In memoriam Lévi-Strauss (1908-2009)

André Mary

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21483>
DOI : 10.4000/assr.21483
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009
Pagination : 9-21
ISBN : 978-2-7132-2218-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Mary, « In memoriam Lévi-Strauss (1908-2009) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 21 septembre 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/assr/21483> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.21483>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

In memoriam Lévi-Strauss (1908-2009)

André Mary

*« L'ethnologue peut d'autant moins se désintéresser
de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes
que son existence même est incompréhensible,
sinon comme une tentative de rachat :
il est le symbole de l'expiation »
Tristes Tropiques (La Pléiade : 417)*

- 1 Claude Lévi-Strauss, dont la vocation d'ethnologue était placée sous le signe de l'éloignement et du détachement (mais aussi, comme on le voit, sous le signe du rachat et de l'expiation) par rapport à sa société native, est mort et enterré dans l'intimité familiale au cœur d'un village de la France profonde, Lignerolles. L'œuvre de celui qui avait choisi d'étudier les sociétés autres, en partie par inadaptation à sa propre société (et par dédain pour un destin de professeur de philosophie à Mont-de-Marsan), a fait l'objet de nombreuses commémorations et se voit promu au rang de monument national. À l'occasion des manifestations envisagées pour son centenaire, la ministre de la recherche avait imaginé que dans toutes les écoles et lycées de la République soit lu un texte de Lévi-Strauss. L'homme de science et de lettres, académicien et intellectuel national, revenu de son hostilité et de sa distance dédaigneuse, s'est converti au respect des honneurs en faisant l'éloge des lieux rituels de sa propre société comparables au cercle des rites indiens (on pense à son discours de réception à l'Académie). Je connais, disait-il, dans *Tristes Tropiques* – non sans ironie –, des « ethnographes conformistes » (T.T. : 410)¹, mais c'était pour souligner, dans le même temps, que leur conservatisme était soumis à la condition que notre société respecte dans les mêmes termes toutes les sociétés, dans l'esprit de tolérance qu'ils prétendent avoir appris des autres.
- 2 L'événement privé de la mort (le 30 octobre) est arrivé presque un an après la commémoration collective de son centenaire, le 28 novembre 2008. Le contraste entre ces cérémonies officielles et le caractère discret, et même secret, de cet enterrement réduit à quelques proches, sans prise de parole, selon ses vœux, marque la distance qui

séparait pour cet homme la seule chose qui reste, les œuvres, et l'individu voué à la dissolution et à la néantisation de son être. Un anthropologue pourrait imaginer quelque rapprochement analogique, relevant de l'inversion imaginaire, avec l'esprit des doubles funérailles auxquels ses premières études d'ethnologie religieuse étaient consacrées. L'anniversaire du centenaire avait été précédé de sa consécration comme figure tutélaire d'un musée du Quai Branly rassemblant les plus beaux objets de ses collections d'ethnologie amérindienne, transférés du Musée de l'Homme dans un Musée d'Art primitif ou des « Arts premiers », toute une mutation symbolique et même ontologique dans la vie de ces objets, de leurs producteurs comme dans celle de leurs collectionneurs, qui a mis en émoi la « tribu » des ethnologues. Pour ces derniers, l'entreprise d'« artification » de ses objets participe d'une politique de dés-ethnologisation des cultures et des sociétés concernées. Ce sont d'ailleurs essentiellement des philosophes, des critiques d'art, des spécialistes de la littérature, ou des conservateurs de musée, beaucoup plus que des anthropologues, qui sont désormais les grands ordonnateurs de ces cérémonies commémoratives.

- 3 Dans la vie de cet homme qui a toujours déclaré n'être travaillé par aucune inquiétude religieuse ni angoissé par quelque transcendance « fût-ce sous forme larvée » (P.S. : 338), mais seulement ému par le mystère du cosmos, l'art a toujours, et particulièrement dans ces dernières années, occupé une grande place, et pas seulement pour l'émotion esthétique ou le goût de la spéculation intellectuelle sur les formes sensibles, mais surtout pour la matérialité et la singularité de ses objets. L'œuvre d'art est bien cette chose qui évoque pour lui ce que pourrait être la sacralité, le témoignage transcendant de quelque chose qui a existé : « Comme la statue de bois qui accoucha d'un arbre, elles seules [les œuvres] apportent l'évidence qu'au cours du temps, parmi les hommes, quelque chose s'est réellement passé » (R.E.L. : 1606). La manière dont il parle de son goût et de son culte des objets, des objets totémiques comme les *churinga*, des masques aussi bien que des objets de brocante ou des tableaux entassés dans les ateliers, participe d'une sorte de religieux analogique : « Le culte des objets (dont je fus dès l'enfance un adepte) restaure dans la société moderne une façon d'animisme ». « Une façon », mais on n'est pas loin en effet du « dieu objet » du fétichisme ou du génie du paganisme de Marc Augé. Que dire de l'émotion suprême, quasi-mystique, de la musique qui donne au sujet le sentiment de se transformer en un être « d'essence différente » et de la joie musicale : « celle de l'âme invitée pour une fois à se reconnaître dans le corps » (*L'Homme nu* : 587), on croirait cette fois entendre Leenhardt, à qui il succéda dans sa « Chaire » de l'École des Hautes Études, expliquant aux canaques qu'ils avaient un corps parce qu'ils avaient une âme.

