvoir souverain. Sous l'exercice du seul droit naturel, la nature humaine telle que la révèle l'hypothèse méthodologique de l'état de nature, montre que sans l'artifice des règles de la culture, de la société, l'homme est voué à la misère et à la mort, malgré son désir de vie.

Il faut noter que Claude Lévi-Strauss arrive à des conclusions similaires : le passage de la nature à la culture se caractérise par l'imposition de règles à l'action humaine (que ce soit au plan politique ou sexuel avec la prohibition de l'inceste) ou, pour le redire en termes lévi-straussiens, par la nécessité de « substituer l'organisation au hasard »⁶.

« On commence à comprendre que la distinction entre état de nature et état de société, à défaut d'une signification historique acceptable, présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme instrument de méthode. »⁷

Cependant, la différence entre Hobbes et Claude Lévi-Strauss apparaît dans la signification donnée à la dimension logiquement opératoire de la distinction entre nature et culture, mais aussi par le choix de Lévi-Strauss de traiter de

⁶ LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Mouton de Gruyter, 1967, p. 37.

⁷ *Ibidem*, chap. 1, p. 3.

l'« expérience sensible » au sens large. Il va éliminer les hypothèses formulées avec des arguments *a priori* rationnels conduisant à l'origine nécessaire d'un unique pouvoir civil et donner la parole à la compréhension des phénomènes culturels dans leur quotidienneté et leur diversité.

Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss affirme clairement que la distinction entre état de nature et état de société n'a aucune signification historique et qu'elle est donc récusable pour penser le rapport entre nature et culture, sauf si l'on utilise ce couple de notion à titre de méthode pour étudier des faits qui existent et qui sont observables. Les modèles politiques an-historiques ne sont pas des modèles valides pour comprendre les sociétés humaines. Il est alors impératif de reconstruire le cheminement épistémologique qui l'amène à redéfinir la frontière entre nature et culture.

Nouveau-nés, enfants sauvages et animaux

Pour isoler le naturel chez l'homme, une méthode semble plus simple : observer les comportements d'un nouveau-né ; celui-ci, en effet, peut bien être considéré comme indemne de toute influence culturelle ; *a priori* la société n'a pas encore modifié ses réactions. Cependant, il faut que les observations soient extrêmement précoces, car les conditionnements apparaissent très tôt, dès les premières semaines de la vie. Par ailleurs, une telle méthode ne rend possible que le repérage de types de réactions très élémentaires, telles que certaines expressions émotives. Pour comprendre le « naturel », il serait donc nécessaire de prolonger durablement l'observation. Mais dans ce cas, les conditionnements ne manqueront pas d'apparaître et de se multiplier, sauf si l'on isole drastiquement le nouveau-né, créant ainsi une situation complètement artificielle, ne restituant nullement le milieu de la vie normale de l'enfant dans son développement. Les résultats expérimentaux ainsi recueillis ne pourraient plus, dès lors, prétendre à une quelconque valeur scientifique.

Claude Lévi-Strauss évoque encore l'hypothèse de « l'enfant sauvage » telle qu'elle a été thématisée au XVIII^e siècle. Lucien Malson⁸ a ainsi recensé treize cas d'enfants sauvages, des êtres toujours muets, hérissés de poils, marchant à quatre pattes, aimant aller nus, doués d'un fort sens olfactif, fuyant la lumière, capables d'une grande acuité visuelle dans l'obscurité, indifférents sexuellement, insensibles au chaud et au froid ainsi même parfois qu'à la douleur, extrêmement robustes, passant de l'agitation à la prostration ou à un balancement interminable, montant aux arbres, mangeant de la viande crue et des viscères encore chauds ou bien des racines et des légumes fraîchement cueillis, très difficilement améliorables, incapables d'un effort en vue d'une connaissance désintéressée, colériques, fugueurs.

⁸ MALSON Lucien, *Les Enfants sauvages : mythe et réalité*, Union générale d'éditions, 1964.

Pour la plupart, ces enfants d'hommes ont été nourris ou peut-être sauvés de la mort par des bêtes : ils ont été animalisés et souvent ensauvagés par elles (comme, à l'inverse, des animaux sont domestiqués par les hommes) ; ils ont imité leur mutisme, leur allure, leur nudité, leur isolement, leur façon de manger et de boire, et ils s'échappent parfois de la société humaine qui les a recueillis pour aller les retrouver. Les enfants sauvages se conduisent comme des bêtes, ont la nostalgie de leur compagnie, paraissent leur devoir la vie.

Élisabeth de Fontenay présente la controverse dans son ouvrage, *Le Silence des bêtes*⁹ : au XVIII^e siècle se sont opposées deux interprétations, celle qui considérerait ces enfants sauvages comme des hommes à l'état de nature et celle qui les pensait atteint d'idiotie congénitale. Claude Lévi-Strauss tranche et se prononce pour la version de l'idiotie congénitale :

« Il apparaît assez clairement des anciennes relations que la plupart de ces enfants furent des anormaux congénitaux, et qu'il faut chercher dans l'imbécillité dont ils semblent avoir à peu près unanimement fait la preuve, la cause de leur abandon, et non, comme on le voudrait parfois, son résultat. »¹⁰

Par ailleurs, une raison de principe défend d'assimiler l'enfant sauvage à l'homme « naturel », pré-naturel avant la culture : l'on peut constater qu'un animal domestique, perdu et isolé, retourne aisément à un comportement naturel, qui était celui de l'espèce avant la domestication, tandis que, pour l'homme, les choses sont très différentes. En effet, il n'existe pas de comportement naturel de l'espèce auquel l'individu isolé puisse revenir par régression. Comme le remarque un ethnologue dans une étude consacrée aux enfants sauvages, « si l'homme est un animal domestique, il est le seul qui se soit domestiqué lui-même »¹¹. Lévi-Strauss reprend cette argumentation à son compte :

« Les enfants sauvages, qu'ils soient le produit du hasard ou de l'expérimentation, peuvent être des monstruosité culturelles ; mais en aucun cas des témoins fidèles d'un état antérieur. »¹²

Il semble donc difficile, voire impossible, d'espérer trouver chez l'homme l'illustration de ce type de comportements préculturels.

Aussi Lévi-Strauss remet-il radicalement en cause le fantasme d'un degré zéro de l'humanité s'identifiant à l'origine. Le paradigme de l'homme à l'état de nature, que ce soit pour le passage de l'état asocial à l'état civil ou bien dans le cas des enfants sauvages, est définitivement invalidé.

⁹ DE FONTENAY Élisabeth, *Le Silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 1998.

¹⁰ LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 5.

¹¹ *Ibidem*, p. 6.

¹² *Ibidem*, p. 6.

Se repose alors la question : qu'est-ce qui marque le passage de la nature à la culture, passage sur lequel ni les nouveau-nés ni les enfants sauvages ne peuvent nous éclairer ? Ne peut-on procéder, selon une démarche inverse consistant à atteindre, au niveau supérieur de la vie animale, des attitudes constituant une ébauche de culture ?

Cette fois-ci, il ne s'agit plus de chercher la nature chez l'homme, mais la culture chez l'animal. En effet, l'opposition entre l'homme et l'animal semble bien représenter de la manière la plus frappante l'antinomie de la nature et de la culture. Certes, on ne peut pas espérer trouver des indices de culture chez les espèces animales les plus archaïques, dans l'échelle de l'évolution, comme par exemple les insectes. Ces animaux semblent entièrement déterminés par la nature, par le biais de l'instinct, l'équipement anatomique qui en permet l'exercice, ainsi que la transmission héréditaire des conduites nécessaires à la survie de l'espèce. Il s'agit de rechercher une esquisse de ce que l'on pourrait appeler le modèle culturel universel : langage, outils, institutions sociales et système de valeurs esthétiques, morales ou religieuses. Or, un tel projet peut prendre sens si l'on se tourne, à l'autre extrémité de l'échelle animale, vers les mammifères supérieurs : les singes anthropoïdes semblent en effet se prêter à une recherche d'indices culturels.

Là encore, les résultats de ces recherches se révèlent décevants. Certes, il est possible de repérer quelques signes (articulation de mono ou de dissyllabes, improvisation d'outils élémentaires, relations temporaires de solidarité ou de subordination), mais ce n'est qu'une ébauche impossible à pousser au-delà de son expression la plus primitive. Ce résultat est d'autant plus surprenant « quand on a démontré qu'aucun obstacle anatomique n'interdit aux singes d'articuler les sons du langage, et une totale incapacité d'attribuer aux sons émis ou entendus le caractère de signes »¹³. Rien ne permet d'expliquer *a priori* cette incapacité à élaborer plus avant le développement de ces conduites. Le même constat s'impose dans tous les domaines ; il semble inévitable, comme l'affirme un anthropologue que cite Lévi-Strauss, de « voir dans le chimpanzé un être endurci dans le cercle étroit de ses imperfections innées », un être régressif si on le compare à l'homme, un être qui « ne veut, ni ne peut s'engager dans la voie du progrès »¹⁴. Plus précisément encore, la vie sociale des singes ne se prête à la formulation d'aucune norme, d'aucune constante dans leur comportement individuel, d'aucune régularité dans leur comportement collectif. Par exemple, la polyandrie règne chez les singes hurleurs de Panamá, parce que la proportion est de 28 femelles pour 72 mâles. Mais on ne peut définir pour la femelle aucune préférence, aucun ordre de priorité, ni de liens durables. Les Gibbons du Siam vivent

¹³ *Ibidem*, p. 7.

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

en famille monogames relativement stables. Cependant, aucune constance n'est attestée dans les rapports sexuels qui ont lieu à l'intérieur du groupe familial ou avec des individus d'autres groupes :

« Tout semble se passer comme si les grands singes, déjà capables de se dissocier d'un comportement spécifique, ne pouvaient parvenir à rétablir une norme sur un plan nouveau. »¹⁵

En d'autres termes, chez ces animaux supérieurs, la conduite instinctive perd en netteté et en précision par rapport à ce qui caractérise le comportement de la plupart des mammifères ; la question reste donc de trouver d'éventuels critères permettant de distinguer sans équivoque les processus naturels des processus culturels.

Claude Lévi-Strauss propose de voir dans la présence ou l'absence de règles le critère de dissociation des deux types de processus. Paradoxalement, il semble que le comportement d'individus appartenant à un groupe simien soit moins réglé, davantage laissé au hasard et à la rencontre, que l'attitude d'un jeune enfant, soumis à des règles de conduites imposées par le milieu familial, et souvent plus strictes que pour l'adulte. L'une des raisons de cette absence de normes stables chez le grand singe pourrait tenir à la corrélation nécessaire qui unit règles et langage :

« C'est, en effet, qu'il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine des règles institutionnelles que supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. »¹⁶

Le langage apparaît bien ici comme l'un des critères distinctifs de ce que l'on peut bien considérer comme le modèle culturel universel.

Ainsi la présence de normes entraîne un phénomène de régularité dans les comportements. Cette régularité n'est certes pas absente de la nature, mais elle y concerne le domaine de l'instinct, ou de l'hérédité biologique, alors que dans la culture, elle caractérise la tradition externe. Même si *Les Structures élémentaires de la parenté* date de 1949 et que les travaux sur les primates se sont étoffés depuis, et bien que Claude Lévi-Strauss ait été discuté, sa conclusion sur la différence entre hommes et singes reste valide : l'homme est un être de culture parce qu'il parle et qu'il invente dans chaque société une tradition qui ne relève pas de l'instinct héréditaire, une tradition qui à la fois cherche à se maintenir par l'instauration de règles précises légiférant le comportement humain et qui est en même temps soumise à l'histoire.

