



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

17 | 2014
Relire Marcel Mauss

« La filiation est directe » – L'influence de Marcel Mauss sur l'œuvre de Claude Lévi-Strauss

Stephan Moebius et Frithjof Nungesser

Traducteur : Isabelle Kalinowski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4836>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Stephan Moebius et Frithjof Nungesser, « « La filiation est directe » – L'influence de Marcel Mauss sur l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », *Trivium* [En ligne], 17 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2014, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4836>

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

« La filiation est directe » – L'influence de Marcel Mauss sur l'œuvre de Claude Lévi-Strauss

Stephan Moebius et Frithjof Nungesser

Traduction : Isabelle Kalinowski

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions M. Stephan Moebius, M. Frithjof Nungesser ainsi que la rédaction de l'*European Journal of Sociology* de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

Wir danken Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und der Redaktion des *European Journal of Sociology* für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren.

NOTE DE L'AUTEUR

Les auteurs remercient chaleureusement, pour leurs indications et leurs remarques constructives, Marcel Hénaff, Hans Joas, Michael Kauppert, Axel Paul, les membres du groupe de recherche « Théorie et histoire de la sociologie » de l'Institut de sociologie de l'Université Karl-Franz de Graz, ainsi que les collaborateurs et collègues du Max-Weber-Kolleg.

Für hilfreiche Hinweise und Anmerkungen danken die Autoren herzlich Marcel Hénaff, Hans Joas, Michael Kauppert, Axel Paul, den Mitgliedern des Forschungsschwerpunktes »Theorie und Geschichte der Soziologie« am Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz sowie den Fellows und den KollegiatInnen des Max-Weber-Kollegs.

Un structuraliste né ?

- 1 Dans une interview de 1992, Philippe Descola observait que l'évolution de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss ne pouvait en aucun cas être rapportée à la seule influence de la linguistique structuraliste et que ses expériences ethnographiques au Brésil avaient joué un rôle déterminant :

« I'm absolutely convinced that structuralism is not only part of the intellectual insights of Lévi-Strauss. It is also part of his experience as an ethnographer in Brazil among the Bororo and the Nambikwara. Many of his ideas do not stem only from the works of Trubetskoy or Jakobson but from the intellectual endeavour of understanding this sort of society¹. »

- 2 Selon Descola, ce sont les propriétés spécifiques des sociétés amazoniennes qui auraient d'une certaine manière induit une approche structuraliste².
- 3 Le portrait que Lévi-Strauss traçait de lui-même était quant à lui construit sur l'image d'un structuraliste né : à deux ans déjà, sans le savoir, il pensait en structuraliste³. Selon cette auto-interprétation, la « révélation » apportée par le linguiste structuraliste Roman Jakobson n'avait fait que rendre explicite et conscient un structuralisme auparavant inconscient et « naïf⁴ ».
- 4 Aucune de ces deux versions n'est véritablement convaincante. Descola sous-estime l'impact de la théorie sur l'expérience (ethnographique) en prétendant que l'objet de recherche parle de lui-même ; Lévi-Strauss projette sur ses débuts le résultat de son évolution intellectuelle. Au demeurant, les deux interprétations s'accordent en ce qu'elles confortent et défendent l'image convenue de Lévi-Strauss : celle d'un chercheur solitaire et génial qui, à l'écart de toutes les influences sociales et de l'histoire des idées, découvre tout seul l'anthropologie structurale en ne se fiant qu'à son « intelligence néolithique⁵ » dans la confrontation avec l'objet nu⁶. Cette image souvent reprise sans être interrogée, que le succès considérable de *Tristes tropiques* (1955) a notamment contribué à diffuser, occulte pour une large part les influences scientifiques et le contexte institutionnel de ses expéditions ethnographiques et de ses premiers écrits :

*« [D]espite his attempt to project an image as an alienated outsider, there is ample evidence that Lévi-Strauss himself was already taking part in a corporate existence by the 1930s and 1940s and that he went to rather great lengths in *Tristes Tropiques* to hide this fact. [...] He also chose to minimize his own involvement with other professional anthropologists and often created the false impression that he was working completely on his own. There is only a single rather vague reference to the institutional sources of financial support for his expedition, and, in contrast to the descriptions of his professors at the Sorbonne, there is no real discussion about his contacts to Marcel Mauss, Lévy-Bruhl, and other prominent French anthropologists of the period⁷. »*