L'obsession des choses religieuses

- 4 Lévi-Strauss n'a cessé de multiplier les réserves par rapport aux entreprises qui se proposent de constituer la religion en objet spécifique de science : les fameuses « sciences religieuses ». Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, s'interrogeant sur le fait que l'anthropologie s'était détachée de l'étude des faits religieux alors qu'elle était au centre de l'œuvre des grands fondateurs (Tylor, Frazer, Durkheim), le dilemme est clairement posé : « Si l'on prétend constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science [qui est d'opérer sur des idées claires ou de s'efforcer de les rendre telles] ...

Inversement, si l'on attribue aux idées religieuses la même valeur qu'à n'importe quel autre système conceptuel, qui est de donner accès aux mécanismes de la pensée, l'anthropologie religieuse sera validée dans ses démarches, mais elle perdra son autonomie » (T.A. : 546-547). Cette conception très cartésienne de la simplicité des idées claires et distinctes est évidemment très discutable. Elle ne rend pas compte du sens de la complexité et, justement, des dilemmes qui travaillent son œuvre. Le problème des entreprises qui postulent l'irréductibilité et même la spécificité des phénomènes religieux, sous couvert de « sciences religieuses », se posait dans les mêmes termes et pour les mêmes raisons essentiellement épistémologiques, rappelons-le, pour Michel de Certeau. Lévi-Strauss s'attaquait ici à la « phénoménologie des religions » et à une herméneutique qui recherche, dans les archétypes de l'expérience spirituelle de l'humanité, les fondements d'un *homo religiosus* ou les signes d'un possible religieux résolument inscrit en l'homme. Mais les ressources d'intelligibilité que les membres de l'École durkheimienne ont accordées aux catégories indigènes du *mana*, du *hau*, ou du sacré, relèvent pour lui de cette même pétition de principe qui consiste à s'accorder ce qu'il s'agit d'expliquer (et pas seulement de comprendre). Le cas de figure des « sciences religieuses » est plus que révélateur pour Lévi-Strauss de la posture difficile, sinon impossible, de l'ensemble des sciences humaines qui prétendent mobiliser pour leur compréhension de la réalité humaine des sources d'intelligibilité qui sont du même ordre que la complexité de la réalité dont elles cherchent à rendre compte.

- 5 Tout système symbolique et les ressources de ses mécanismes de pensée se heurtent à l'épreuve de l'innommable, à de l'informulable et même à du contradictoire, qui mettent en péril ses catégories d'entendement, les écarts qui fondent la possibilité du sens. Les notions de type *mana*, qui sont universelles, ont pour fonction, selon Lévi-Strauss, de prévenir en quelque sorte ce déficit de sens, elles sont : « l'expression consciente d'une fonction sémantique dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre » (Introduction à Mauss, *Sociologie et Anthropologie*). La contradiction est surmontée grâce au joker d'« une valeur indéterminée de signification en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler l'écart entre le signifiant et le signifié ». Difficile d'imaginer un exercice plus décapant de désacralisation du *mana*, et donc de désubstantialisation du sacré, qui a quand même inspiré toute une génération d'anthropologues du politique ou du religieux. Rien d'autre pour autant que ce génie du bricolage intellectuel que l'on célèbre encore aujourd'hui et dont il a le secret : l'outil linguistique du « signifiant zéro » se conjugue avec les théories lacaniennes de la « place vide » et même avec nos ressources langagières indigènes du « machin » ou du « truc », ou du « je ne sais quoi ».

Le sens du sens des autres

- 6 Notre ami Camille Tarot, dans cette grande somme que représente *Le symbolique et le sacré* (voir la lecture croisée de ce numéro), n'hésite pas à soutenir que la révolution structurale est l'événement majeur du milieu du xx^e siècle en matière de théorie de la religion (p. 43). Cette thèse ne manquera pas de surprendre au regard de la finalité ultime d'une telle entreprise de dissolution du religieux dans le « tout symbolique », pour reprendre ses propres termes. Mais c'est pourtant méconnaître que, dans la pensée structurale, une chose ne se définit pas substantiellement mais surtout par ce