Cette différenciation établit par Lévi-Strauss est soutenue par Maurice Godelier qui, dans son ouvrage *Métamorphoses de la parenté*¹⁷, se réfère également à des

¹⁵ *Ibidem*, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ GODELIER Maurice, *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, 2004.

études concernant les primates pour dégager la spécificité de l'homme. Chez les chimpanzés ou les bonobos, la sexualité d'un individu sert, comme chez les humains, à produire des liens sociaux ; elle est subordonnée à la reproduction de leur mode social d'existence. Mais, à la différence des hommes, les primates n'ont pas la capacité de transformer, de modifier les règles de leur vie sociale. Ils sont capables de s'adapter aux changements matériels survenus dans leur environnement. Ils peuvent même innover, comme le montre l'exemple célèbre de macaques japonais dont l'une des femelles avait un jour lavé les patates douces pleines de sable qu'on leur donnait à manger ; cette innovation avait non seulement été imitée par les autres adultes de la bande, mais elle s'était ensuite transmise aux générations qui s'étaient succédé. Les primates peuvent donc agir sur la nature en fabriquant et en utilisant des outils, en sélectionnant telle ou telle ressource pour s'alimenter et en changeant même la manière de la consommer. Cependant, ils ne peuvent pas agir sur la société pour en modifier l'organisation. Les humains ne sont pas seulement une espèce de primates vivant en société. Ils constituent une société qui produit de la société pour vivre, c'est-à-dire qui a la capacité de modifier ses formes d'existence sociale en transformant les rapports des hommes entre eux et avec la nature. Et si les hommes ont cette capacité, c'est parce qu'ils peuvent se représenter de façon abstraite, à l'aide de concepts et de symboles, les rapports qu'ils entretiennent entre eux et avec la nature, et savent agir de façon consciente et organisée pour la transformer. Les primates ont, certes, une histoire évolutive, mais ils n'ont pas d'histoire sociale, économique, politique, culturelle.

L'histoire humaine est faite de la totalité des multiples transformations que les hommes se sont imposés à eux-mêmes ainsi qu'à la nature qui les entoure, et de leurs conséquences sur le destin de leurs sociétés. Le rythme de ces transformations a considérablement varié dans le temps : intervalles multimillénaires avant le néolithique, intervalles de moins d'un siècle à notre époque. Or, ces multiples formes de vie sociale qui ont différencié les hommes entre eux et remodelé à chaque fois les contraintes sociales qui pèsent sur leur sexualité ne sont pas comparables avec les formes d'organisation sociale des autres primates, au premier rang desquels les chimpanzés et les bonobos qui nous sont les plus proches.

Maurice Godelier se réclame de Claude Lévi-Strauss. Même s'il discute certaines de ses théories, il s'accorde avec lui sur ce point essentiel que les hommes produisent de la société, qu'ils inventent des traditions externes pour reprendre les termes lévi-straussiens. Cette production de la société se thématise par la possession de la faculté symbolique accordée à l'homme et refusée aux primates.

«Symbolique» a, en anthropologie, une acception restreinte et un sens large. Dans son acception restreinte ou spécialisée, le mot sert à qualifier des œuvres de culture pourvues d'une valeur perçue comme immédiatement expressive :

mythes, rites, croyances. Elles se présentent d'emblée sous la forme d'une «réorganisation de l'expérience sensible au sein d'un système sémantique»¹⁸. Cependant, ces élaborations collectives n'ont pas le monopole de la fonction symbolique. Autant que la religion ou l'art, l'économie ou la parenté signifient. Dans son acception large, l'adjectif symbolique renvoie donc à ce processus constitutif de l'état de culture qu'est l'attribution de sens au monde. Chaque société sélectionne des significations; chacune classe, réunit, oppose, hiérarchise les objets de la réalité selon sa manière propre qui est à la fois le cadre d'intelligibilité qu'elle se donne et les conditions de communication entre ses membres.

La prohibition de l'inceste et la règle

Pour Claude Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste n'est pas seulement la précondition de l'instauration entre les hommes de rapports sociaux particuliers, les rapports de parenté qui se répartissent en différents systèmes. C'est aussi et en même temps le moment où l'humanité sort de l'animalité, où la culture fait irruption et subordonne la nature à ses fins. C'est ainsi que la démarche de Lévi-Strauss est à la fois une hypothèse globale sur les raisons d'être de la prohibition de l'inceste et une «conjecture» sur ses origines historiques. Les recherches de son époque (avant 1940) montrent, selon Lévi-Strauss, que «la vie sociale des singes ne se prête à la formulation d'aucune norme [...] aussi bien dans le domaine de la vie sexuelle qu'en ce qui concerne les autres formes d'activité»¹⁹. Et l'absence de langage chez nos plus lointains ancêtres serait l'indice qu'ils ne vivaient pas encore en société mais se regroupaient en «familles biologiques, closes sur elles-mêmes», et dont les membres ne pouvaient que s'unir sexuellement entre eux, vivant dans un monde dominé par les liens de la consanguinité. L'humanité a donc commencé à sortir de l'animalité et à vivre en société lorsque nos ancêtres préhumains ont pris conscience qu'il leur était nécessaire, pour survivre, de rendre les familles dépendantes socialement les unes des autres pour se perpétuer.

Comment cette prise de conscience s'est-elle effectuée? Pour Claude Lévi-Strauss, c'est un problème que nous ne serons jamais capables de résoudre puisque les hommes ont toujours vécu en société depuis qu'ils ont émergé du monde animal. Mais ajoute-t-il:

«Il ne sera jamais suffisamment souligné que si la société a un commencement, celui-ci n'a pu consister que dans la prohibition de l'inceste, puisque la prohibition de l'inceste est, en fait, une façon de remodeler les conditions biologiques de l'accouplement et de la procréation (qui n'ont *aucune règle*, comme on peut le voir par l'observation du monde animal) en les obligeant à se perpétuer seulement dans un cadre artificiel

¹⁸ LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Pocket, «Agora», 1974, p. 33.

¹⁹ LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 7.

de tabous et d'obligations. C'est là et seulement là que nous trouvons un passage de la nature à la culture, de la vie animale à la vie humaine et que nous sommes en position de comprendre l'essence même de leur articulation.

Comme Tylor l'a montré il y a presque un siècle, l'explication dernière est probablement que l'humanité a compris très tôt que, pour se libérer d'une lutte sauvage pour l'existence, elle était confrontée avec le choix de soit "marrying out or being killed out". L'alternative était entre des familles biologiques vivant en juxtaposition et s'efforçant de rester des unités fermées, qui se perpétuaient par elles-mêmes, submergées par leurs peurs, leurs haines, leurs ignorances, et l'établissement systématique, au moyen de la prohibition de l'inceste, de liens d'intermariage entre elles, réussissant à construire, à partir des liens artificiels de l'affinité, une vraie société humaine en dépit de, et même en contradiction avec l'influence isolante de la consanguinité.»²⁰

L'humanité, pour se libérer d'une lutte sauvage pour l'existence, de ses haines, des ses peurs nées de l'isolement des familles consanguines, s'est imposée pour loi que les familles se lient désormais, et qu'elles se lient en s'échangeant entre elles le « bien par excellence », le « cadeau suprême », la femme, les femmes. Et, du fait que la loi était la même pour tous, ces échanges ne pouvaient que s'initier sous la forme de dons réciproques entre les groupes, les familles qui s'alliaient. Par là même, ces échanges allaient faire émerger les rapports proprement humains de parenté, qui combinent dans la plupart des sociétés des liens d'affinité et de consanguinité, et faire émerger du même coup la société, la « vraie » société humaine, celle qui repose sur l'échange et n'a pu apparaître et continuer à exister que par la prohibition de l'inceste. Mais pour que tout cela soit possible, il a d'abord fallu que la fonction symbolique de la pensée se soit pleinement développée et qu'elle ait utilisé le moyen de communication par excellence qu'est le langage articulé.

C'est donc du côté des structures mentales que Claude Lévi-Strauss est allé chercher et trouver les préconditions de la formulation et de l'imposition de la prohibition de l'inceste. Ces structures sont d'après lui au nombre de trois :

« [...] l'exigence de la Règle comme Règle ; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de loi et d'autrui ; enfin, 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. »²¹

²⁰ LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Regard éloigné*, chap. « La famille », *op. cit.*, pp. 83-84.

²¹ LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 98.

Pour Claude Lévi-Strauss, le rôle primordial de la culture est « d'assurer l'existence du groupe comme groupe et donc de substituer l'organisation au hasard »²². Et, justement, la prohibition de l'inceste manifeste, dans un domaine essentiel à la survie du groupe, celui de la réglementation des rapports entre les sexes, « la prééminence du social sur le naturel, du collectif sur l'individuel, de l'organisation sur l'arbitraire »²³. La prohibition de l'inceste « a d'abord logiquement pour but de geler les femmes au sein de la famille afin que la répartition des femmes, ou la compétition pour les femmes, se fasse dans le groupe et sous le contrôle du groupe »²⁴.

La question importante est : pourquoi les femmes et pas les hommes ? Une fois encore, Lévi-Strauss va chercher la raison du côté de la pensée symbolique :

« L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme des paroles, fussent des choses qui s'échangent. C'était en effet le seul moyen de surmonter la contradiction qui faisait percevoir la même femme sous deux aspects incompatibles : d'une part, objet de désir propre et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation ; et en même temps, sujet, perçu comme tel du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de le lier en se l'alliant. Mais la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque dans un monde d'hommes, elle est tout de même une personne. [...] À l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est donc restée, en même temps que signe, valeur. »²⁵

Ce texte est fondamental, car d'une part il explique l'illusion masculine d'une domination des hommes sur les femmes comme un fait universel, présent à toutes les époques et dans toutes les sociétés. La volonté et la nécessité pour les hommes de prendre les femmes pour des signes et de les échanger entre eux se justifieraient par le fait que « les femmes sont les valeurs par excellence à la fois du point de vue biologique et du point de vue social, et sans lesquelles la vie n'est pas possible ou est réduite aux pires formes de l'abjection »²⁶. Mais, d'autre part, les femmes sont les valeurs ultimes et non seulement des signes. Elles constituent donc le bien par excellence et en même temps le principe sans lequel l'humanité est impossible, non seulement sexuellement, mais culturellement. Par elles, l'appropriation devient un don, le désir sexuel une structure de parenté. Selon une formule devenue célèbre, la prohibition de l'inceste « est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur et fille à autrui »²⁷. Il s'agit moins d'une interdiction que

²² *Ibidem*, p. 14.

²³ *Ibidem*, p. 37.

²⁴ *Ibidem*, p. 52.

²⁵ *Ibidem*, p. 569.

²⁶ *Ibidem*, p. 551.

²⁷ *Ibidem*, p. 552.

d'une prescription. Les actes fondateurs de la parenté s'enchaînent en trois moments complémentaires qui se succèdent. La prohibition de l'inceste contraint à l'exogamie et au don à autrui des femmes auxquelles les hommes ont renoncé. Mais ce don génère un contre-don, ces deux actes instituant un échange qui scelle une alliance.