- 5 Pour comprendre comment Lévi-Strauss est passé de l'ethnographie à l'anthropologie structurale sans se laisser « mystifier » par les interprétations dont il vient d'être question, il faut prendre en compte le contexte intellectuel et le contexte d'histoire des idées qu'il a connu à ses débuts. Il faut se demander quels étaient les concepts-clé à partir desquels il a abordé son terrain au milieu des années 1930, et comment une théorie structuraliste a finalement pu voir le jour, à partir du milieu des années 1940, dans la confrontation avec le matériau amazonien⁸.
- 6 Le présent article reprend une thèse souvent énoncée dans les travaux consacrés à Lévi-Strauss mais qui n'a jamais été démontrée en détail, à savoir que l'œuvre du sociologue et ethnologue Marcel Mauss a exercé une influence importante sur la formation de la pensée

de Lévi-Strauss⁹. A l'encontre de la tendance fréquemment observée chez les commentateurs à relever avant tout l'influence de Mauss (le plus souvent limitée à l'*Essai sur le don* de 1925¹⁰) dans l'œuvre majeure de Lévi-Strauss à ses débuts, *Les structures élémentaires de la parenté*¹¹, nous montrerons dans ce qui va suivre que la pensée de Mauss a marqué d'emblée et de part en part l'œuvre de Lévi-Strauss¹².

- 7 La présente étude sera centrée sur la « phase de formation » qui s'étend de la première publication ethnographique de Lévi-Strauss en 1936¹³ à 1964, date à laquelle l'élaboration du cadre théorique de l'anthropologie structurale est pour l'essentiel achevée et où, avec la publication du premier volume des *Mythologiques*, l'analyse des mythes devient l'objet de recherche presque exclusif de Lévi-Strauss¹⁴. Conformément à ce découpage chronologique, nous nous attacherons, dans ce qui va suivre, à démontrer que Lévi-Strauss s'est approprié de façon approfondie la pensée de Mauss non seulement dans ses travaux sur l'ethnologie de la parenté, mais aussi dans ses recherches sur les systèmes « primitifs » de classification et les caractéristiques de la « pensée sauvage » en général. Il s'agira de démontrer d'une part que Mauss a exercé une influence qui ne doit pas être sous-estimée sur les travaux ethnographiques de Lévi-Strauss des années 1930 et du début des années 1940, souvent un peu dédaignés, et, d'autre part, que des composantes argumentatives majeures de textes ultérieurs étaient déjà à l'œuvre dans les travaux ethnographiques¹⁵.
- 8 Par delà l'histoire des sciences au sens strict, cette étude peut présenter un intérêt pour l'histoire et la sociologie des sciences à un niveau plus général. D'abord, la thématique choisie permet de montrer de façon exemplaire comment un auteur (Lévi-Strauss en l'occurrence) s'emploie à fixer une certaine image de lui-même et à influencer de manière durable la perception de son œuvre (avec un succès remarquable dans le cas qui nous occupe). Cette entreprise d'auto-définition va de pair avec des pratiques d'exclusion et de limitation discursive permettant de dissimuler ou de réinterpréter dans une direction particulière les liens avec certaines disciplines, courants ou auteurs de référence¹⁶. La mise au jour de ces pratiques de présentation (qui ne sont pas nécessairement mises en œuvre de façon consciente) permet de mieux comprendre des mécanismes importants de l'évolution et de la réception scientifiques. En second lieu, le choix d'un tel objet d'étude permet de montrer que l'appropriation spécifique d'une œuvre particulière (en l'occurrence, celle de Mauss par Lévi-Strauss) infléchit la réception ultérieure de celle-ci. On peut ainsi repérer les contraintes qui pèsent sur l'orientation de l'histoire de la réception, en observant que celle-ci se focalise sur certains domaines thématiques, certains concepts-clé et certaines questions fondamentales, tandis que d'autres sont durablement laissés de côté. Au final, l'analyse détaillée d'un tel processus d'appropriation, d'auto-définition et d'orientation de la réception peut également, le cas échéant, ouvrir la voie à une réintroduction dans le discours scientifique de potentialités de connaissance écartées et refoulées¹⁷.
- 9 L'importance considérable de l'œuvre de Mauss pour Lévi-Strauss va être démontrée dans les pages qui suivent ; cependant, il ne faudrait pas en conclure, de façon générale, que les travaux de ce dernier n'ont été que la poursuite naturelle ou obligée ou le prolongement direct de la pensée de Mauss. Nous montrerons dans la section finale de cet article que l'anthropologie structurale n'est qu'une interprétation spécifique et partielle de celle-ci, à laquelle on peut opposer d'autres possibilités de lecture. Comme les autres modes de réception (concurrents) de la pensée de Mauss, Lévi-Strauss se livre à une

« pratique d'appropriation » spécifique en faisant de Mauss un anthropologue structuraliste avant la lettre¹⁸.