qu'elle n'est pas, presque à la manière de la théologie négative : la religion c'est ce qui reste quand le système symbolique a épuisé ses ressources de totalisation du sens, à la manière du mana. D'une certaine façon le « religieux », ou quoi que ce soit d'autre que l'on désigne comme cela, le machin, le truc, le « numineux », c'est l'épreuve de la pensée confrontée à ses limites et à sa contradiction intrinsèque, les théologiens ne seront même pas surpris. L'approche des conditions de la signifiante et de la fonction symbolique qu'inaugure Lévi-Strauss rompt, il est vrai, avec toutes les lectures symbolistes ou herméneutiques du symbole en tant que « double sens » ou « surplus de sens » à la manière de Ricœur : la vocation de toute approche scientifique est de lever l'ambiguïté, de la réduire, et non de la cultiver, notamment en la réintroduisant subrepticement dans les outils de la compréhension. Comme le déclare sans détour Lévi-Strauss, dans son débat avec Ricœur (mais aussi avec Sartre), il n'est pas question de s'en tenir à ce qui fait sens « pour moi » dans ce qui a du sens pour les autres, de s'inscrire dans l'héritage et la subjectivité assumée d'une tradition herméneutique et historique donnée pour atteindre quelque sens du sens. Fidèle pour autant à la leçon de son maître Merleau-Ponty, il n'y a pas, pour lui, d'universalité de surplomb, mais cela signifie que le sens est partout et nulle part, et en définitive toujours réductible à du non sens (*Esprit*, n° 301 : 181). L'objectif est simplement de comprendre « comment l'esprit humain fonctionne », les « mécanismes d'une pensée objectivée » portée jusqu'à ses limites. L'abîme qui sépare les manières de comprendre entre l'herméneute de la surabondance des réinterprétations du sens ou le philosophe des dialectiques du sens historique des choses, et l'anthropologue des transformations réversibles des structures signifiantes ne peut être comblé.

- 7 Tarot fait une distinction majeure entre l'apport méthodologique incontestable de l'analyse structurale qui, loin d'être un pur formalisme, enrichit l'univers de sens des mythes ou des rites de tous leurs « détails signifiants », et la révélation de la crise spirituelle radicale de l'expérience du vide ultime de sens qui est au cœur de cet œuvre. L'entreprise de « dissolution » du sens, et par-là même du sujet qui heurte nos philosophes, n'a là encore rien de spécifique aux choses religieuses puisqu'elle s'applique tout autant à la compréhension des faits de culture, qui ont vocation selon lui à réintégrer à terme la nature, l'anthropologie étant, comme le dit la fin de *Tristes Tropiques*, une « entropologie » : « une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes ce processus de désintégration » (T.T. : 444). L'entreprise scientifique fait signe en même temps vers la leçon de sagesse de certaines religions qui justement n'en sont pas : « Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions attachés, au profit d'un effort qui l'abolit au profit d'un troisième et ainsi de suite jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens : la même d'où nous étions partis » (T.T. : 441). Cette « grande religion du non-savoir » qui débouche sur la dissolution de la question du sens trouve, à la fin de *Tristes Tropiques*, un écho dans la grande leçon du bouddhisme : « Il n'y a pas d'au-delà pour le bouddhisme, tout s'y réduit à une critique radicale, comme l'humanité ne devait plus jamais s'en montrer capable, au terme de laquelle le sage débouche dans un refus du sens des choses et des êtres : discipline abolissant l'univers et qui s'abolit elle-même comme religion » (T.T. : 437, souligné par nous).