Mais pourquoi l'inceste et sa prohibition sont-ils présentés comme principaux pour décrire le passage de la nature à la culture avant toute production matérielle, technique ou économique, avant toute création artistique, comme règle première ? Pourquoi cette primauté de la sexualité pour définir le lien social comme échange et réciprocité ?

La prohibition de l'inceste porte sur les relations entre les sexes. Pour cette raison, elle concerne la vie sexuelle : elle manifeste la nature animale de l'homme, et vise à satisfaire des désirs individuels non nécessairement respectueux des conventions sociales. Claude Lévi-Strauss note que « si la réglementation des rapports entre les sexes constitue un débordement de la culture au sein de la nature, d'une autre façon la vie sexuelle est, au sein de la nature, une amorce de vie sociale : car parmi tous les instincts, l'instinct sexuel est le seul qui, pour se définir, ait besoin de la stimulation d'autrui »²⁸. C'est le « privilège » de la sexualité que d'avoir besoin du rapport à autrui, et donc d'instituer la relation sociale elle-même, et ainsi rendre possible le passage de la nature à la culture :

« [...] c'est sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à tout autre, que le passage entre deux ordres peut et doit nécessairement s'opérer. Règle qui étreint ce qui, dans la société, lui est le plus étranger ; mais en même temps, règle sociale qui retient, dans la nature, ce qui est susceptible de la dépasser ; la prohibition de l'inceste est, en un sens, [...] la culture elle-même. »²⁹

PROLONGEMENT PÉDAGOGIQUE

Pour vérifier la compréhension de la prohibition de l'inceste comme empêchant la clôture de la société sur elle-même, on peut faire lire de façon anthropologique la nouvelle de Maupassant s'intitulant « Monsieur Jocaste ». L'inceste s'y noue autour de la ressemblance de la fille à sa mère défunte, et d'un transfert de l'amour que le père vouait à celle-ci vers celle-là. Des questions permettront aux élèves de retrouver les raisonnements de Claude Lévi-Strauss, comme dans l'exemple suivant.

« Un soir, ils [Pierre Martel et sa fille] se trouvèrent seuls. Ils causaient doucement, côte à côte, sur le canapé du petit salon. Tout à coup il lui prit la main dans un mouvement paternel. Et il la garda, troublé du cœur

²⁸ *Ibidem*, p. 14.

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

et des sens malgré sa volonté, n'osant plus repousser cette main qu'elle lui abandonnait, et se sentant défaillir s'il la gardait. Et brusquement elle se laissa tomber dans ses bras. Car elle l'aimait ardemment, comme sa mère l'avait aimé, comme si elle eût hérité de cette passion fatale.»³⁰
 « Et puis, il l'aimait aussi, lui ! Il l'aimait avec horreur, maintenant, mais aussi avec emportement. C'était sa fille, soit. Le hasard des fécondations, la loi brutale de la reproduction, un contact d'une seconde avaient fait sa fille de cet être qu'aucun lien légal n'attachait à lui, qu'il chérissait comme il avait chéri sa mère, et même plus, comme si deux passions s'étaient accumulées en lui.»³¹

Comment retrouver en termes lévi-straussiens la confrontation entre nature et culture par la sexualité dans ces deux extraits ? Comment Claude Lévi-Strauss, bien qu'il explique l'inceste, et Maupassant, bien qu'il le mette en scène, justifient-ils, finalement, le jugement moral qui l'interdit ?

³⁰ MAUPASSANT Guy de, « Monsieur Jocaste », in *Contes et Nouvelles*, vol. 1, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1988, p. 609.

³¹ *Ibidem*, p. 610.

STRUCTURES SOCIALES ET RELATIONS SOCIALES

Caractère apparent et inapparent des structures sociales

La difficulté à laquelle le chercheur se heurte dans la découverte des structures sociales tient précisément dans leur caractère inapparent. Les principes structuraux qui organisent le comportement des membres d'une société ne se manifestent pas au grand jour, d'autant plus qu'ils sont la plupart du temps inconscients à l'esprit même des indigènes.

C'est la raison pour laquelle entre la réalité et la structure s'interpose l'outil du chercheur : le modèle. Lévi-Strauss pense que :

« Pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions. En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'entre eux entraîne une modification de tous les autres. En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacun correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles. Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification de l'un de ses éléments. Enfin le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés. »³²

On peut différencier deux types de modèles selon le niveau où ils fonctionnent : le modèle conscient et le modèle inconscient. Les modèles conscients renvoient à la connaissance qu'ont les indigènes de leur propre réglementation sociale :

« Les modèles conscients – qu'on appelle communément des "normes" – comptent parmi les plus pauvres qui soient, en raison de leurs fonctions qui est de perpétuer les croyances et les usages, plutôt que d'en exposer les ressorts. Ainsi, l'analyse structurale se heurte à une situation paradoxale, bien connue du linguiste : plus nette est la structure apparente, plus difficile devient-il de saisir la structure profonde, à cause des modèles conscients et déformés qui s'interposent comme des obstacles entre l'observateur et son objet. »³³

Pour Lévi-Strauss, « l'ethnologie tire son originalité de la nature inconsciente des phénomènes collectifs » ; en effet :

« [...] il est très difficile d'obtenir une justification morale ou une explication rationnelle, d'une coutume ou d'une institution : l'indigène

³² LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 306.

³³ *Ibidem*, pp. 308-309.

interrogé se contente de répondre que les choses ont toujours été ainsi, que tel fut l'ordre des dieux, ou l'enseignement des ancêtres. Même quand on rencontre des interprétations, celles-ci ont toujours le caractère de rationalisation ou d'élaborations secondaires : il n'y a guère de doute que les raisons inconscientes pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles invoquées pour la justifier. »³⁴

La manière dont les membres d'une culture donnée tentent d'expliquer leurs coutumes et institutions aboutit à un discours second qui dissimule les vraies causes de leurs pratiques, plus profondes, et inconscientes pour ceux-là mêmes qui les vivent au quotidien.

Cette méconnaissance ne concerne pas seulement les sociétés primitives, mais concerne également nos sociétés dites modernes :

« Même dans notre société, les manières de table, les usages sociaux, les règles vestimentaires et beaucoup de nos attitudes morales, politiques et religieuses, sont observées scrupuleusement par chacun, sans que leur origine et leur fonction réelle aient fait l'objet d'un examen réfléchi. Nous agissons et pensons par habitude, et la résistance inouïe opposée à des dérogations, même minime, provient plus de l'inertie que d'une volonté consciente de maintenir des coutumes dont on comprendrait la raison. »³⁵

On voit donc que notre pratique sociale, au cœur d'une culture donnée, répond à des motivations qui excèdent le niveau de la claire conscience ; Lévi-Strauss le comprend comme une activité fondamentale de l'esprit humain :

« Si, comme nous le croyons l'activité inconsciente de l'esprit humain consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés – comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage le montre de façon si éclatante – il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement de pousser assez loin. »³⁶

C'est alors qu'il devient possible de comprendre à la fois la diversité et l'unité des cultures. Toutes les formes de vie sociale deviennent ainsi également compréhensibles, car elles constituent toutes des « variations », à partir d'un même groupe, de principes qui les réglementent.

³⁴ *Ibidem*, p. 91.

³⁵ *Ibidem*, p. 91.

³⁶ *Ibidem*, p. 91.

Chaque culture possède ainsi sa « personnalité », voire, tel un individu singulier, un « style » ; mais, en même temps, cette diversité des styles n'est pas infinie, affirme Lévi-Strauss. Il prétend même que la reconstitution d'une sorte de tableau exhaustif de toutes les combinaisons possibles des invariants fondamentaux est le but spécifique de l'anthropologie structurale :

« 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'ils seraient possible de reconstituer. »³⁷

L'analyse structurale des mythes

Lévi-Strauss a vérifié son hypothèse de travail en l'appliquant à l'analyse d'un certain nombre de phénomènes sociaux, le plus important étant celui des mythes. L'étude des mythes permet de se référer au principe selon lequel chaque société élabore son modèle social en puisant dans une combinatoire tel système symbolique parmi un très grand nombre d'organisations possibles.

Comme le constate Lévi-Strauss :

« Tout peut arriver dans un mythe ; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité. Tout sujet peut avoir un quelconque prédicat ; toute relation concevable est possible. Pourtant, ces mythes en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent dans les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème : si le contenu du mythe est entièrement contingent, comment comprendre que d'un bout à l'autre de la Terre, les mythes se ressemblent tellement ? »³⁸

Seule une méthode efficace peut permettre de rendre compte de ce qui constitue l'apparence incohérente dans l'organisation des éléments du mythe. La méthode choisie sera celle de la linguistique structurale.

L'un des caractères essentiels de la langue réside en effet dans ce que Ferdinand de Saussure appelle le caractère arbitraire du signe linguistique : la fonction significative de la langue n'est pas directement liée aux sons eux-mêmes, mais à la manière dont les sons se trouvent combinés entre eux. La signification est un phonème oppositif, rendu possible par l'articulation première de la langue en unités d'articulation (les phonèmes), conditions de la seconde articulation, constituée par les monèmes (ou les morphèmes), unités de signification. Seule

³⁷ *Ibidem*, p. 92.

³⁸ *Ibidem*, p. 237.

cette fonction « diacritique » du signe linguistique rend possible le fait même de la signification. En se basant sur ce modèle épistémologique, établi par la linguistique, l'ethnologue rapprochera sa démarche de celle du spécialiste du langage.

C'est pour cette raison que Claude Lévi-Strauss aborde le mythe comme un être linguistique : celui-ci est formé d'unités constitutives ; mais ces unités constitutives ont un degré de complexité plus élevé que les unités linguistiques (telles que le phonème ou même le monème). Lévi-Strauss nomme « mythèmes » les grosses unités mythiques conçues comme des paquets de relations, que l'on peut distinguer et classer.

Quant au mythe, il est lui-même une combinaison de « mythèmes » :

« Le mythe va être manipulé comme le serait une partition d'orchestre qu'un amateur pervers aurait transcrite, portée après portée, sous forme d'une série mélodique continue, et qu'on chercherait à restituer dans son arrangement initial. »³⁹

Ainsi par exemple, dans le mythe d'Œdipe, il faut s'efforcer de disposer les mythèmes en les considérant comme des phrases ayant essentiellement la nature d'une relation, et c'est par la comparaison des relations exprimées par les différents mythèmes que l'on peut espérer mettre à jour des analogies entre eux :

« Nous posons, en effet, que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des paquets de relations, et que c'est seulement sous la forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante. »⁴⁰

De plus, le tableau ainsi constitué par les différents mythèmes devra être lu à la manière d'une partition d'orchestre. Or :

« [...] une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite) mais en même temps synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas. Autrement dit, toutes les notes placées sur la même ligne verticale forme une grosse unité constitutive, un paquet de relations. »⁴¹

Si l'on applique cette méthode au mythe d'Œdipe, l'on obtient une disposition en tableau ; pour raconter le mythe, nous lisons les lignes de gauche à droite et de bas en haut ; et pour comprendre ce mythe, la « lecture » se fait de gauche à droite, une colonne après l'autre, en traitant chaque colonne comme un tout⁴². Quel résultat une telle disposition des différents mythèmes fait-elle apparaître ?