Ethnologie de la parenté

- 10 Treize ans avant la publication des *Structures élémentaires de la parenté* (1949), Lévi-Strauss confie à Mauss l'importance qu'ont eue pour ses premières recherches de terrain les recherches de ce dernier sur le don et l'échange dans les sociétés archaïques. Dans une lettre du 14 mars 1936¹⁹, il rapporte non seulement que les conseils de Mauss l'ont inspiré dans ses recherches chez les Caduveo mais aussi qu'il a retrouvé chez les Bororo les prestations réciproques et obligatoires de clan à clan que Mauss avait évoquées dans ses travaux²⁰. Celui-ci, on le sait, avait étudié ces phénomènes dans son ouvrage le plus lu, l'*Essai sur le don* (1925), en se fondant sur les pratiques de don en usage dans des cultures étrangères comme en Mélanésie ou chez les Indiens de la Côte Nord-Ouest, ou encore sur le droit des personnes et le droit fiscal des Romains, la théorie du don des Hindous et les pratiques de gage des Germains.
- 11 C'est un fait qu'une part importante des premières études ethnographiques de Lévi-Strauss est parcourue de réflexions sur la théorie du don. Il distingue trois formes de réciprocité, illustrées en particulier dans ses études sur les Nambikwara, qui constituent l'objet central de sa deuxième expédition ethnographique, plus longue que la première, mais aussi de son œuvre ethnographique en général²¹.
- 12 A côté de l'échange entre individus ou entre un groupe et son chef, Lévi-Strauss découvre chez les Nambikwara une troisième forme : l'échange entre collectivités²². Cette forme n'est pas seulement la plus décisive pour la pensée ultérieure de Lévi-Strauss ; elle est aussi au centre de l'essai de Mauss²³. L'accent est d'abord mis sur le don comme acte fondateur de paix, autrement dit comme outil de « politique extérieure » des sociétés sans écriture²⁴. Dans son article « Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud²⁵ », Lévi-Strauss décrit à partir d'un « conflit » entre deux groupes Nambikwara la relation de dépendance mutuelle entre guerre et échange que Mauss avait analysée de façon saisissante : « Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion²⁶. » La guerre et l'échange sont inséparablement liés, ils sont les deux faces d'une même médaille²⁷.
- 13 L'échange est le mécanisme central qui régit la « politique étrangère » des sociétés sans écriture. Sa réussite ou son échec décident de la direction de la « chaîne institutionnelle » de diplomatie indigène qu'empruntent les collectifs. Cette « chaîne » est la traduction du continuum qui va de la guerre à l'union des partis²⁸. Lévi-Strauss eut l'occasion d'observer lui-même l'autre bout de la chaîne en assistant à la fusion de deux groupes Nambikwara²⁹. Avec la fusion, on passe de l'échange entre deux collectivités étrangères à l'échange interne entre clans ou classes matrimoniales. En reconnaissant les hommes de l'autre horde comme leurs cousins croisés, les deux groupes Nambikwara en viennent à « placer tous les enfants d'une bande dans la situation d'« époux potentiels » des enfants de l'autre bande et réciproquement³⁰ ». La « politique étrangère » mène ici directement à l'ethnologie de la parenté, et le mariage se révèle être une forme d'échange³¹. Lévi-Strauss interprète « la signification et l'essence du mariage des cousines croisées³² » chez les Nambikwara à partir de la théorie du don et celle-ci lui permet également de reconnaître dans l'organisation dualiste des Bororo une des options majeures d'organisation de la parenté : « Ce caractère fondamental du mariage considéré comme une forme d'échange

apparaît de façon particulièrement claire dans le cas des organisations dualistes », écrit-il en 1949³³.