La religiosité bororo ou la chaleur du sacré

- 8 La posture épistémologique du refus de la spécificité du religieux au profit du symbolique marque un point de rupture avec l'obsession des « choses religieuses » qui se cache derrière le credo phénoménologique sur l'irréductibilité du religieux. On peut observer cependant que dans une sorte d'entre-deux, qui va de la fin des années quarante jusqu'au début des années soixante, et qui coïncide en partie avec sa nomination à la V^e section « sciences religieuses » de l'EPHE et ses enseignements dans le cadre de la chaire des « Religions comparées des peuples sans écriture », les thèmes touchant de près à la religion, à la sorcellerie et à la magie, aux rituels funéraires, qui étaient au cœur des leçons de ses prédécesseurs (Mauss, Hubert, Hertz) font irruption (ou retour) dans ses préoccupations et dans ses écrits. En 1950, sur fond de candidature en cours, il fait un voyage en Inde qui donnera lieu à deux brefs terrains exotiques. Ses réflexions sur l'islam et le bouddhisme seront reprises dans *Tristes Tropiques*, mais il tirera aussi de son passage chez les Mogh, qui ont une « vie religieuse particulièrement complexe », un article singulier sur « Le syncrétisme religieux d'un village mogh du Territoire de Chittagong », (1952). Son premier cours dans la chaire de l'EPHE porte sur la « visite des âmes » et les relations entre les vivants et les morts, une analyse qui vient compléter les articles sur la société bororo. Il est significatif que dans son premier article d'ethnologie savante consacré aux Indiens Bororo, les cérémonies funéraires très riches et fascinantes auxquelles il a pu assister sont mises sous le boisseau : « Nous laissons complètement de côté tout ce qui se rapporte au pouvoir spirituel et à la vie religieuse »².
- 9 Il aura fallu le « relâchement » (et, si l'on peut dire, ce « retour du refoulé ») qu'autorise le récit biographique et « analytique » de *Tristes Tropiques* pour que le « choix d'objet » qui a présidé à la mise à l'écart du religieux dans l'affirmation de la vocation d'ethnologue, vingt ans plus tôt, reçoive un autre éclairage. La description ethnographique de ce « fait social total » que représentent les « croyances spirituelles » et les cérémonies rituelles chez des Bororo « profondément religieux » redonne toute sa place à la médiation des âmes des morts dans la reproduction des rapports sociaux, un sujet d'étude qui était au cœur du premier travail de Hertz sur les représentations de la mort et la « double sépulture ».
- 10 Le retour sur la religiosité bororo, dans le chapitre XXIII de *Tristes Tropiques*, évoque le contraste entre deux types de religiosité : d'une part, celle d'une religion à la fois omniprésente dans la vie quotidienne et en même temps « bon enfant » et « sans gêne » par rapport au surnaturel, comme celle des prêtres et sorciers bororo, mais celle aussi qu'il retrouve, par un « rapprochement inattendu », dans les temples bouddhistes de Birmanie ; et, d'autre part, celle de la religion juive de son enfance coupée, matériellement et spirituellement, de la vie ordinaire, où la sécheresse du culte va de pair avec l'attitude distante et respectueuse du recueillement, un des rares moments d'évocation de sa « judéité »³.
- 11 Comme tous ces collègues ethnologues, Lévi-Strauss reconnaît qu'il existe des « peuples profondément religieux », ce qui donne naissance chez certains à un « système métaphysique » ou à un ritualisme élaboré. Mais la notion de « religiosité » introduit une autre dimension : celle du rapport aux choses religieuses très liées ici aux pratiques rituelles et à leur importance dans la vie quotidienne des sociétés. On ne sera pas étonné que la description des modes de religiosité en présence prenne la forme d'un

système d'oppositions: relation de proximité et de plaisanterie avec les esprits / distance maximale et angoissante à un sacré transcendant et à un ordre supérieur; chaleur et effervescence collective et bruyante / froideur, silence, désolation et vide, sécheresse des lieux.

- 12 Le parallèle entre la religiosité bororo et l'atmosphère des sanctuaires et temples bouddhistes de la frontière birmane peut surprendre. Mais les oppositions significatives relevées en Inde entre bouddhisme et islam font par contre clairement écho à celles précédemment évoquées: une religion sereine de tolérance et de cohabitation avec l'autre / une religion universaliste, prosélyte et exclusive vivant dans la tension de ses contradictions et la peur de l'autre (la femme, l'infidèle) et conduisant à la « néantisation d'autrui », disons de l'autre inconverti; un culte et un monde « plein », non d'idoles (hindouisme) mais du moins d'images, créateur d'un art vivant, d'un côté, et des lieux cultuels et mortuaires vides, un refus des images et un art conventionnel stérile; un rapport « chastement impudique » au corps et un érotisme « placide » (plutôt l'hindouisme) / une obsession exhibitionniste de l'impureté et une promiscuité « homosexuelle »; une relation à l'au-delà visant l'unité apaisante du sein maternel / une subordination et un enchaînement à une loi divine absolue et tyrannique. L'islam dans cette dissertation structurale, qui appellerait bien des commentaires, occupe paradoxalement la place de « l'Occident de l'Orient » et incarne l'universalisme exclusiviste et autiste de la civilisation occidentale toute entière, y compris judéo-chrétienne, qui refuse le modèle de la cohabitation des cultures: « Nous ne concevons pas que des principes qui furent féconds pour assurer notre propre épanouissement, ne soient pas vénérés par les autres... » (T.T.: 434). Il faut dire que, dans la même veine de pensée, la relation exclusive d'élection qui lie la tradition juive à son Dieu et l'universalisme éclairé, pour ne pas dire totalitaire, des Lumières (au sens de Hannah Arendt) se rejoignent dans les propos récents de Lévi-Strauss dans une même intolérance qui passe par la place unique accordée à la dignité supérieure de l'homme par rapport aux autres espèces animales.
- 13 Mais dans ce jeu d'opposition entre religion « froide » et religion « chaude », sur fond de leçon de relativisme ontologique et éthique, ce voyage en religions relève moins pour l'auteur d'un discours d'essence sur quelque ethos religieux fondamental, à la manière de Weber, que d'une série d'esquisses de religio-logique structurale. L'essentiel pour Lévi-Strauss, dans les rapports aux choses religieuses, ce sont toujours les « rapports entre des rapports », qui servent de révélateurs du répertoire des écarts de sens qui structurent la rencontre entre des impressions ethnographiques et narcissiques ponctuelles et un imaginaire du religieux propre à l'auteur Lévi-Strauss. Pour oser un rapprochement abrupt: « Si Rimbaud voit *i* rouge et *u* vert, c'est parce que dans le répertoire vocalique qui est le sien, *i* s'oppose à *u* comme une couleur primaire à son antagoniste » (R.E.L.: 1578). Nul doute néanmoins, dans cet exercice, des vertus que représente pour l'ethnologue la religiosité charnelle, « primaire » ou « ordinaire », au regard des dangers qu'incarnent les élaborations secondaires des monothéismes totalitaires.