« Toutes les relations groupées dans la même colonne présentent, par hypothèse, un trait commun qu'il s'agit de dégager. Ainsi, tous les

³⁹ *Ibidem*, p. 243.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 242.

⁴¹ *Ibidem*, p. 242.

⁴² *Ibidem*, p. 245 (pour le tableau).

incidents réunis dans la première colonne à gauche concernant des parents par le sang, dont les rapports de proximité sont, pourrait-on dire, exagérés : ces parents font l'objet d'un traitement plus intime que les règles sociales ne l'autorisent. Admettons donc que le trait commun à la première colonne consiste dans des *rapports de parenté surestimés*. Il apparaît aussitôt que la deuxième colonne traduit la même relation, mais affectée du signe inverse : *rapports de parenté sous-estimés* ou *dévalués*. La troisième colonne concerne des monstres et leur destruction. Pour la quatrième [...] ce n'est plus le sens éventuel de chaque nom pris isolément qui offre une valeur significative, mais le fait que les trois noms aient un caractère commun : à savoir, de comporter des significations hypothétiques, et qui toutes évoquent une *difficulté à marcher droit*. »⁴³

Que veut dire le mythe d'Œdipe ainsi interprété ?

« [Il] exprimerait l'impossibilité où se trouve toute une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme. La difficulté est insurmontable. Mais le mythe d'Œdipe offre une sorte d'instrument logique qui permet de jeter un pont entre le problème initial – naît-on d'un seul, ou bien de deux ? – et le problème dérivé qu'on peut approximativement formuler : le même naît-il du même, ou de l'autre ? Par ce moyen, une corrélation se dégage : la surévaluation de la parenté de sang est, à la sous-évaluation de celle-ci, comme l'effort pour échapper à l'autochtonie est à l'impossibilité d'y réussir. »⁴⁴

Le mythe constitue ainsi une sorte d'opérateur logique permettant de concilier des réponses contradictoires au problème fondamental, pour toute société humaine, de son origine, c'est-à-dire de l'origine de l'homme. Quel que soit son degré d'évolution technique, toute société humaine applique ses efforts de pensée à la résolution d'un certain nombre de questions fondamentales. Et dans le sérieux avec lequel ces questions sont abordées, il n'est pas de différence notable entre les sociétés dites primitives et les sociétés plus évoluées au plan technologique :

« La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations. »⁴⁵

⁴³ *Ibidem*, p. 246.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 248.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 264.

Selon Lévi-Strauss, la même logique se manifeste aussi bien dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et comme il l'affirme :

« [...] l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès – si tant est que le terme puisse s'appliquer – n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets. »⁴⁶

PROLONGEMENT PÉDAGOGIQUE

Lecture croisée du mythe d'Œdipe et de l'origine chtonienne d'Athènes (lire l'article de Nicole Loraux, « L'autochtonie : une topique athénienne »⁴⁷).

– Raconter les deux mythes.

– Qu'ont-ils en commun, mais aussi de différent ? Pour répondre, référez-vous aux pp. 58-65 du texte de Nicole Loraux, notamment aux extraits suivants :

« Aussi, loin de chercher à réduire cet enchevêtrement de l'origine, le considérera-t-on comme constitutif de l'origine. Naît-on d'un seul ou bien de deux ? Le même naît-il du même ou de l'autre ? En un mot : naît-on de la terre ou des hommes ? Question grecque, inlassablement rouverte dans les mythes d'origine. À cette alternative, le mythe d'Erechtonios répond, en refusant précisément de trancher : on naît de la terre *et* de la sexualité. »⁴⁸

« On peut dire dès lors que sur l'Acropole, les trois fonctions qui président à la naissance d'un enfant grec – celle du père, celle de la mère, celle de la « nourrice » – sont à la fois réparties, comme il est normal, entre Gé (la mère), Héphaïstos (le père), les filles de Kékrops (les trophoi) et condensées en la seule Athéna. À la fois *trophos*, père et mère, la déesse assume ces trois rôles et les dépasse tous trois. Au-delà de l'opposition du masculin et du féminin, à la fois l'un et l'autre et ni l'un ni l'autre, la Parthénos réalise à sa façon le rêve masculin des Grecs – avoir un enfant en dehors de l'activité procréatrice. »⁴⁹

– Pour ouvrir la réflexion sur le monde contemporain, on peut réfléchir aux mythes récents dans lesquels, au contraire, l'humanité ne se reproduit plus sexuellement, mais artificiellement : naît-on d'un homme et d'une femme ou par clonage, ou encore par transfert intégral de l'esprit sur un support informatique qui élimine le corps ?

⁴⁶ *Ibidem*, p. 265.

⁴⁷ LORAU Nicole, « L'autochtonie : une topique athénienne », in *Les Enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Points, coll. « Points. Essais », 2007.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 65.

La question du relativisme culturel

L'anthropologie de Lévi-Strauss soulève la question du relativisme culturel. En effet, quel jugement sommes-nous amenés à porter, en nous référant aux travaux des ethnologues, sur des sociétés par définition très différentes de la nôtre, que ce soit pour les dévaloriser ou, au contraire, les idéaliser ?

Ces deux attitudes sont aussi trompeuses l'une que l'autre : aucune société n'est parfaite, aucune ne présente un système de valeurs absolues qui ne soient pas associées à des pratiques toujours contestables par certains aspects. Telle est la signification précise de ce « relativisme culturel » dont l'ethnologie se réclame clairement.

En quoi consiste précisément cette revendication ?

« On ne nie pas la réalité du progrès, ni la possibilité d'ordonner les unes par rapport aux autres certaines cultures envisagées, non de façon globale, mais sous des aspects isolés. On estime toutefois que, même restreinte, cette possibilité reste soumise à trois limitations : 1) incontestable quand on envisage l'évolution de l'humanité dans une perspective cavalière, le progrès ne se manifeste cependant que dans des secteurs particuliers, et même là, de façon discontinue, sans préjudice de stagnations et de régressions locales ; 2) quand elle examine et compare dans le détail les sociétés de type préindustriel dont elle fait surtout son étude, l'ethnologie échoue à découvrir un moyen permettant de les ordonner toutes sur une échelle commune ; 3) enfin, l'ethnologie se reconnaît incapable de porter un jugement d'ordre intellectuel ou moral sur les valeurs respectives de tel ou tel système de croyances ou telle ou telle forme d'organisation sociale, les critères de moralité étant pour elle, par hypothèse, toujours fonction de la société particulière où il sont énoncés. »⁵⁰

Avec cet argument, Lévi-Strauss propose de nuancer le sentiment de répulsion que nous inspire la pratique de l'anthropophagie dans certaines sociétés primitives. En quoi consiste le relativisme culturel ? À juxtaposer les sociétés, les communautés historiques concrètes différentes, et à renoncer à les comparer, selon le motif que chaque culture vaut par elle-même, dans sa singularité propre, et par sa différence même. Mais cette position relativiste peut entraîner des effets désastreux. Le philosophe Paul Ricœur présente le problème de cette façon :

« On voit de nos jours ces objections portées au crédit de la thèse du caractère multiple des "cultures", le terme "culture" étant pris en un sens ethnographique, fort éloigné de celui venu des Lumières et développé par Hegel, d'éducation à la raison et à la liberté. On aboutit ainsi à une

⁵⁰ LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Regard éloigné*, op. cit., pp. 51-52.

apologie de la différence pour la différence qui, à la limite, rend vaine toute discussion.»⁵¹

Devons-nous obligatoirement verser dans cet indifférentisme généralisé, dans ce relativisme culturel qui se met lui-même hors du champ de la discussion ? Ne sommes-nous pas victimes de la confusion désastreuse entre ces deux acceptations du terme de culture, à savoir, les cultures d'une part, et la culture d'autre part ? En partant de ces interrogations, on se trouve face à deux positions adverses : le relativisme strict qui se contente d'un constat de la différence entre les cultures et renonce à affronter cette diversité dans le but de la soumettre à des critères unificateurs, ou bien une pseudo-universalisation forcée de toutes les cultures humaines à l'aide de quelques notions générales et simplificatrices. Le relativisme culturel se fonde sur une thèse concernant le progrès. Lévi-Strauss a consacré à ce thème un certain nombre de textes (*Race et Histoire*, chap. 5, « L'idée de progrès », notamment).

Il a voulu montrer que le progrès présuppose le principe de l'histoire « cumulative » par laquelle une société augmente indéfiniment la connaissance et la maîtrise d'un certain nombre de techniques. Or, contrairement à ce que d'aucuns ont tendance à croire, aucune société n'a le monopole du progrès :

« Il n'y a donc pas de société cumulative en soi et par soi. L'histoire cumulative n'est pas la propriété de certaines races ou de certaines cultures qui se distingueraient ainsi des autres. Elle résulte de leur conduite plutôt que de leur nature. Elle exprime une certaine modalité d'existence des cultures qui n'est autre que leur manière d'être ensemble. En ce sens, on peut dire que l'histoire cumulative est la forme d'histoire caractéristique de ces super-organismes sociaux qui constituent les groupes des sociétés, tandis que l'histoire stationnaire – si elle existait vraiment – serait la marque de ce genre de vie inférieur qui est celui des sociétés solitaires. »⁵²

Lévi-Strauss est revenu sur cette question du relativisme culturel dans un ouvrage d'entretien, où il explique sa position :

« En gros, je cherchais le moyen de réconcilier la notion de progrès et celle de relativisme culturel. La notion de progrès implique l'idée que certaines cultures, en des temps ou des lieux déterminés, sont supérieures à d'autres puisqu'elles ont produit des œuvres dont ces dernières se sont montrées incapables. Et le relativisme culturel, qui est une des bases de la réflexion ethnologique [...] affirme qu'aucun critère ne permet de juger dans l'absolu une culture comme supérieure à une autre. J'ai tenté de déplacer le centre de gravité du problème. Si à certaines époques et

⁵¹ RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1990, p. 332.

⁵² LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire*, Gallimard, coll. « Folio essais », 1987, pp. 43-44.

en certains lieux, des cultures “bougent” tandis que d’autres “ne bougent pas”, ce n’est pas disais-je, en raison d’une supériorité des premières, mais du fait que les circonstances historiques ou géographiques ont induit une collaboration entre des cultures non pas inégales (rien ne permet de les décréter comme telles), mais différentes. Elles se mettent en mouvement en s’empruntant ou en cherchant à s’opposer les unes aux autres. Elles se fécondent ou se stimulent mutuellement. Tandis qu’en d’autres périodes ou en d’autres lieux, des cultures qui restent isolées comme des mondes clos connaissent une vie stationnaire.»⁵³

Finalement, la seule, l’exclusive raison qui empêche un groupe humain de réaliser pleinement ses possibilités, c’est d’être seul. Laisée à elle-même, une culture ne peut rien, sinon assurer sa survie. Mais, dans ce cas, elle ne peut évoluer sur la voie du progrès. Seule la confrontation avec d’autres cultures lui apporte le bénéfice de l’intégration d’un certain nombre de différences dont elle s’enrichit. C’est pourquoi :

« [...] tout progrès culturel est fonction d’une coalition entre les cultures. Cette coalition consiste dans la mise en commun (consciente ou inconsciente, volontaire ou involontaire, intentionnelle ou accidentelle, cherchée ou contrainte) des chances que chaque culture rencontre dans son développement historique.»⁵⁴

Il faut préciser que cette coalition est d’autant plus efficace qu’elle a lieu entre des cultures très différentes. C’est en ce sens que la diversité des cultures est une chance pour l’humanité, et constitue la condition initiale de tout progrès culturel.