- 14 Dans ses études ethnographiques marquées par les thèses de Mauss sur le don, Lévi-Strauss relève, de façon générale, le lien fondamental entre réciprocité, pacification, cohésion sociale et parenté, et, plus spécifiquement, l'importance capitale de l'organisation duale³⁴ et du mariage des cousins croisés³⁵ pour la résolution des problèmes de parenté³⁶. Mais il y a plus. On trouve déjà chez Mauss l'idée de la « chaîne institutionnelle » dans son ensemble. La longue citation qui suit en témoigne :

« D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. Nous avons proposé d'appeler tout ceci le système des prestations totales. Le type le plus pur de ces institutions nous paraît être représenté par l'alliance des deux phratries dans les tribus australiennes ou nord-américaines en général, où les rites, les mariages, la succession aux biens, les liens de droit et d'intérêt, rangs militaires et sacerdotaux, tout est complémentaire et suppose la collaboration des deux moitiés de la tribu³⁷. »

- 15 Tous les aspects de l'argumentation de Lévi-Strauss sont déjà préfigurés ici – depuis la conclusion de la paix entre deux groupes jusqu'à l'interprétation des formes de société duales comme formes essentielles d'organisation réciproque. Il est d'autant plus étonnant que Lévi-Strauss ne fasse guère état dans ses écrits ethnographiques de l'importance de Marcel Mauss. Mentionnons ici trois exemples particulièrement frappants. Bien que Lévi-Strauss ait désigné dans la lettre de 1936 évoquée plus haut les travaux de Mauss comme une source d'inspiration majeure de ses recherches sur les Bororo³⁸, le nom de Mauss n'est pas mentionné dans l'étude où il en rendit compte la même année, « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo » – son premier travail ethnographique³⁹. Mauss n'est pas davantage cité dans les écrits sur la « politique extérieure » des sociétés sans écriture⁴⁰, où les références sont manifestes⁴¹. De façon significative, on cherche encore en vain une allusion à Mauss dans le chapitre « Hommes, femmes, chefs » de *Tristes tropiques*⁴² : Axel T. Paul⁴³ note pourtant que ce texte accrédite l'affirmation de Lévi-Strauss selon laquelle il était « à l'heure actuelle plus fidèle que tout autre à la tradition durkheimienne⁴⁴ ». On relève pourtant une référence à Mauss (même si elle est très générale) dans l'article de Lévi-Strauss « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe », dont le chapitre « Hommes, femmes, chefs » est presque la traduction mot pour mot⁴⁵. Ces observations vont dans le sens de la thèse de David Pace évoquée plus haut, selon laquelle Lévi-Strauss cherchait à promouvoir une certaine image de lui-même⁴⁶. Alors que, dans les articles ethnographiques déjà mentionnés, la thèse complémentaire et le texte de *Tristes Tropiques* qui en était pour une part issu, la référence à Mauss demeurait presque toujours implicite, celui-ci est de plus en plus cité dans les travaux de Lévi-Strauss à partir du milieu des années 1940. Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, *l'Essai sur le don*

occupe ainsi une place centrale. La présence affichée de cette référence semble au premier abord contredire la thèse de la réécriture par Lévi-Strauss de sa propre image, du moins en ce qui concerne Mauss. Il importe donc d'analyser non seulement l'influence de ce dernier sur les premiers travaux ethnographiques, mais aussi les références ultérieures à son œuvre et leurs implications pour l'ethnologie du don et de la parenté.

- 16 L'intérêt de Lévi-Strauss pour l'*Essai sur le don* ne recoupe pas entièrement la perspective choisie par Mauss. Tandis que ce dernier cherchait à établir une « généalogie » ou une « théorie générale de l'obligation⁴⁷ », Lévi-Strauss lit surtout l'*Essai sur le don* comme une analyse théorique des échanges symétriques et comme la principale étude sociologique et ethnologique sur le principe élémentaire de réciprocité. Selon lui, la validité universelle de ce principe de réciprocité n'est jamais aussi patente et manifeste que dans les règles qui régissent les échanges matrimoniaux, en l'occurrence l'interdit de l'inceste et l'impératif d'exogamie. Lévi-Strauss n'analyse pas ici la « parenté » – comme il était le plus souvent d'usage avant lui – comme dérivée de lignées de descendance verticales, mais comme fondée sur des relations structurelles horizontales⁴⁸. Sur la suggestion de Roman Jakobson, il complète les cours qu'il avait donnés sur le thème de la parenté entre 1943 et 1947 pour publier *Les Structures élémentaires de la parenté* – un titre qui rappelle, et ce n'est pas un hasard, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim et revendique directement l'héritage de l'école durkheimienne. Dans le même temps, cependant, la parenté « refoule » la religion comme mécanisme central d'intégration sociale – nous reviendrons plus loin sur ce déplacement théorique lourd de conséquences⁴⁹.
- 17 Lévi-Strauss décrit ainsi le lien étroit entre sa conception de l'interdit de l'inceste et le théorème du don énoncé par Mauss :
- « 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 ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence. Et c'est bien cet aspect, trop souvent méconnu, qui permet de comprendre son caractère⁵⁰. »
- 18 Pour Lévi-Strauss, par suite, « le contenu de la prohibition n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition ; celle-ci n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, un échange⁵¹ ». Il conçoit ainsi le don comme un échange (ou réduit le don à un échange), et voit dans ce dernier un « complexe culturel fondamental », que l'on retrouve aussi bien, par exemple, dans l'échange des cadeaux de Noël des sociétés occidentales, qui évoque le potlatch⁵², que dans l'échange des femmes pratiqué dans les sociétés indigènes. Pour lui, la relation qu'on peut établir entre le mariage et le théorème du don selon Mauss n'est pas fortuite⁵³. On disait encore peu de temps auparavant qu'un père donnait sa fille en mariage. La notion de « gift » dans les langues germaniques renvoyait toujours à l'idée de cadeau et de mariage – qu'on songe à la « dot » (Mitgift en allemand)⁵⁴.
- 19 Comme pour Mauss, le don est pour Lévi-Strauss un « phénomène social total », qui maintient en vie la société dans son ensemble et dans sa totalité, qui exerce ses effets à un niveau suprahistorique et traverse tous les domaines de la vie sociale (juridique, religieux, économique, esthétique, etc.). Selon Lévi-Strauss (et, après lui, d'autres tenants de l'anthropologie structurale), Mauss avait bien vu ce point, mais il s'était arrêté avant de franchir le pas décisif et d'appréhender le tout comme une structure intersubjective. Lévi-Strauss conçoit l'échange comme un « échange total » qui ne concerne