La fonction symbolique du religieux

- 14 Pour Tarot, le paradigme structuraliste du « tout symbolique » se construit dans l'écart par rapport au tout religieux et au tout politique, et pour la vulgate des sciences des

religions il s'agit là d'une opération de réduction du religieux au symbolique. La simplification pédagogique réintroduit malheureusement par la fenêtre le discours d'essence que le paradigme prétendait mettre à la porte. La difficulté fondamentale consiste à se confronter au défi d'une pensée qui se refuse à penser en termes substantiels ou de versions primordiales : « la » religion, « le » religieux, « le » symbolique ou « le » social, et même « le » rituel ou « le » sacrifice. On connaît la leçon : « Signifier n'est jamais qu'établir une relation entre les termes », il n'y a pas d'essence, ni de fond ultime ou de centralité du sens, mais ce relativisme est bien difficile à accepter et à pratiquer, l'obstacle substantialiste, comme disait Bachelard, résiste à une telle révolution de pensée.

- 15 – Le « tout symbolique », c'est d'abord, rappelons-le, le tout signifiant, jusqu'au moindre détail, et c'est dans le détail ethnographique que se trouve le secret du tout, les théories globalisantes pratiquant « la chasse aux papillons », qui montent trop vite en généralité, donnent satisfaction à quelque intuition fondamentale mais ne sont pas de mise. La leçon d'humilité et le plaisir du trouvé de la méthode structurale est ce que Lévi-Strauss a voulu, avant tout, retenir et transmettre aux générations qui suivent, au-delà des spéculations philosophiques et des développements littéraires (sinon spéculaires) que l'on a appelés le structuralisme.
- 16 – Le symbolique comme le religieux ou le social ne sont pas des niveaux de réalité qui pourraient entrer dans des relations causales, y compris de réduction de l'une à l'autre. C'est là un système d'intelligibilité qui est pour Lévi-Strauss étranger au souci qui est le sien de privilégier les rapports d'homologie entre des systèmes de relations relevant d'ordres ou de codes différents. C'est tout son désaccord avec l'effervescence sociale affective de Durkheim, les pulsions de Freud ou l'infrastructure matérielle de Marx qui relève d'une pensée causale métaphysique, et pour lui préscientifique.
- 17 – Un tout n'est par définition jamais clos sur lui-même, c'est un système de relations qui prend sens par rapport à d'autres systèmes de relations alternatifs. Dire que le totémisme n'est pas « une religion », comme le pensait Durkheim, mais un système symbolique à fonction classificatoire, c'est dans le même temps s'interroger sur la logique de l'autre système de relations que présente « la religion » et surtout les schèmes qui sont à l'œuvre dans chacun de ses systèmes. En démontrant que les dieux peuvent « fonctionner » au totémisme, en un mot répondre à la logique identitaire et différentielle des groupes sociaux, et dans d'autres contextes à la religion, comme attestation d'un lien généalogique de filiation à une figure tutélaire, Lévi-Strauss faisait écho aux grandes leçons de Georges Dumézil. On sait, par ailleurs, à quel point la place du schème généalogique et du principe de continuité par rapport à l'ancestralité joue un rôle capital dans la réflexion sur le religieux contemporain : « croire c'est se savoir engendré ». Ce n'est pas par hasard que cette formule, empruntée par Danièle Hervieu-Léger au théologien suisse Pierre Gisel, se retrouve au cœur de sa définition « méthodologique » du lien social religieux en régime de sur-modernité : « Une "religion" est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière »⁴.
- 18 – Enfin, le tout symbolique se heurte à l'épreuve de la pensée confrontée à ses limites, à ses manques et à ses contradictions. Comment arriver à penser qu'un concombre peut remplacer un bœuf, pour reprendre l'exemple célèbre du sacrifice nuer emprunté à Evans-Pritchard? Comment penser ce défi d'intelligibilité de l'individualité de l'enfant

qui vient de naître, comme dans l'analyse remarquable sur la logique des noms propres? L'ambiguïté et les ambivalences de l'expérience humaine que le mythe et, encore plus, le rituel cherchent à maîtriser et à symboliser en les renvoyant souvent à la périphérie (comme le *mana*) font retour au cœur du système. C'est toute la force de l'efficacité symbolique à l'épreuve de l'innommable et de ces «synthèses incompatibles» que les chamanes inventent dans leur folie, leurs télescopes du monde des esprits et du vécu corporel, et les effets d'induction auxquels on croit sans y croire.