C’est donc la rencontre des cultures entre elles, dans laquelle entre une part de hasard, qui va fonder leur identité et leur rapport à l’histoire et non des dispositions génétiques comme le prétendent les positions racistes. Lévi-Strauss, dans toute son œuvre et précisément dans *Race et Histoire*, a remis en cause les postulats du racisme. Il le définit comme une doctrine qui prétend voir dans certaines caractéristiques intellectuelles et morales attribuées à un ensemble d’individus « l’effet nécessaire d’un patrimoine génétique ». Lévi-Strauss a toujours insisté sur la nécessité de distinguer le racisme doctrinal, dont il cherche à détruire les fondements, et le racisme tel qu’on l’entend, par « abus de langage », et qui recouvre des attitudes communes de rejet.

Le racisme comme doctrine peut se résumer en quatre points⁵⁵ :

– le premier implique une corrélation entre patrimoine génétique et aptitudes intellectuelles et morales ;

⁵³ LÉVI-STRAUSS Claude, *De près et de loin*, Odile Jacob, coll. « Poches », chap.16, 2001, pp.204-205.

⁵⁴ LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire*, op. cit., chap.8, p. 75.

⁵⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, *Le Regard éloigné*, op. cit., chap. 1, « Race et culture ».

- le deuxième affirme que ce patrimoine est commun à tous les individus formant certains groupes humains;
- le troisième établit qu'il est possible de classer ces groupes, ou races, suivant une certaine hiérarchie;
- le quatrième conclut que cette hiérarchisation rend légitime des rapports de domination ou d'exploitation, ou même de destruction entre les races.

Tout le travail de Claude Lévi-Strauss, dans *Race et Histoire*, vise à montrer que cette doctrine est sans fondement, en ce qu'il s'attaque à sa forme inversée, celle qui prétend pouvoir en conclure à partir du constat d'un soi-disant progrès culturel de certains groupes à l'infériorité biologique des groupes qui n'y ont pas ou peu part. Telle est la raison pour laquelle, aucune culture prise séparément ne peut se poser comme une incarnation du progrès, dont le développement coïnciderait avec sa propre histoire. Cependant, la tendance à l'ethnocentrisme existe, et menace constamment notre civilisation occidentale, toujours tentée d'ériger le progrès purement technique en critère absolu de progrès, appliqué à l'histoire de l'humanité toute entière. Or, c'est justement une question de savoir si l'histoire occidentale constitue un modèle recevable d'évolution de l'humanité dans son ensemble. De plus est-il légitime d'adopter l'histoire comme critère de comparaison des sociétés humaines, dans leur immense diversité et, jusqu'à quel point pouvons-nous réserver à la seule civilisation occidentale le privilège de l'historicité?

Selon Lévi-Strauss, l'anthropologue, à moins d'avoir des vues ethnocentristes, ne peut le soutenir. Chaque culture apparaît comme un tout, un système radicalement différent de toute autre culture, par le contenu de ses institutions et par ses choix de valeur. Dès lors, selon quel critère serait-il légitime de comparer, voire d'évaluer, différentes cultures? Lévi-Strauss refuse en effet d'opérer des classifications parmi les cultures qu'il a pu observer. Tout critère retenu relèvera nécessairement d'une culture particulière, et à ce titre, pourra se voir refuser toute prétention à l'universalité et à la validité. Au nom de quoi appliquer à une société des «valeurs» qui ne sont pas les siennes?

Existe-t-il des sociétés susceptibles d'être considérées comme «supérieures» à d'autres, et selon quels critères? Doit-on faire une différence entre les notions de «culture» et de «civilisation», comme si la première désignait l'étude d'un état de fait, l'existence d'une société donnée, avec l'ensemble des institutions qui lui donnent corps – la civilisation désignant un processus par définition inachevé, par lequel un ensemble de cultures tend à s'élever indéfiniment, à l'échelle de l'humanité toute entière, vers le progrès technique, et aussi vers la liberté et la raison? Peut-on faire cette différence sans tomber dans le racisme? Voilà ce qui demande des précautions définitionnelles strictes⁵⁶.

⁵⁶ Se reporter à l'article «Culture», in KAMBOUCHNER Denis (dir.), *Notions philosophiques, III*, Gallimard, coll. «Folio essais», 1995.

La question de l'anthropophagie

Au contraire des missionnaires, l'ethnologue, présent parmi ceux qu'il a projeté de comprendre, doit s'abstenir de juger : cette suspension de toute thèse axiologique peut être bien difficile à mettre en œuvre, notamment lorsque le savant se trouve confronté à des pratiques culturelles qui répugnent aux valeurs de sa propre civilisation. Ainsi, les rites d'anthropophagie doivent être appréhendés dans la totalité de leurs conditions au sein du système social considéré ; les causes d'un tel phénomène sont multiples, et c'est à les distinguer, puis à les analyser, qu'il est d'abord nécessaire de s'attacher. La répulsion qu'un tel comportement peut nous inspirer doit être surmontée pour ne pas bloquer le travail d'investigation ; outre les causes « négatives » de l'anthropophagie (causes alimentaires : carence d'autres nourritures, phénomènes de famines...), il faut distinguer des formes « positives », liées à certaines croyances (l'incorporation d'une parcelle du corps d'un ascendant permet d'en recevoir les vertus ou, pour le moins, de neutraliser son pouvoir). Dans tous les cas, la pratique de ce rite repose sur des croyances, dont Lévi-Strauss n'hésite pas à affirmer qu'elles sont aussi valables que les nôtres, ou tout du moins qu'elles ne sont pas plus absurdes que certaines des nôtres :

« [...] outre que de tels rites s'accomplissent le plus souvent de manière fort discrète, portant sur de menues quantités de matière organique pulvérisée, ou mêlée à d'autres aliments, on reconnaîtra, même quand elles revêtent les formes les plus franches, que la condamnation morale de telles coutumes implique, soit une croyance dans la résurrection corporelle qui serait compromise par la destruction du cadavre, soit l'affirmation d'un lien entre l'âme et le corps et le dualisme correspondant, c'est-à-dire des convictions qui sont de même nature que celles au nom desquelles la consommation rituelle est pratiquée et que nous n'avons pas de raison de leur préférer. »⁵⁷

Les Occidentaux auraient toutes les raisons de s'abstenir de tout triomphalisme déplacé en ce qui concerne la comparaison entre les cultures dites « primitives » et la nôtre. Nos critères de moralité ne sont guère transposables dans l'absolu, et beaucoup de nos pratiques qui nous semblent incontestables placeraient des observateurs étrangers à notre civilisation dans un état de stupeur prononcé :

« Nous devons nous persuader que certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaîtraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Pocket, coll. « Pocket. Terre humaine », 2001, p. 348.

étrangère à la notion de civilisation. Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. À les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés : celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire celles qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables, le seul moyen de neutraliser celles-ci et même de les mettre à profit ; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler *l'anthropoémie* (du grec *émeîn*, vomir) ; placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet effet. À la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques. »⁵⁸

Aucune culture ne saurait sans ridicule s'approprier le monopole de la vérité, de la cohérence et de la rationalité en matière d'institutions et de coutumes ; aucune société n'est exclusivement bonne, ou mauvaise ; aucune civilisation ne peut prétendre incarner à elle seule, et pour toujours, le « progrès ». C'est la perspective adoptée par l'observateur pour étudier une société qui importe lorsqu'il cherche à en saisir la physionomie :

« Des sociétés qui nous paraissent féroces à certains égards savent être humaines et bienveillantes quand on les envisage sous un autre aspect. »⁵⁹

Revenant sur l'exemple du traitement des délinquants dans nos sociétés occidentales, Lévi-Strauss montre comment le sort réservé au coupable est associé à l'infantilisation, au contraire de celui que lui réserve certaines sociétés « primitives », dans lesquelles il peut même sembler plus cohérent.

« [...] même en formulant le problème dans les termes de notre moderne psychologie : en bonne logique « l'infantilisation » du coupable impliquée par la notion de punition exige qu'on lui reconnaisse un droit corrélatif à une gratification, sans laquelle la démarche première perd son efficacité, si même elle n'entraîne pas des résultats inverses de ceux qu'on espérait. Le comble de l'absurdité étant de traiter simultanément le coupable, à notre manière, comme un enfant pour nous autoriser à le punir, et comme un adulte afin de lui refuser la consolation ; et de croire que nous avons accompli un grand progrès spirituel parce que, plutôt que de consommer quelques-uns de nos semblables, nous préférons les mutiler physiquement et moralement. »⁶⁰

⁵⁸ *Ibidem*, p. 349.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 349.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 349.

Aussi, rien ne semble en mesure de fonder, sur le plan de la légitimité, un principe de supériorité d'une culture sur une autre, ou bien même un modèle occidental de développement, reposant sur le progrès scientifico-technique. C'est la raison pour laquelle notre modèle anthropologique ne possède aucun titre à se poser, sinon dans une vision finaliste de l'histoire, comme but dernier de l'évolution des sociétés humaines.

PROLONGEMENT PÉDAGOGIQUE

Faire lire aux élèves le passage de *Tristes Tropiques* consacré à l'anthropophagie et l'*Essai* de Montaigne « Des cannibales » (livre I, chap. 31).

1. Selon ces deux textes, qu'est-ce que l'Européen trouve barbare chez les cannibales ? Qu'est-ce que le cannibale trouve barbare chez l'Européen ?
2. L'élève est-il d'accord avec les deux points de vue, avec un seul ?
3. Que pense-t-il de la critique de l'ethnocentrisme établie par Montaigne et Claude Lévi-Strauss ? Le relativisme en est-il la conséquence nécessaire ?
4. Si le cannibalisme n'existe plus en tant que rite (du moins publiquement déclaré), quelles sont les pratiques qui existent de nos jours et qui leur semblent aussi féroces que le cannibalisme ?

TRISTES TROPIQUES

«Je hais les voyages et les explorateurs». Cette première phrase de *Tristes Tropiques* (1955) commence un récit écrit «en quatre mois, comme un entracte qui devait être aussi court que possible»⁶¹ entre deux livres plus scientifiques, *Race et Histoire* et *Anthropologie structurale*. Bien que ce soit un livre commandé par Jean Malaurie pour sa collection «Terre humaine», il est nécessaire de remarquer qu'il a eu une large audience. Considéré comme l'autobiographie intellectuelle de Lévi-Strauss, il a été salué par le jury du Goncourt. Il se distingue par son caractère mixte : valeur morale du témoignage, analyses sociologiques, réflexion libre, voire poétique, sur l'histoire des civilisations.

Dans les chapitres précédents, certains passages ont été retenus pour l'exploitation qu'ils permettent dans une première approche des questions lévi-straussiennes. Mais le lecteur peut aussi aborder le texte de front en son entier ou en divers extraits en les rapprochant du documentaire *À propos de Tristes Tropiques* proposé dans le DVD.