« pas seulement des produits manufacturés, des produits naturels, des denrées alimentaires, mais aussi la catégorie de biens précieux qui, pour beaucoup de raisons, est la plus recherchée : les femmes. C'est précisément le point où Lévi-Strauss dépasse Mauss et ouvre un champ nouveau pour la théorie anthropologique. C'est lui qui a établi que l'échange et le principe de réciprocité induit par ce dernier étaient à l'œuvre dans les différents types de mariage⁵⁵ ».

- 20 En résumé, l'objectif fondamental (quoiqu'inconscient) des dons échangés entre les groupes, au nombre desquels il faut compter les femmes, le bien le plus précieux, est de nouer et de renouveler des liens sociaux. Selon l'interprétation de Marcel Hénaff, Mauss a relevé à juste titre que

« les mariages entre partenaires de dons réciproques constituaient un des éléments les plus importants de leurs échanges. En fait, il s'agissait d'un élément fondateur. Restait à en faire la démonstration précise. C'est celle-là que produit Claude Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. Cet ouvrage peut être considéré comme la suite la plus riche et la plus ambitieuse qui ait été donnée à l'*Essai sur le don* (il est surprenant que si peu de commentateurs l'aient remarqué)⁵⁶ ».

- 21 Cette interprétation est encore accréditée par le fait que Lévi-Strauss considérait lui-même l'*Essai sur le don* comme le point de départ et la source d'inspiration de ses propres recherches, ainsi qu'il l'écrivit à Mauss dans une lettre (inédite à ce jour) du 2 octobre 1944. Elle s'applique également au lien étroit entre anthropologie structurale et linguistique : Mauss lui-même était tout à fait conscient de l'importance de ce rapprochement, notait Lévi-Strauss, lorsque, dans sa conférence de 1924 sur les relations entre sociologie et psychologie, il caractérisait le social comme un « monde de significations symboliques⁵⁷ ». Mauss avait recours, dans l'*Essai*, à une « technique opératoire » « très voisine de celle » que « Troubetzkoy et Jakobson mettaient au point, à la même époque où Mauss écrivait l'*Essai*, et qui devait leur permettre de fonder la linguistique structurale. [...] Comme la phonologie pour la linguistique, l'*Essai sur le don* inaugure donc une ère nouvelle pour les sciences sociales⁵⁸ ».

