

# Qu'est-ce que l'Anthropologie structurale ? <sup>(1)</sup>

par

Luc de HEUSCH

Monsieur Claude Levi-Strauss, promoteur de l'Anthropologie structurale en France, tente d'amorcer une interprétation de la société « dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication ». Rompant résolument les barrières, longtemps maintenues, entre la linguistique et l'ethnologie; il affirme qu'un grand nombre de faits sociaux peuvent être conçus comme faits de langage, de communication. Les règles qui président aux différents systèmes d'échange (circulation des femmes, des biens et des messages) doivent être mis en rapport avec l'activité inconsciente de l'esprit qui « consiste à imposer des formes à un contenu ».

On pourrait dire que Monsieur Levi-Strauss explore tout un secteur de l'activité mentale que la psychologie traditionnelle aussi bien que la psychanalyse avaient totalement négligé, un secteur dont seuls les logiciens s'occupaient, mais comme en porte-à-faux. Pour l'auteur, en effet, les systèmes de communications qui s'expriment dans les règles de parenté, les échanges économiques comme dans le langage, présentent une *structure logique* sous-jacente. C'est donc au carrefour de la linguistique structurale, de la logique formelle et d'une certaine psychologie intellectualiste que l'anthropologie structurale, telle que le définit M. Levi-Strauss, prend son essor.

L'apport positif de la théorie de la communication est immense; je me risquerais même à dire que M. Levi-Strauss a eu une intuition géniale en apercevant qu'il était légitime de hisser le principe de réciprocité, dont Mauss avait compris l'importance, au niveau d'une loi sociologique générale.

---

(1) Résumé des thèses développées par Luc de Heusch dans la revue *Zaire*, Vol. XII, n° 8/58, sous le titre : « Les voies de l'Anthropologie structurale ».

Lorsque l'analyse de M. Levi-Strauss se meut sur le terrain des systèmes de parenté, elle emporte généralement notre adhésion admirative. Aussi bien, comme le souligne l'auteur lui-même, l'application d'une théorie de la communication inspirée par la linguistique structurale est-elle apparemment légitime à trois niveaux : « car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services et les règles linguistiques, la communication des messages ».

On ne peut qu'admirer la sagacité avec laquelle l'auteur démontre qu'il faut grouper les termes en *systèmes*, trouver la loi cachée de leur organisation, au lieu de rechercher une explication historique, contingente, pour chaque règle particulière de mariage, chaque détail terminologique, etc. C'est sur ce postulat fécond que repose, on le sait, le solide édifice des *Structures élémentaires de la parenté*.

Dans son récent livre, *l'Anthropologie structurale*, M. Levi-Strauss va plus loin cependant dans le formalisme et il me paraît difficile de le suivre dans cette voie. En particulier je puis difficilement souscrire à la loi dynamique qui caractériserait ce que M. Levi-Strauss appelle l'« atome de parenté ». Cet atome est un ensemble de relations groupant ego, le père, la mère et l'oncle maternel. L'auteur estime que cette structure fondamentale comprend « quatre termes unis entre eux par deux couples d'opposition corrélatives, et tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative ».

L'analyse précise qu'un certain nombre de relations de parenté laisse croire qu'il est bien difficile de définir franchement par un signe positif ou négatif des relations familiales caractérisées essentiellement par l'*ambivalence*. Il semble que l'atome de parenté ne peut être considéré comme un univers logique clos et que d'autres principes de structuration sont en jeu, dont l'analyse psycho-sociologique révèle la complexité. Il est hors de doute que le concept de structure domine la pensée scientifique moderne et la tentative de M. Levi-Strauss marque une date importante dans l'histoire de l'ethnologie, mais l'auteur à tort probablement d'emprunter ses modèles à la seule linguistique. Il aboutit dès lors à un appauvrissement singulier de la notion d'inconscient. La définition qu'il en propose l'éloigne autant de Freud que de Jung; elle ne va pas sans de sérieuses difficultés : « L'inconscient est toujours vide; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où

chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de signification, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise selon ses lois, et en fait ainsi un discours.»