L'organisation sociale des Caduvéos et Bororos

Malgré la disparition des castes et de l'actuelle grande misère, on retrouve des traces de l'ancienne société, et sa hiérarchie s'inscrit dans la disposition spatiale du village⁶². La grande misère des Caduvéos était déjà frappante lors de la rédaction de *Tristes Tropiques*. Elle est plus soulignée encore par Lévi-Strauss dans le documentaire de la Télévision suisse consacré à *Tristes Tropiques* et aux villageois des années 1980.

D'abord les faits tels qu'ils ont été étudiés par Claude Lévi-Strauss : les Mbayas Caduvéos étaient un peuple fier auquel la mythologie attribuait pour fonction et raison d'être sur cette terre le pouvoir de dominer et d'opprimer ceux qui vivaient à leur proximité. Ils étaient eux-mêmes organisés en castes : les nobles, les guerriers et les esclaves. Ces castes, les unes vivant aux dépens des autres, se fréquentaient mais ne se mélangeaient pas. Chaque caste pratiquait l'endogamie : aucun homme, aucune femme d'une caste supérieure n'aurait accepté une mésalliance en prenant épouse ou époux dans une caste inférieure. La crainte de la mésalliance allait jusqu'à l'obsession, elle se transformait en horreur de la procréation et de tout ce qui est naturel. Les Mbayas préféraient encore adopter des enfants étrangers ou même les enfants des ennemis plutôt que de se laisser aller à une procréation qui risquait de dériver en mésalliance. Ils étaient si intranquillisés qu'ils pratiquaient l'avortement et l'infanticide. Pour eux, il fallait se soustraire à la nature pour vivre selon son rang.

⁶¹ LÉVI-STRAUSS Claude, *De près et de loin*, op. cit., p. 36.

⁶² LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, op. cit., p. 203.

Ces Mbayas avaient déjà attiré l'attention des anciens missionnaires qui voyaient dans leur mode de vie une œuvre du malin. Ces missionnaires avaient noté qu'ils consacraient une grande partie de leur temps à l'art : sculpture pour les hommes, peinture pour les femmes. Les missionnaires dénonçaient ces êtres oisifs qui passaient des journées entières à peindre leur corps et leurs vases, et les Mbayas, eux, dénonçaient la stupidité des missionnaires qui ne se peignaient pas et qui ressemblaient par là à des brutes plutôt qu'à des hommes. S'il y avait donc quelque chose d'une aussi grande importance que l'obsession de la mésalliance dans la vie des Caduvéos, c'était bien la pratique de l'art.

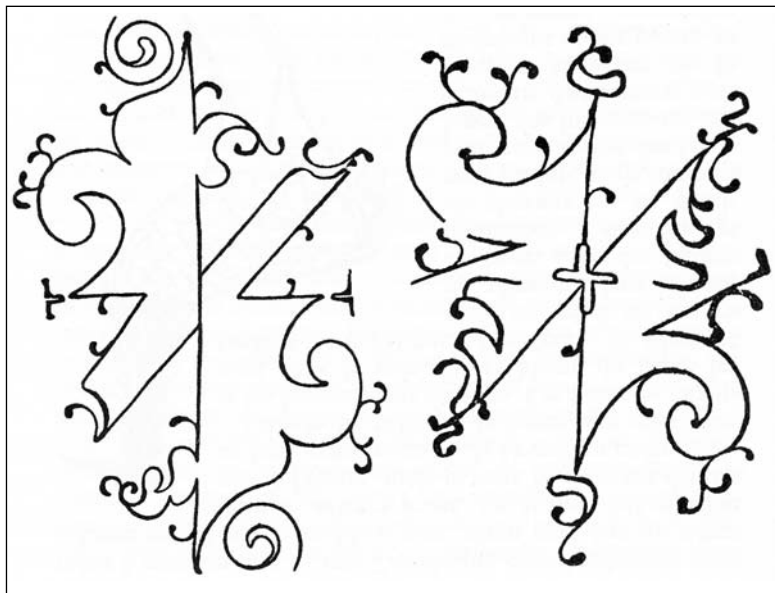
Lévi-Strauss a remarqué que cet art associe antagonisme et équilibre, dualité et unité, symétrie et asymétrie. Cette coexistence d'éléments duals se retrouve sur tous les plans : partage de l'art en dessin et en sculpture, en art féminin et art masculin, en géométrie et arabesques... Lévi-Strauss compare les rapports existant dans l'art caduvéo à ceux perceptibles dans nos jeux de cartes : sur chaque carte, la figure doit être symétrique pour être manipulée par chacun des duellistes et pour ne pas apparaître renversée, mais elle doit aussi être asymétrique pour bien présenter la figure qui a un rôle dans le jeu. D'où l'adoption d'un compromis : la symétrie s'organise selon un plan oblique, la dualité faisant ainsi compromis avec l'unité. On voit dans les figures des motifs de peintures corporelles (voir p. 38). On remarquera que les dessins sont pratiquement identiques de part et d'autre des lignes obliques qui divisent le dessin, on ne peut pourtant pas parler de symétrie au sens géométrique du terme puisqu'en pliant la figure autour de l'axe oblique, les deux dessins ne coïncident pas, comme si chacun prétendait être l'unité et n'acceptait pas d'être la moitié d'une totalité, qu'une symétrie parfaite aurait fait apparaître. Cet exemple illustre la thèse de Lévi-Strauss selon laquelle la culture est un système dont il ne faut pas isoler des éléments singuliers.

Analyse mythique et organisation sociale : la logique du mythe en œuvre

Autre fait qui attire l'attention de Lévi-Strauss : aux confins du territoire contrôlé par les Mbayas, les Guanas du Paraguay et les Bororos du Mato-Grosso ont des formes d'organisation sociale presque identiques et qui reprennent le schéma de la symétrie asymétrique. Comme les Mbayas, les Guanas et les Bororos étaient structurés en castes hiérarchisées ayant la phobie des mésalliances et qui ne pouvaient donc pas pratiquer d'échanges matrimoniaux. Mais les villages des tribus concernées avaient toujours une structure où l'on retrouve une symétrie asymétrique⁶³. Le village se présentait comme une circonférence coupée en deux par une ligne médiane. De part et d'autre de cette ligne médiane vivaient deux

⁶³ Ce passage reprend les propos et les dessins contenus dans : CHELLI Moncef, *Analyses et réflexions sur Claude-Lévi Strauss, Tristes Tropiques : l'autre et l'ailleurs*, Ellipses, coll. « Analyses et réflexions sur... », 1992, pp. 34-35.

groupes, chacun de ces deux groupes étant divisé en castes et pratiquant l'endogamie. Cependant, si un membre d'un groupe ne pouvait pas trouver un conjoint dans sa propre moitié, il avait l'obligation de le trouver en face, dans l'autre moitié. « L'asymétrie des castes était compensée par la parfaite symétrie des moitiés. »⁶⁴



Motifs de peintures corporelles caduvéos⁶⁵

À partir de ces faits, Lévi-Strauss élabore une théorie. La disposition du village des Bororos selon la symétrie asymétrique le prémunit contre un danger grave qui l'aurait menacé autrement. Des castes endogames, sans liens de parenté entre elles, et sans possibilité de réciprocité sur quelque plan que ce soit, risquent en effet de devenir bientôt étrangères les unes aux autres. Ce mode de vie adopté par les Caduvéos risquait d'entraîner l'éparpillement de la tribu et leur fin, chacune des castes étant nécessaire aux autres. Le problème vital qui leur était posé peut être formulé comme suit : comment stabiliser les autres groupes, comment se lier à eux tout en conservant l'endogamie et l'étanchéité des castes ? Et, à ce problème, la symétrie asymétrique était une bonne solution. Les deux

⁶⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 209.

moitiés du village sont bien symétriques puisque les structures en castes sont identiques, mais elles sont asymétriques puisque la hiérarchie qui vaut dans l'une des moitiés ne vaut pas pour l'autre.

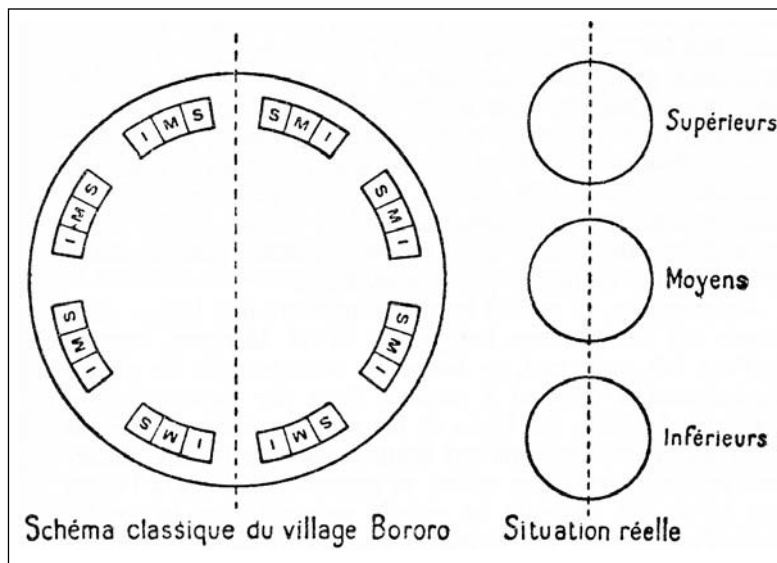


Schéma illustrant la structure sociale apparente et réelle du village bororo⁶⁶

On comprend pourquoi les Caduvéos étaient obsédés par la symétrie asymétrique. Leur mode de vie reposait sur deux exigences antithétiques : l'une était culturelle, la hiérarchie ; l'autre naturelle et biologique, celle de la reproduction. Comment pouvait-il les concilier si chacune était nécessaire mais inconciliable avec l'autre ? À moins de renoncer à se perpétuer biologiquement ou culturellement, il était pour eux impératif de trouver un compromis. Le danger imminent et l'obsession de la mort de leur groupe social se manifestait par l'obsession du schéma qui permettait de le sauver en associant les inconciliables.

Les analyses ethnographiques que propose Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques* suivent toujours le même schéma et, loin d'être propres à cet ouvrage, sont typiques de sa méthode de manière plus générale. Il commence à chaque fois par présenter l'objet de son étude, souvent une expression rituelle figée, un masque, un mythe, un rite. Cet élément le mène, d'une part, à mettre au jour un double problème que les indigènes ont dû résoudre et, d'autre part, à poser la question

⁶⁶ *Ibidem*, p. 275.

du sens de ce problème. La pensée de l'ethnologue reprend le parcours intellectuel de celle du dit « sauvage ». Cette solution pourrait paraître simple, voire naïve. Mais il ne s'agit que d'une apparence ; car le sens est caché, et l'objet d'étude est considéré comme exprimant une solution quasi philosophique à une contradiction. En d'autres termes, rien n'est laissé au hasard dans la vie sociale, dans l'ensemble des coutumes d'un peuple « formé de systèmes ». Les tatouages, par exemple, relèvent d'une stylistique dont il faut découvrir la théorie. La simplicité est toujours trompeuse : l'art indigène doit recevoir l'attention la plus profonde. Cet art répond toujours, selon Lévi-Strauss, aux exigences de symétrie et d'asymétrie, au moyen d'une composition symétrique selon un axe oblique. En fin de compte, l'art des Caduvéos ou des Bororos est une manière de résoudre les contradictions vitales, philosophiques et sociologiques qui ne cessent de les embarrasser.