- 22 En évoquant cette « ère nouvelle », Lévi-Strauss faisait référence à ses propres recherches et aux débuts de « l'anthropologie structurale ». L'impulsion fondamentale de son appropriation de Mauss ne résidait pas ailleurs. En témoigne de façon particulièrement éloquente l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », aussi fameuse que controversée, qui ouvre le recueil de textes de Mauss *Sociologie et anthropologie* publié en 1950 et que Marcel Hénaff⁵⁹ a désignée à juste titre comme le « manifeste du structuralisme ». Lévi-Strauss y présente Mauss comme un précurseur du structuralisme en sciences sociales⁶⁰. Il cherche à montrer que Mauss avait initié une découverte qu'il n'avait pu entièrement mener à son terme. Il avait bien vu que le « fait social total » que constituait l'échange de dons se trouvait apparemment à la croisée de domaines culturels très hétérogènes. Mais au lieu de comprendre que tous ces domaines culturels ainsi que l'échange même de dons se fondaient sur une structure spirituelle transcendante et universelle et, par suite, sur une loi d'échange beaucoup plus générale⁶¹, Mauss en était resté, pour expliquer ces phénomènes, au niveau des individus et des actions. Au lieu de saisir cette structure comme une totalité inconsciente, il avait voulu expliquer la totalité par des actions partielles – et en était donc resté au « niveau d'une 'phénoménologie' de l'échange de dons⁶² » – ; par suite, selon Lévi-Strauss⁶³, il n'était pas parvenu, en fin de compte, à franchir le pas décisif. En dépit de son intuition géniale, il s'était laissé « mystifier » par les rationalisations superficielles des indigènes, au lieu de parvenir au niveau universel de l'inconscient structural⁶⁴. En outre, s'il avait bien saisi le rôle important du symbolique⁶⁵, il avait fait fausse route en cherchant à « élaborer une théorie

sociologique du symbolisme alors qu'il [fallait] évidemment chercher une origine symbolique de la société⁶⁶ ». Dans le récit de Lévi-Strauss, Mauss devient ainsi un « proto-structuraliste⁶⁷ », qui accomplit un pas important, mais « inabouti », dont la position « réelle » et l'importance ne sont pas encore totalement définis ; en un mot, Mauss était un penseur à qui la grâce de la « révélation » structuraliste avait manqué.

Systèmes de classification

- 23 Le déplacement de l'intérêt majeur de Lévi-Strauss de l'ethnologie de la parenté à la théorie des classifications, qui conduisit en 1962 à deux publications « jumelles », *Le totémisme aujourd'hui* et *La pensée sauvage*, n'intervint pas de manière fortuite. Sa critique du totémisme en témoigne : nécessairement associé à une forme essentielle d'exogamie et à des pratiques de classification, celui-ci fait partie des champs de recherche majeurs de l'anthropologie structurale. Dès lors qu'une société est organisée autour d'un nombre constant de groupes exogames – lorsque, en d'autres termes, l'augmentation ou la réduction de la population ne dépend pas d'un changement du nombre de familles mais d'un changement du nombre de membres de chaque groupe (clans, classes matrimoniales, etc.) – il en résulte la nécessité d'une « règle de filiation non équivoque » et d'une « marque différentielle, transmise par filiation, et qui remplace la connaissance des liens réels⁶⁸ ». En d'autres termes, lorsque la parenté est organisée autour de groupes exogames, la structure de parenté « réelle » fait place à une structure de parenté « sociale » qui ne s'accorde pas avec la précédente et exige par suite son propre système de dénotation. C'est ici que l'on se heurte à l'énigme fondamentale du totémisme. « La question se pose de savoir pourquoi les règnes animal et végétal offrent une nomenclature privilégiée pour dénoter le système sociologique, et quels rapports existent logiquement entre le système dénotatif et le système dénoté⁶⁹. » Pourquoi les tribus australiennes de la rivière Darling divisent-elles leurs sociétés en Faucons et en Corneilles, les Haida de Colombie britannique en Corbeaux et en Aigles et beaucoup de tribus du sud de l'Australie en Wombats et Kangourous⁷⁰ ? Pourquoi les noms d'animaux sont-ils si fréquents ? Et pourquoi certaines combinaisons particulières de noms d'animaux ? Malgré sa critique fondamentale du totémisme, Lévi-Strauss considère que ces questions sont parfaitement pertinentes. Il n'y a pas lieu de rejeter les désignations totémistes comme arbitraires – ainsi que Lévi-Strauss reproche à Boas et Durkheim de le faire⁷¹ – ni de les regarder comme quasiment nécessaires – comme on le fait souvent de façon implicite – au motif que les éponymes animaux ou végétaux seraient toujours une expression de la croyance dans une parenté avec les totems⁷². La « liquidation du problème totémique⁷³ » n'implique donc pas que l'on renonce à une étude systématique de ces formes de classification « primitive » ni que l'on jette « le bébé avec l'eau du bain⁷⁴ ». Comme pour les règles de mariage, il faut au contraire reprendre d'un point de vue plus général la recherche de la logique des classifications « sauvages », afin de repérer par delà la multiplicité trompeuse et l'apparence d'absurdité une structure unifiée⁷⁵. Le problème du totémisme soulève ainsi conjointement, du point de vue aussi bien du contenu que de la méthode, des questions qui touchent à l'ethnologie de la parenté et aux classifications, et celles-ci mettent en jeu les spécificités de la « pensée sauvage » dont Lévi-Strauss entendait révéler la logique et faire ressortir la dignité et l'égalité.
- 24 Dans *Myth and Meaning*⁷⁶, Lévi-Strauss observe qu'il avait surtout écrit *La Pensée sauvage* et *Le Totémisme aujourd'hui* pour réfuter deux visions répandues de la pensée « primitive ».