Même s'il faut dénoncer la légèreté avec laquelle la phénoménologie religieuse opère parfois des généralisations à la mode de Frazer, sans tenir compte du contexte culturel chaque fois différent, ni de l'organisation formelle du mythe, qui retient à juste titre l'attention de M. Levi-Strauss, on peut se demander cependant si toute étude du *contenu* même des symboles religieux (*pris isolément et dans leur système de relations*) doit être condamnée pour autant. Or, à supposer même que M. Levi-Strauss laisse une porte ouverte sur l'étude des *significations*, on voit mal comment sa conception de l'appareil psychique permettrait de rendre compte de l'universalité d'un grand nombre de *thèmes* mythiques : en effet, d'une part, l'inconscient est vide d'images, d'autre part, le subconscient n'est qu'un « lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle ». Si ce vocabulaire est communicable c'est parce que « l'inconscient l'organise suivant ses lois et en fait ainsi un discours ». Si l'on admet que le « vocabulaire » dont use le mythe est seulement emprunté à la tradition, il faut encore expliquer sur quels principes structurels il s'élabore et surtout comment il se fait que la *terre*, le *soleil*, l'*eau* éveillent partout certaines réconnances précises dans l'esprit, alors que l'inconscient est vide et que les images du subconscient sont toutes empruntées à des histoires culturelles différentes. A cet égard, on ne peut traiter à la légère les travaux de Bachelard, de Eliade et de quelques autres encore.

L'analyse de la structure des mythes entamée par M. Levi-Strauss est sans doute des plus passionnantes. Nous pourrions tomber d'accord avec l'auteur lorsqu'il écrit : « Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés ». Nous nous séparerions cependant de M. Levi-Strauss s'il fallait entendre que la découverte de l'organisation *formelle* des unités constitutives du mythe (que l'auteur appelle *mythèmes*) révèle de manière exhaustive sa signification, rendant inutile tout autre mode d'analyse structurale. Quoi qu'il en soit, il faut admirer l'originalité et la rigueur de la *méthode de lecture* du mythe que propose l'auteur. Reste à savoir si cette méthode livre aussi la clé des songes mythiques. En voici les principes : « chaque mythe est analysé indépendamment, en cherchant à traduire la succession des événements au moyen des phrases les plus courtes possibles. Chaque phrase est inscrite sur une fiche qui porte un numéro correspondant à sa place dans le récit. On s'aperçoit alors que chaque carte consiste dans l'assignation d'un prédicat à un sujet. Autrement dit, chaque grosse unité constitutive à la nature

d'une *relation* ». Il faut repérer encore, poursuit M. Levi-Strauss, les « paquets de relations » au sein desquelles les relations isolées « acquièrent une fonction signifiante ». L'auteur en arrive à une découverte considérable : il est possible de lire les éléments ainsi regroupés du mythe comme une partition d'orchestre, qui se déroule à la fois diachroniquement (de gauche à droite) et synchroniquement (de haut en bas), les « paquets » de relations étant groupés en colonnes, de telle façon que la succession des mythèmes dans l'ordre du récit soit perceptible. Cette transcription fait apparaître la dimension temporelle spécifique du mythe. Il faut observer cependant, si l'on veut traiter le mythe comme un langage, que le discours qu'il constitue est fixe, ou du moins tend à se cristalliser dans une forme fixe (ce durcissement conduit au dogme), alors que le discours que permet le langage profane est toujours fluide, variable. C'est ce qui fait d'ailleurs du langage profane réellement un moyen de communication : il est véritablement un cadre vide, destiné à porter toutes les significations souhaitables. Il est évident, par contre, que le mythe ne comporte qu'un nombre très limité de significations, perceptibles en même temps. Dans le mythe, le fond ne décolle pas de la forme : c'est toujours la même histoire que l'on raconte et toujours de la même façon lorsqu'on récite le mythe. La structure phonologique du langage par contre laisse *toute liberté* à l'échange des *significations*, elle diffère en cela de la structure du mythe et l'on en arrive à se demander si le traitement linguistique que lui fait subir M. Levi-Strauss est fondé dans son principe. Cette distinction concerne peut-être davantage le niveau de la *parole* que celui du *langage*, elle n'en est pas moins importante : théoriquement le mythe doit se dire d'une certaine façon et il ne dit pas n'importe quoi. Une parole qui ne permet pas le dialogue, mais seulement un monologue toujours semblable à lui-même, nous renvoie-t-elle réellement à une *langue spécifique*, passible d'une analyse inspirée de la linguistique ? Personnellement, nous en doutons.