L'ethnocentrisme croisé : tatouages et peintures corporelles

Loin de tout exotisme ethnographique, la peinture corporelle dans *Tristes Tropiques* est, pour la première fois, envisagée non pas seulement comme une manifestation rituelle mais comme un acte esthétique dans lequel se reflètent les possibilités, les modalités, les contradictions d'une société, mais aussi ses fantasmes, ses exclusions, les symboles des flux libidinaux qui la traversent, et la culture partagée par tous ses membres. Ici, elle est production, savoir-faire efficace, assemblage et transformation adéquate de matériaux en vue d'une réalisation, mais aussi habileté, sagesse. Car, selon Lévi-Strauss, peindre le corps ouvre la peau à une production illimitée qui nie à la fois ses limites spatiales et interprétatives.

S'inscrivant dans la pratique et le discours, la peinture corporelle s'organise comme un langage non linguistique. Langage du corps, du visage, cette mise en scène du corps renvoie à une cosmogonie et à une structure sociale. En cela, elle a, chez les Caduvéos, une fonction métaphysique de représentation du monde divin dans le monde humain. Ainsi, le premier geste de barbouillage de la peau avec de la terre, de la cendre ou un fluide humain, a vraisemblablement été, selon Lévi-Strauss, la manifestation de la coupure avec l'inorganique :

« Le rite d'inscription est la trace laissée sur une surface érogène donnée par les tentatives culturelles entreprises pour souligner, effacer ou déplacer la coupure qui prive individu et société de leur origine. »⁶⁷

Le barbouillage a dû apparaître (hypothèse discutable) corrélativement aux premiers rites funéraires dont il mimait analogiquement la structure, le cadavre

⁶⁷ MAERTENS Thierry, *Le Masque et le Miroir*, Aubier-Montaigne, coll. « Étranges étrangers », 1978, p. 177.

enfoui dans la terre faisant corps avec elle, mais étant aussi séparé d'elle, puisqu'il est une chair humaine et non pas chair minérale. S'appliquer de la boue sur la peau provoque l'amalgame du tissu cutané et de la boue mais marque aussi leur différence. Celle-ci symbolise la coupure du sujet avec l'objet, la première prise de conscience de la dissemblance d'avec la Nature et la divinité, les prémisses d'une individuation consciente :

« Il fallait être peint pour être homme : celui qui restait à l'état de nature ne se distinguait pas de la brute. »⁶⁸

Les figures de cartes aux visages disloqués reflètent pour l'ethnologue l'Autre absolu, inconnaissable, à la fois prisonnier des entrelacs peints et protégé par eux comme une grille sublime. Les significations de ces volutes – blason social ou érotique – dénotent avant tout l'apologie de l'artificialité qui chez les Mbayas se manifeste aussi dans l'avortement et l'infanticide⁶⁹. La marque de la coupure originelle avec la Nature se trouve donc chez eux renforcée par le refus de la procréation, refus du corps que l'on peut lire aussi dans l'invisibilité que donne la peinture noire⁷⁰, de l'épilation qui extirpe le corps hors de l'animalité, hors de l'indifférenciation. Mais surtout, la peinture corporelle renvoie à un autre référent : celui de l'ordre cosmique. L'horreur de l'argile primordiale se manifeste dans le tracé inlassablement répété de l'univers qui fait du corps à la fois un Moi individué et un Autre relié au Tout cosmique, corps à la fois séparé et réincorporé à l'univers par l'acte esthétique. Dans ce jeu des miroirs, le Moi séparé est aussi celui qui par le dessin renoue métonymiquement avec le monde.

Ainsi la description du village bororo⁷¹ permet-elle de comprendre les dessins caduvéos comme la représentation du cosmos et de la structure sociale dans sa tripartition fonctionnelle : supérieurs/moyens/inférieurs – et donc de l'appartenance et de la séparation, qu'elle soit Nord/Sud, Est/Ouest, horizontale ou verticale. Ce faisant, comme l'écrit Merleau-Ponty, il n'y a pas de limite entre le corps et le monde, « puisque le monde est chair »⁷². Un fluide lie des espaces d'inclusions réciproques car le corps « est inclus dans un espace qu'il inclut à son tour et réciproquement »⁷³.

Nu, mais embroussaillé, l'Européen missionnaire ou encore l'ethnologue ne reflète pour l'indigène que le lien avec l'épouvantable Nature : il est celui qui ne s'est point extrait de la boue primitive, non pas un homme, même s'il en a l'apparence, mais un stupide : « Pourquoi êtes-vous si stupides » des Indiens demandaient-ils aux missionnaires ? « Et pourquoi sommes-nous stupides ? » répondaient ces

⁶⁸ LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, op. cit., p. 216.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 271.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 278.

⁷¹ *Ibidem*, p. 254.

⁷² MERLEAU-PONTY Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, coll. « Folio », 1992, p. 182.

⁷³ *Ibidem*, p. 182.

derniers. « Parce que vous ne vous peignez pas comme les Eyiguayeguis »⁷⁴. Et l'Européen, lui, depuis les Pères de l'Église, s'il sollicite de son corps autre chose que ce que Dieu y a déposé, s'effraie des corps nus. Car se souvenant que « Dieu a fait l'homme à son image » et que toute inscription corporelle est l'œuvre du démon, il n'aura de cesse que de purifier ces corps peints par l'eau lustrale du baptême ou de la conversion brutale. Pour les Mbayas, il est irréductiblement l'Autre naturel à peine humain, tandis que ceux-ci, même pour l'Européen qui admire leur art corporel, demeurent des « sauvages » ou des « primitifs » : le missionnaire se trouve alarmé de ce mépris pour l'œuvre du créateur⁷⁵ car « cet art confine au péché »⁷⁶. Refusant d'être « un reflet de l'image divine », le primitif s'affirme à la fois dans sa singularité sociale et cosmogonique – attitude que l'Européen renvoie au démoniaque, aux ténèbres.

Ainsi, l'un pour l'autre, chacun s'avoue comme singulier et se refuse, s'avoue et se dénie.

COMPLÉMENT

Biographie de Claude Lévi-Strauss

28 novembre 1908 Naissance à Bruxelles de Claude Lévi-Strauss, fils d'Emma Lévy et de Raymond Lévi-Strauss. Ce dernier, artiste peintre, s'est installé provisoirement en Belgique, où il s'est constitué une clientèle. La famille revient à Paris en 1909.

1918-1925 Étude secondaire au lycée Janson-de-Sailly (« filière latine »), jusqu'à l'année dite de « philosophie » qui prépare au baccalauréat, passé avec succès en juin 1925.

1925-1926 Hypokhâgne au lycée Condorcet.

1928 Licence de philosophie. À l'été, il est nommé secrétaire de la Fédération nationale des étudiants socialistes, et commence à écrire régulièrement dans la revue *L'Étudiant socialiste*.

1929 Lévi-Strauss effectue auprès du professeur Gustave Rodrigues son stage d'agrégation en compagnie de deux condisciples, Simone de Beauvoir et Maurice Merleau-Ponty. Il obtient sa licence en droit.

1931 Il est reçu 3^e à l'agrégation de philosophie.

⁷⁴ LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, op. cit., p. 216.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 217.

- 1933** Septembre : il est nommé au lycée de Laon. Il découvre l'ethnologie en lisant *Primitive Society* de Robert H. Lowie. Il est encouragé dans cette voie par Paul Nizan, dont il est cousin par alliance, et dont il admire *Aden Arabie*.
- 1934-1939** Il enseigne au Brésil et séjourne plusieurs fois chez des Indiens dont les Bororos et les Caduvéos en 1935.
- 1940** Devant l'avancée de l'armée allemande, l'unité de Lévi-Strauss doit se replier à Bordeaux puis à Béziers. Il rejoint ses parents dans les Cévennes et est finalement démobilisé. Il est nommé au lycée de Montpellier, mais révoqué après trois semaines en raison des lois anti-juives promulguées en octobre. Il lit l'ouvrage de Marcel Granet *Catégories matrimoniales et Relations de proximité en Chine ancienne*, publié l'année précédente, et qui jouera un rôle déterminant dans son orientation intellectuelle à venir. Grâce au soutien d'Alfred Métraux et de Robert H. Lowie, il est intégré au programme de sauvetage des savants européens organisés par la fondation Rockefeller, et est invité à enseigner à la New School for Social Research de New York.
- 1941** 24 mars : Lévi-Strauss embarque à bord du Capitaine-Paul-Lemerle, avec deux cent dix-huit autres réfugiés parmi lesquels André Breton et Victor Serge. Le navire arrive à Fort-de-France le 20 avril. Après des difficultés administratives et une escale à Porto Rico, Lévi-Strauss rejoint New York où il retrouve André Breton et Alfred Métraux. Il commence son enseignement à la New York School for Social Research et rencontre les maîtres de l'anthropologie américaine : Robert H. Lowie, Alfred Kroeber, ainsi que Franz Bos, peu avant la mort de celui-ci. Il fait l'acquisition de nombreux rapports annuels du Bureau of American Ethnology.
- 1943** Lévi-Strauss commence la rédaction de sa thèse, *Les Structures élémentaires de la parenté*, sous la direction de Georges Davy.
- 1948** Il est nommé maître de recherche au CNRS et sous-directeur au musée de l'Homme, où il fait la connaissance de Michel Leiris.
- Juin : il soutient sa thèse en Sorbonne. Émile Benveniste, Albert Bayet et Jean Escarra participent au jury. Sa thèse secondaire, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwaras* est publiée par la Société des Américanistes à la fin de l'année.

- 1949** *Les Structures élémentaires de la parenté* est publié aux Presses Universitaires de France et retient l'attention des spécialistes, en particulier anglo-américains. Simone de Beauvoir en donne une recension très élogieuse dans *Les Temps Modernes*. Georges Bataille lui consacre également un article détaillé, qui sera repris plus tard dans *L'Érotisme*.
- 1950** Lévi-Strauss est élu directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, à la V^e section, dite des « sciences religieuses ». Publication de *L'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, texte fondateur du structuralisme, qui suscitera de nombreux commentaires et controverses.
- 1952** Publication de *Race et Histoire*, écrit à la demande d'Alfred Métraux qui a lancé au Département des sciences sociales de l'Unesco une collection intitulée « La Question raciale devant la science moderne ».
- 1955** Octobre : Parution de *Tristes Tropiques*.
À la fin de l'année est publié dans le *Journal of American Folklore* un article qui deviendra célèbre : « The Structural Study of Myth » (repris dans *Anthropologie structurale*).
- 1960** Lévi-Strauss prononce sa *Leçon inaugurale* au Collège de France qui sera publiée dans *Anthropologie structurale deux* sous le titre « Le champ de l'anthropologie ». Son premier cours porte sur « L'avenir de l'ethnologie ».
Lévi-Strauss fonde avec Isaac Chiva le Laboratoire d'anthropologie sociale qui sera rattaché au Collège de France le 1^{er} janvier 1966. Les premiers membres en sont Michel Izard, Robert Jaulin, Jean Pouillon et Lucien Sebag.
- 1961** Avril : Lévi-Strauss lance *L'Homme, revue française d'anthropologie*.
Mai-juin : Rédaction du *Totémisme aujourd'hui*.
Juin-octobre : rédaction de *La Pensée sauvage*.
- 1962** Mars : publication de *La Pensée sauvage* chez Plon, salué par la presse française comme un événement intellectuel.
- 1963-1968** Publication des trois premiers volumes des *Mythologiques*.
- 1970** Publication des *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss* à l'occasion de son 60^e anniversaire réunis par Jean-Pouillon et Pierre Maranda (éd. Mouton, 2 vol.).
- 1971** Publication du quatrième volume des *Mythologiques*, *L'Homme nu* d'après les cours au Collège de France de 1965-1966, 1967-1968, 1969-1970, 1970-1971. Le « Final » reprend la métaphore musicale de l'« Ouverture » de *Le Cru et le Cuit* qui avait été très critiquée. Lévi-Strauss clôt le cycle des *Mythologiques*.