- 19 Si les dieux peuvent « fonctionner » au totémisme ou à la religion, c'est que les deux systèmes constituent des variantes dans un système plus général des relations de l'homme et de la nature, ce que Philippe Descola appelle des ontologies indigènes. Mais le statut qui est conféré aux schèmes mobilisés par les deux systèmes de relations n'est effectivement pas « équivalent » pour Lévi-Strauss au regard de leur puissance de symbolisation et de leur capacité à signifier. C'est le même enjeu qui se joue dans le privilège accordé à la filiation sur l'alliance dans les théories de la parenté, et qui se retrouve dans la place que l'historien accorde à l'événementialité au regard de la structure, le privilège d'intelligibilité conférée à l'historicité par Sartre. La relation de symétrie inversée entre religion et totémisme ne peut faire oublier, il est vrai, que l'ordre généalogique, soumis à l'événement, n'a pas la même valeur symbolique, la même puissance de symbolisation, pour Lévi-Strauss que l'homologie des écarts. La position est la même que celle qui dénie à l'historicité de l'événement un privilège supérieur d'intelligibilité par rapport à la structure, comme l'illustre le débat avec Sartre. Mais cette hiérarchie de valeurs ne retire pas toute puissance de schématisation ou toute puissance d'intellection à d'autres logiques, elle veut d'abord marquer un écart et leur fait une place en creux ou, si l'on veut, en négatif.
- 20 Rien n'illustre mieux cette hiérarchie de valeurs, comme le rappelle Tarot, que l'analyse comparative que nous propose Lévi-Strauss du système totémique et du système sacrificiel dans *La Pensée sauvage*. Le système sacrificiel présuppose une relation continue et graduée entre les dieux, les espèces et les hommes. Toute l'astuce de la mise à mort de la victime et son efficacité attendue consiste à faire surgir une discontinuité violente dans la chaîne des êtres qui appelle en retour la réactivation d'un lien bénéfique : « le sacrifice crée un déficit de contiguïté et il induit (ou croit induire)... le surgissement d'une continuité compensatrice » (P.S. : 800). Si le mécanisme sacrificiel vise à provoquer une discontinuité pour rétablir une continuité bienfaisante, la logique du partage du repas totémique est là néanmoins pour réaffirmer le système des différences sociales et symboliques (on pense à ce grand moment du découpage du dauphin échoué sur la plage de Tikopia repris dans *Le Totémisme aujourd'hui*). La pensée « religieuse », illustrée ici par la logique sacrificielle, confirme les illusions et les impasses d'une pensée de la continuité que Lévi-Strauss retrouve au cœur du rite, l'autre du mythe. Dans le célèbre final de *L'Homme nu*, le caractère indéfiniment morcelé, et en même temps profondément répétitif de l'ordre rituel, n'est pas sans évoquer ce que Lévi-Strauss appelle par ailleurs « l'indigence de la pensée religieuse » : « cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique constitue l'essence du rituel » (*L'Homme nu* : 603).
- 21 Il est clair que pour Lévi-Strauss la « mytho-logique », à ce moment là de son œuvre, constitue l'expression par excellence d'une pensée sauvage assumant la rupture de la

contiguïté inaugurale et donnant le meilleur d'elle-même aux lois de l'esprit humain. Mais ce n'est pas le dernier mot de l'auteur sur le rituel, et on méconnaît surtout en citant ces passages « essentialistes » du final de *L'Homme nu* (à l'adresse des philosophes) ce qui s'exprime ici comme drame de la pensée et comme expérience ultime des impasses d'une pensée classificatoire confrontée à elle-même. La citation s'impose : « pour ce qui est du rituel, l'anxiété accompagnatrice relève d'un tout autre ordre, qui n'est pas existentiel, mais, pourrait-on dire, épistémologique. Cette anxiété tient alors à la crainte que les découpages opérées sur le réel par la pensée discrète en vue de le conceptualiser ne permettent plus de rejoindre (...) la continuité du vécu (...) Le rituel n'est pas une réaction à la vie, il est une réaction à ce que la pensée a fait d'elle. Il ne répond pas directement ni au monde, ni même à l'expérience du monde ; il répond à la façon dont l'homme pense le monde. Ce qu'en définitive le rituel cherche à surmonter, n'est pas la résistance du monde à l'homme mais la résistance, à l'homme, de sa pensée » (*L'Homme nu* : 609).

- 22 La théorie de la « fonction symbolique », et ses ouvertures sur la notion d'efficacité symbolique, ont trouvé de larges applications dans l'analyse des faits religieux en général, bien au-delà de la mythologie, dans le domaine des rituels, des croyances et même de l'anthropologie du croire. De Marcel Detienne à Luc de Heusch, de grands anthropologues ont retenu l'esprit de la leçon structurale sur la dialectique de la conjonction et de la disjonction en faisant de la logique du sacrifice, de la valeur discriminante du choix des victimes animales ou des ingrédients de la « cuisine du sacrifice », le lieu exemplaire d'une opération de classement et de partition des éléments, autrement dit d'une logique « totémique » au sens second.