D'abord, la vision utilitariste et fonctionnaliste selon laquelle la pensée des « sauvages » était entièrement déterminée par des besoins fondamentaux qu'ils ne pouvaient satisfaire qu'au prix d'une lutte constante et qui, par suite, les occupaient entièrement. Cette théorie est notamment avancée par Bronislaw Malinowski et par Alfred Reginald Radcliffe-Brown à ses débuts. En second lieu, la thèse de Lévy-Bruhl, qui avait rencontré un large écho, selon laquelle la pensée des peuples sans écriture était dominée par « l'affectivité » et ne pouvait donc être désignée comme une pensée intellectuelle, étant donné qu'elle n'était pas en mesure d'opérer nettement des différenciations et était dépourvue de capacité d'abstraction. Pour Lévi-Strauss, ces interprétations étaient profondément fausses. Il entendait bien plutôt montrer que la « pensée sauvage » présentait fondamentalement des traits non utilitaristes et intellectuels.

- 25 Comme dans le domaine de l'anthropologie de la parenté, la position de Lévi-Strauss au sein de ce débat était déjà préfigurée dans ses réflexions ethnographiques des années 1930 – en particulier celles sur les Bororo. Pour cette part essentielle de l'œuvre, on peut montrer là encore qu'il est impossible de comprendre les résultats ethnographiques de Lévi-Strauss mais aussi son évolution théorique ultérieure sans prendre en compte les travaux de l'école durkheimienne – notamment, en l'espèce, ceux qui concernaient la morphologie sociale et la théorie des classifications. En formulant cette thèse, nous n'entendons cependant pas, répétons-le, que Lévi-Strauss ait directement repris les positions des durkheimiens. Son anthropologie structurale de la connaissance présente bien plutôt des changements nettement perceptibles par rapport à la sociologie de la connaissance de l'école durkheimienne ; l'appropriation de celle-ci, chez Lévi-Strauss, se joue dans le déplacement et la différence, tout en étant constitutive et en demeurant visible. Tandis qu'il s'oppose aux théories utilitaristes et fonctionnalistes ou encore affectives de la « pensée sauvage », Lévi-Strauss entretient un « rapport de parenté » direct avec la sociologie de la connaissance de l'école durkheimienne.
- 26 L'exemple des premières recherches sur les Bororo en témoigne éloquemment. Le village bororo de Kejara, notait Lévi-Strauss, était semblable « à une roue de charrette dont les maisons familiales dessinaient le cercle, les sentiers, les rayons et au centre duquel la maison des hommes figurerait le moyeu⁷⁷ ». Il était partagé en deux moitiés matrilineaires exogames, non seulement du point de vue de la parenté, mais aussi spatialement. Au sein de ces deux moitiés, les clans occupaient des segments circulaires plus petits divisés à leur tour en trois classes. Les célibataires vivaient (du fait de la matrilocalité) dans la grande maison des hommes située au centre du village. En un mot, « la structure morphologique du village traduit immédiatement l'organisation sociale⁷⁸ ». Pour les Bororo, cette structure est d'une importance beaucoup plus décisive encore dans la mesure où elle est le « fondement de leur savoir » ; si elle était détruite, ils perdraient « rapidement le sens des traditions, comme si leurs systèmes social et religieux [...] étaient trop compliqués pour se passer du schéma rendu patent par le plan du village et dont leurs gestes quotidiens rafraîchissent perpétuellement les contours⁷⁹ ».
- 27 Ces quelques lignes suffisent à montrer le rôle crucial que les travaux de sociologie de la connaissance et de morphologie sociale de l'école durkheimienne ont joué dans la genèse de ces études ethnographiques. En ce qui concerne les imbrications entre structure sociale, morphologie et structuration du savoir (depuis les obligations quotidiennes jusqu'à la cosmologie), les études de Lévi-Strauss sur les Bororo peuvent être considérées comme une application par excellence de ce Durkheim et Mauss avaient décrit dans leur « célèbre essai⁸⁰ » *Sur quelques formes primitives de classification* (1903). En effet, même s'il