La conception de l'histoire que propose M. Levi-Strauss présente de plus grande difficultés encore. Il oppose l'histoire *stationnaire*, qui caractériserait plus spécialement les sociétés archaïques, à l'histoire *cumulative*, caractéristique des grandes civilisations. Les structures qu'analyse l'ethnologie sont comme étrangères au temps en fonction duquel nous pensons notre propre histoire : si les sociétés primitives, basées fondamentalement sur les structures de parenté, « n'étaient pas détruites du dehors, elles pourraient se perpétuer indéfiniment ». Faut-il en conclure que l'histoire des sociétés archaïques est purement événementielle, qu'elle n'agit pour ainsi dire que *de l'extérieur* sur les structures immuables de l'esprit ? C'est ce qu'un passage de *l'Anthropologie structurale* laisse entendre. Bien que l'auteur y affirme que, sur le seul plan synchronique, l'analyse structurale « implique un recours constant à l'histoire », ce

recours ne l'intéresse ici que dans la mesure où la transformation des institutions « permet de dégager la structure sous-jacente à des formations multiples, et permanente à travers une succession d'événements ». M. Levi-Strauss ajoute certes un correctif en émettant l'hypothèse que « certains développements de la vie sociale comportent sans doute une structure diachronique » mais il abandonne momentanément ce problème sans solution.

Dans un autre passage, il apparaît que cette histoire stationnaire, purement événementielle, est susceptible aussi de bouleverser la structure sociale, y introduisant une disharmonie. Remarquant avec beaucoup de finesse que la plupart des sociétés dites primitives d'Amérique du Sud sont en fait des sociétés pseudo-archaïques, abondant en discordances structurelles, M. Levi-Strauss en arrive à proposer un modèle purement mythique de la société *authentiquement* archaïque : « une véritable société archaïque devrait être une société harmonieuse, puisqu'elle serait en quelque sorte en tête à tête avec soi ». Par contre, « dans une vaste région du monde, à bien des égards privilégiés pour notre étude, celles qui pourraient sembler le plus authentiquement archaïques sont toutes grimaçantes de discordances où se découvre la marque, impossibles à méconnaître, de l'événement ». Dans cette conclusion, où l'on retrouve l'empreinte de Rousseau, à qui l'auteur rendait hommage dans *Tristes Tropiques*, le temps apparaît nettement doté cette fois d'une fonction destructrice, il cause d'innombrables fêlures ». Il faut se demander ici comment l'esprit s'accommode de ces déchirements qui lui sont étrangers puisqu'il constitue précisément, dans la perspective de l'auteur, un cadre structurant. En fait, on peut se poser une question extrêmement grave, qui ne tend nullement à détruire dans ses fondements l'anthropologie structurale, mais seulement à mettre en doute une certaine interprétation limitative des concepts : les difficultés de la théorie historique ne proviennent-elles pas de la liaison trop étroite qu'introduit l'auteur entre certaines « structures » de l'esprit et les « structures » sociales ?

Ici nous touchons une nouvelle difficulté. En effet, en passant par l'esprit de la notion d'histoire stationnaire à celle d'histoire cumulative, nous enregistrons un déplacement du centre de gravité du concept même de structure. Nous nous exposons à passer d'une interprétation nominaliste à une interprétation réaliste. En effet, les « structures » de communication qui, dans les sociétés « authentiquement » archaïques, devraient normalement se perpétuer indéfiniment, sont en fait la *projection* des structures logiques de l'esprit. L'histoire événementielle, qui les presse *de l'extérieur*, dans la conception de M. Levi-Strauss, provoquant des réajustements ou des disharmonies, est comme suspendue dans un vide structural. Ici, c'est l'esprit qui structure, non le mouvement même de

l'histoire, qui est douée d'extériorité. Par contre, lorsqu'apparaît le processus cumulatif (caractéristique des civilisations supérieures), c'est nécessairement — bien que l'auteur ne se prononce pas sur ce problème — l'histoire (en quelque sorte intériorisée) qui structure, suivant des processus encore mal connus, dont le marxisme notamment (auquel l'auteur proclame son attachement) a indiqué quelques aspects. Mais on aperçoit alors que l'histoire stationnaire ne laisse guère place qu'à une analyse synchronique, qu'elle doit même échapper par définition à toute analyse diachronique, tandis que seule l'histoire cumulative, qui est essentiellement mouvement, laisse place à une double analyse, synchronique et diachronique. L'historien dès lors aurait-il à faire à d'autres « structures » que l'ethnologue ? L'ethnologie serait-elle condamnée au nominalisme, l'historien au réalisme, puisque pour l'un le mot « structure » renvoie à un modèle intellectuel, théoriquement immuable, tandis que pour l'autre le modèle, doué de mouvement, est extérieur à l'esprit ?

Ces réserves faites, il est indéniable que M. Levi-Strauss ouvre la voie, de manière décisive, à une interprétation rigoureusement scientifique de l'ethnologie. C'est tout spécialement au niveau des structures de communication que sa pensée se révèle être l'une des plus fécondes de notre temps. Elle apparaît de plus plus nettement comme l'une des très rares interrogations sérieuses sur la position de l'homme en société.