L'ingénieur, le peintre et le bricoleur

- 23 La révolution structurale repose d'abord sur l'importation de modèles d'intelligibilité empruntés à la linguistique et la manière dont Lévi-Strauss s'attaque à un problème comme le totémisme ou la relation avunculaire relève de l'esprit de la résolution de problèmes et participe de la beauté de la démonstration mathématique. Les équations structurales de la parenté ou la formule canonique des mythes continuent à alimenter l'imagination des spécialistes. Mais le transfert de paradigmes, sur lequel repose le succès de certaines trouvailles qui ont eu un écho dans tous les champs disciplinaires, scientifiques ou littéraires, fait surtout appel à ce génie inventif du bricolage qui continue plus que jamais à marquer l'esprit de son travail intellectuel. La métaphore reprise au départ pour rendre compte d'un objet circonscrit, les mécanismes de la pensée sauvage et des transformations mythiques, s'est diffusée avec une étonnante résonance dans la critique littéraire et l'invention artistique, aussi bien que dans les formulations les plus audacieuses des mécanismes de la logique du vivant et de la biologie moléculaire. Faut-il rappeler la valeur heuristique accordée à ce paradigme métaphorique dans l'étude des productions symboliques et des innovations religieuses, de Michel de Certeau à D. Hervieu-Léger, de Roger Bastide à nos propres travaux, sur fond de crise des grands récits de la modernité ? Le paradoxe de la transversalité de cette trouvaille est qu'elle ne relève en rien de la simplicité des modèles formels qui restent pour beaucoup la marque du structuralisme, mais qu'elle se nourrit au contraire des ambiguïtés de la métaphore et de ses doubles sens et se renouvelle dans un dialogue permanent entre la facture matérielle des objets bricolés, les modalités

pratiques du travail manuel d'assemblage, et les processus d'improvisation sous contraintes dont il s'agit de rendre compte. Bien plus, elle s'autorise ce renversement de sens anti-structuraliste qui laisserait entendre que des éléments épars et morcelés peuvent contribuer à la formation d'agencements inédits mettant ainsi en cause le primat de la structure. Comme le disait Bastide : « il y a de l'anti-Strauss dans Strauss ».

- 24 Si on a pu penser et soutenir, dans le champ de l'anthropologie ou de la sociologie des religions, qu'il fallait désormais en finir avec le bricolage, qui a décidément perdu en compréhension à force de gagner en extension, il est frappant d'observer que sa pertinence rebondit aujourd'hui dans d'autres domaines notamment dans la littérature et l'histoire de l'art. Mais le plus étonnant c'est la manière dont l'auteur lui-même, loin de renvoyer au grenier cette bricole périmée, reprend plus que jamais la métaphore pour l'appliquer à l'analyse de son propre travail intellectuel. Cette réflexivité du bricolage est le prolongement direct de celle qu'il reconnaît souvent entre le travail des mythes et les mythologiques qu'il a produit – il n'y a pas que les mythes qui se pensent entre eux – comme d'ailleurs entre la pensée scientifique et l'invention artistique. Comme toujours, c'est dans le déplacement de sens que les écarts signifiants du paradigme métaphorique s'enrichissent : l'opposition de l'ingénieur (fabriquant ses modèles formels) au bricoleur (faisant avec ses matériaux disponibles) laisse place à celle du peintre et de l'écrivain bricoleur. Le travail de l'art, particulièrement de la peinture de son ami Max Ernst et de ses collages, prend nettement la place du travail du mythe, mais on retrouve bien, dans le détail de la description de sa manière d'écrire, la tension qui existe entre les méthodes du collage procédant par rapprochements inattendus et contrastes incongrus et le lent travail de dialogue entre une matière objet marquée par ses usages et les agencements possibles d'une composition inédite. Ce travail dialogique entre les contraintes formelles de signification des matériaux et le jeu des libres improvisations a toujours été au cœur des préoccupations des études inspirées par le bricolage en train de se faire en religion.
- 25 Dans tout l'œuvre de Lévi-Strauss, la manière dont se fabrique le sens décide de la question du sujet (transcendantal et humain), de sa constitution ou de sa dissolution. Dans le regard éloigné qu'il porte sur son œuvre, il revient une fois de plus sur ce travail quotidien et laborieux de laboratoire de près de vingt ans d'expérimentation sur un corpus de fiches qui fut en fait son vrai terrain expérimental : « Comme les tableaux et les collages de Max Ernst, mon entreprise consacrée à la mythologie s'est élaborée au moyen de prélèvements opérés au dehors : en l'occurrence, les mythes eux-mêmes, découpés comme autant d'images dans des vieux livres où je les ai trouvés, puis laissés libres de se disposer au long des pages, *selon des arrangements que la manière dont ils se pensent en moi commande, bien plus que je ne les détermine consciemment et de propos délibéré* . » (*Le Regard éloigné* : 327-328, souligné par nous). Les ressources du bricolage s'apparentent on le voit au travail inconscient du rêve et reposent sur la manière dont les mythes se pensent entre eux ou se pensent « en moi », un effacement du sujet qui est la condition de trouvailles signifiantes et d'aménagements inédits. Dans la remarquable Préface rédigée par Vincent Debaene pour les éditions de la Pléiade, celui-ci nous rappelle cette leçon d'humilité dans le travail intellectuel : « Or le collage est le lieu exemplaire où s'étirole cette distinction entre l'esprit humain et les objets qu'il rencontre (plus qu'il ne s'en empare) : non une appropriation mais une expérience de désobjectivation. » (Préface, p. XXXVII).