- Invité à inaugurer l'Année internationale de lutte contre le racisme à l'Unesco, Lévi-Strauss donne une conférence, « Race et Culture » (reprise dans *Le Regard éloigné*, chap. 1), qui fait scandale en raison de la rupture apparente avec l'anti-racisme affiché en 1952 dans *Race et Histoire*.
- 1974** Réception de Claude Lévi-Strauss à l'Académie française. Roger Caillois qui répond à son discours.
- 1977** Parution de *L'Identité*, acte du séminaire interdisciplinaire dirigé par Lévi-Strauss et organisé par Jean-Marie Benoist au Collège de France entre novembre 1974 et mars 1975.
- 1982** 1^{er} octobre : Lévi-Strauss prend sa retraite après sa dernière leçon au Collège de France le 2 février. La direction du Laboratoire d'anthropologie sociale est confiée à Françoise Héritier, professeur titulaire de la chaire d'Anthropologie comparée des sociétés africaines.
- 1984** Avril : publication de *Paroles données* qui rassemble les comptes-rendus des cours donnés à l'EPEHE puis au Collège de France entre 1951 et 1982.
- 1993** Publication de *Regarder écouter lire* chez Plon.
- 1998** En réponse à un article de Christian Delacampagne et Bernard Traimon sur sa polémique avec Sartre, paru en 1997, Lévi-Strauss publie dans les *Temps Modernes* « Retours en arrière », et un texte polémique envers les théories féministes américaines, « La sexualité féminine et l'origine de la société ».
- 1999** 25 janvier : à l'occasion de son 90^e anniversaire, *Critique* consacre à Lévi-Strauss un numéro spécial.
- 2000** Lévi-Strauss participe au volume d'hommages à Françoise Héritier, avec son « Apologue des amibes ». Il rédige une postface au dossier de *L'Homme* consacré aux « Questions de parenté ».
- 2003** À l'occasion du 95^e anniversaire de Claude Lévi-Strauss, plusieurs revues consacrent des numéros spéciaux à son œuvre : *Les Archives de philosophie*, *Le Nouvel Observateur*, *Le Magazine Littéraire*, puis un an plus tard *Espri* et *Les Temps Modernes*.
- 2004** Juillet : publication dans les *Cahiers de l'Herne* du titre « Lévi-Strauss » dirigé par Michel Izard.
22 septembre : Antoine Gallimard propose à Lévi-Strauss d'entrer dans la Pléiade.
- 2005** Lévi-Strauss reçoit le prix international Catalunya.
- 2008** *Œuvres* de Claude Lévi-Strauss paraît aux éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, avec la contribution de Marie Mauzé, Vincent Debaene, Martin Rueff et Frédéric Keck.

RESSOURCES

À lire

DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

- *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Mouton de Gruyter, 2002.
- *Race et Histoire* (1952), Gallimard, coll. «Folioplus Philosophie», 2007. Dossier et notes par Jean-Baptiste Scherrer. Lecture d'image par Seloua Luste Boulbina.
- *Tristes Tropiques* (1955), Plon, coll. «Terre humaine», 2002.
- *Anthropologie structurale un* (1958), *Anthropologie structurale deux* (1973), Pocket, coll. «Agora», 2003.
- *La Pensée sauvage* (1962), Pocket, coll. «Agora», 1990.
- *Le Regard éloigné* (1983), Plon, 1983.
- *Œuvres*, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 2008. Édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff. Préface par Vincent Debaene. Le volume comprend : *Tristes Tropiques*, *Le Totémisme aujourd'hui*, *La Pensée sauvage*, *La Voix des masques*, *La Potière jalouse*, *Histoire de lynx*, *Regarder, écouter, lire*.

OUVRAGES SUR CLAUDE LÉVI-STRAUSS

- BERTHOLET Denis, *Claude Lévi-Strauss*, Odile Jacob, coll. «Poches Odile Jacob», 2008.
- CAZIER Jean-Philippe (dir.), *Abécédaire de Claude Lévi-Strauss*, Sils Maria, 2008.
- CHEMOUNI Jacquy, *Psychanalyse et Anthropologie : Lévi-Strauss et Freud*, L'Harmattan, coll. «Culture et cosmologie», 1997.
- CLÉMENT Catherine, *Claude Lévi-Strauss*, PUF, coll. «Que sais-je?», 2002.
- DUBUISSON Daniel, «Mythologies du XX^e siècle : Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade», Presses universitaires du Septentrion, 2008 (2^e édition).
- GIOVACCHINI D. (dir.), *Analyses & Réflexions sur Claude Lévi-Strauss*, *Tristes Tropiques : l'autre et l'ailleurs*, Ellipses, coll. «Analyses & réflexions», 1992.
- HÉNAFF Marcel, *Claude Lévi-Strauss et l'Anthropologie structurale*, Pocket, coll. «Agora», 2000.
- HÉNAFF Marcel, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Perrin, coll. «Tempus», 2008.
- IZARD Michel (dir.), «Claude Lévi-Strauss», in *Les Cahiers de L'Herne*, n° 82, L'Herne, 2004.
- KECK Frédéric, *Claude Lévi-Strauss et la Pensée sauvage*, PUF, coll. «Philosophies», 2004.
- KECK Frédéric, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, La Découverte, Pocket, coll. «Agora. Une introduction», 2005.
- MANIGLIER Patrice, *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Ellipses, coll. «Vocabulaire de...», 2002.

À voir

- BEUCHOT Pierre, HANIN Serge (réal.), MARCHAND Jean-José (élaboration du questionnaire), *Claude Lévi-Strauss*, ORTF, INA, coll. « Archives du xx^e siècle », 1974 (4 films : 59 min, 58 min, 58 min, 53 min).
- BEUCHOT Pierre, MARCHAND Jean-José, *Claude Lévi-Strauss*, éditions Montparnasse, INA, coll. « Regards », 2006. En 1972, quelques mois avant son entrée à l'Académie française, Claude Lévi-Strauss revient sur son itinéraire et sa pensée dans un entretien exceptionnel accordé à Jean-José Marchand. À partir de ces archive uniques, Pierre Beuchot réalise un portrait en 2004.
- BOUTANG Pierre-André, *Claude Lévi-Strauss par lui-même*, Arte, 2008.
- BRINGUIER Jean Claude, *La Pensée oubliée : une approche de Claude Lévi-Strauss*, TF1, INA, 1977.
- BRINGUIER Jean Claude, *Une approche de Claude Lévi-Strauss*, éditions Montparnasse, 2008.
- COLLIN Philippe, ERIBON Didier, *Claude Lévi-Strauss : réflexions faites*, Scherzo vidéo, La Sept, coll. « Profils contemporains », 1991.
- COLLIN Philippe, ERIBON Didier, *Claude Lévi-Strauss*, La Sept, GMT Production, coll. « Réflexions faites », 1989.
- OLIVIER Guy, *Le savant vu par Pierre Fresnay*, ORTF, INA, coll. « Réalité fiction », 1974. Contient un extrait d'une interview de Claude Lévi-Strauss par Jacques Chancel dans « Le Grand Échiquier ».
- RIBOWSKI Nicolas, *Apostrophes : Claude Lévi-Strauss*, INA, France 2, 1991.
- RIBOWSKI Nicolas, *Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, INA, coll. « Les grands entretiens de Bernard Pivot », 2008. Entretien avec Bernard Pivot du 4 mai 1984.
- TREGUER Michel, *Claude Lévi-Strauss*, ORTF, INA, coll. « Un certain regard », 1968.

À écouter

- CHANCEL Jacques, *Claude Lévi-Strauss*, France-Inter, INA, coll. « Radioscopie », 1981 (en 5 parties : 56 min 10s, 57 min 45s, 54 min 43s, 56 min 50s, 56 min 34s).
- CHARBONNIER Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, INA, coll. « Entretiens avec », 1999 (entretiens de 1959 et de 1967 ; 4 disques compact enregistrables : 59 min 56s, 54 min 41s, 38 min 47s, 41 min 10s).
- MALAURIE Jean, LAPOUGE Gilles, CLÉMENT Catherine et al., *Terre humaine, une aventure éditoriale et scientifique*, BNF, coll. « Conférences de la Bibliothèque nationale de France », 2005 (4 disques compacts enregistrables : 1 h 08 min 21s, 41 min 22s, 48 min 16s, 52 min 59s).
- www.canalacademie.com : sur le site Canal Académie, première radio académique francophone sur Internet, la rubrique « Les académiciens » donne accès à plusieurs émissions radiophoniques en ligne avec ou sur Claude Lévi-Strauss.

À consulter

- <http://las.ehess.fr> : le site de l'École des hautes études en sciences sociales, fondée en 1960 par Claude Lévi-Strauss, alors professeur titulaire de la chaire d'Anthropologie sociale du Collège de France, et son Laboratoire d'anthropologie sociale.
- <http://lhomme.revues.org> : le site de la revue française d'anthropologie, *L'Homme*, éditions de l'EHESS.
- <http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URLID=41819&URLDO=DOTOPIC&URLSECTION=201.html> : le site des *Courriers de l'Unesco* et son dossier spécial (n° 5, 2008) réalisé en hommage au grand anthropologue, « Claude Lévi-Strauss : regards éloignés » (une sélection d'articles de Lévi-Strauss, des photos et croquis, des vidéos en ligne).
- www.academie-francaise.fr : la rubrique « Immortels » du site de l'Académie française et sa page sur Claude Lévi-Strauss.
- www.archivesaudiovisuelles.fr/FR : de nombreux documents sur le site des Archives audiovisuelles de la recherche.
- www.college-de-france.fr/default/EN/all/ins_pro/claude_levistrauss.htm : sur le site du Collège de France, présentation de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, sa biographie, ses distinctions, ses principaux ouvrages ainsi que ses contributions et collaborations.
- www.culturesfrance.com : consulter sur le site de Cultures France les rubriques « Publications et écrits » puis « Collections » (une sélection d'extrait d'œuvres de Claude Lévi-Strauss).
- www.ina.fr : sur le site l'INA, faire une recherche sur Claude Lévi-Strauss dans les « Archives télé et radio, Grand public » (vidéos et émissions radio à la demande).
- www.quaibranly.fr : le site du musée du quai Branly, musée que Claude Lévi-Strauss a soutenu dès son origine et qui présente des objets qu'il a collectionnés et étudiés, des photographies de terrain dont il a fait don au musée, prises lors de ses missions en Afrique du Sud et dans région du Chittagong, des collections à la découverte des lieux et des populations rencontrés par l'ethnologue.