Les archives et les churinga

- 26 Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss esquisse une comparaison une fois de plus audacieuse entre la sacralité des *churinga*, ces objets de bois ou de pierre, gravés ou non de signes symboliques, qui se transmettent de génération en génération entre individus et représentent le lien symbolique avec un ancêtre réincarné, et ce que peut être dans nos sociétés le culte paradoxal des archives. Pourquoi donc tenons-nous tant à nos archives ? Une fois reproduites (aujourd'hui numérisées), elles gardent toute leur valeur car cet attachement à ces choses sacrées continue à attester de notre lien généalogique avec un passé révolu et pour autant parfaitement présent dans sa matérialité : « Les archives sont l'être incarné de l'événementialité » (p. 320). Mais pour évoquer l'esprit qui préside à notre attachement aux Archives, on ne saurait s'en tenir à cette métaphore du lien avec une ancestralité toujours vivante. Toute métaphore est un foyer de significations et fonctionne à plusieurs sens, et on retiendra plutôt ici celle d'un mode de composition kaléidoscopique que Edmund Leach se plaisait à retrouver dans la construction de *La Pensée sauvage*. En nous rappelant son attachement à une présentation des Archives du Bulletin bibliographique, non soumise à la pensée classificatoire, thématique ou géographique, mais à une simple liste alphabétique, et aléatoire sur le plan du sens, nos ancêtres misaient à leur façon sur les promesses du « hasard objectif » inspiré du collage surréaliste qui facilite les rapprochements abrupts, les rencontres imprévues, les chemins de traverse et pourquoi pas sur les « courts-circuits » de la pensée qui modifient nos horizons de sens.

BIBLIOGRAPHIE

LÉVI-STRAUSS Claude, 2008, *Œuvres*, Gallimard-NRF, La Pléiade. Édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff, préface de V. Debaene. Cf. les textes cités ici : *Tristes tropiques* (T.T.), *Le totémisme aujourd'hui* (T.A.), *La Pensée sauvage* (P.S.), *Regarder, écouter, lire* (R.E.L.).

–, 1936, « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo », *Journal de la Société des Américanistes*, 28, p. 269-304.

–, 1949, « L'efficacité symbolique », in Lévi-Strauss C. (éd.), *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, Chap. X, [publié d'abord sous ce titre dans *Revue de l'Histoire des religions*, 135-1].

–, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

–, 1952, « Le syncrétisme religieux d'un village mogh du Territoire de Chittagong », *Revue de l'Histoire des religions*, 141-2, 202-237.

–, 1955, « Les vivants et les morts », in Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, chap. XXIII, Paris, Plon, [reprise d'un cours de l'EPHE sur « La visite des âmes », 1950].

–, 1958, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon.

–, 1958, « Le sorcier et sa magie », in Lévi-Strauss C. (éd.), *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon ; chap. IX, [publié d’abord sous ce titre dans *Les Temps modernes*, 41, 1949].

–, 1971, *L’Homme Nu*, Paris, Plon.

MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

–, 1968, *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.

TAROT Camille, 2008, *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte.

NOTES

1. Les références suivantes de *Tristes tropiques* (T.T.), de *Totémisme aujourd’hui* (T.A.), de *La Pensée sauvage* (P.S.) et de *Regarder, écouter, lire* (R.E.L.) sont paginées dans l’édition de la Pléiade : voir la bibliographie.
2. Lévi-Strauss, C. : « Contribution à l’étude de l’organisation sociale des Indiens Bororo », *Journal de la Société des Américanistes*, 28, 1936, p. 285, note.
3. « Ce sans gêne vis-à-vis du surnaturel m’étonnait d’autant plus que mon seul contact avec la religion remonte à une enfance déjà incroyante, alors que j’habitais pendant la Première Guerre mondiale, chez mon grand-père qui était rabbin de Versailles. La maison, adjacente à la synagogue, lui était reliée par un long corridor intérieur où l’on ne se risquait pas sans angoisse, et qui formait à lui seul une frontière impassable entre le monde profane et celui auquel manquait précisément cette chaleur humaine qui eût été une condition préalable à sa perception comme sacrée » (T.T. : 222).
4. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 119.

AUTEUR

ANDRÉ MARY

CNRS – CEIFR, andre-mary@wanadoo.fr