n'affiche pas des ambitions aussi radicales du point de vue de l'épistémologie et de la théorie de l'évolution, Lévi-Strauss s'emploie à mettre sur pied à propos des Bororo la même démonstration que Durkheim et Mauss au sujet des aborigènes d'Australie ou des Indiens zuñi : la « classification des choses » reproduit la « classification des hommes⁸¹ ». Ses analyses des effets de la morphologie sociale duale sur la partition du jour en deux⁸², une phase nocturne d'investissement religieux intensif et une phase diurne séculière⁸³, mais aussi des « expressions concrètes⁸⁴ » que cette structure sociale revêt dans la culture matérielle (armes, parures, etc.), dans les techniques, la division du travail en fonction des sexes ou le « minutieux système de corvées⁸⁵ », rappellent les observations de Mauss dans l'« Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos⁸⁶ ».

- 28 Chez les Bororo aussi, « l'idée du camp fusionne avec l'idée du monde⁸⁷ ». Chez eux aussi, le camp est « le centre de l'univers et tout l'univers y est en raccourci⁸⁸ ». Ce que Lévi-Strauss décrit à propos des Bororo relève de l'une des « classifications totales » sur lesquelles se sont penchés Durkheim et Mauss⁸⁹. A chaque fois, il s'agit pour les auteurs, comme Lévi-Strauss le formulera plus tard, de repérer des ressemblances ou des correspondances entre des systèmes de différences, autrement dit des homologies⁹⁰. L'appropriation des écrits de Durkheim et Mauss est déjà perceptible dans le choix de Lévi-Strauss de s'opposer à Malinowski et Lévy-Bruhl. Il n'est pas étonnant, dès lors, que, dans sa critique de ces deux auteurs, il s'appuie sur Durkheim et surtout sur Mauss sur des points décisifs.
- 29 Pour Lévi-Strauss, Malinowski est le représentant d'une position qui veut réduire la « pensée sauvage » à une pensée utilitaire. De façon tout à fait générale, celui-ci conçoit la culture comme un « moyen en vue d'une fin » qui « permet à l'homme de vivre et de maintenir un certain standard de sécurité, de confort et de bien-être ». Sa compréhension de la culture est donc « instrumentale ou fonctionnelle⁹¹ ». Etant donné que la vie des « primitifs » se réduit à une lutte permanente pour la satisfaction de leurs besoins fondamentaux, leur perception du monde en est affectée : « *The road from the wilderness to the savage's belly and consequently to his mind is very short, and for him the world is an indiscriminate background against which there stands out the useful, primarily the edible, species of animals or plants*⁹². » Cette observation générale peut notamment être appliquée à une explication du totémisme : « *Since it is the desire to control the species, dangerous, useful, or edible, this desire must lead to a belief in special power over the species, affinity with it, a common essence between man and beast or plant*⁹³. » Les totems deviennent des totems parce qu'ils possèdent une grande importance pour l'existence physique – en tant que menaces ou source de nourriture. Et ce qui vaut pour les totems vaut pour la pensée dans son ensemble : on classe ce qui est utile.
- 30 Lévi-Strauss s'oppose à cette approche des systèmes de classification « primitifs » en présentant la « pensée sauvage » comme une « science du concret⁹⁴ ». A longueur de page, dans *La Pensée sauvage*, il présente des exemples illustrant la richesse de ces catégories et le caractère détaillé de cette science – notamment lorsqu'elle porte sur des choses totalement « inutiles » : « On objectera qu'une telle science ne peut guère être efficace sur le plan pratique. Mais précisément, son premier objet n'est pas d'être pratique. Elle répond à des exigences intellectuelles, avant, ou au lieu, de satisfaire à des besoins⁹⁵. » Cette idée, Durkheim et Mauss l'avaient déjà formulée en des termes très semblables : « De plus, ces systèmes, tout comme ceux de la science, ont un but tout spéculatif. Ils ont pour objet, non de faciliter l'action, mais de faire comprendre, de rendre intelligibles les relations qui existent entre les êtres⁹⁶ ». Mauss avait également déjà critiqué la tendance à

projeter rétrospectivement le modèle d'un commerce régi par le seul intérêt sur les cultures sans écriture⁹⁷.

- 31 L'interprétation « affective » de la « pensée sauvage » – la deuxième position rejetée par Lévi-Strauss dans ses écrits – est quant à elle représentée par les travaux de Lucien Lévy-Bruhl. Celui-ci entend montrer que les populations sans écriture manifestent « une aversion décidée pour le raisonnement, pour ce que les logiciens appellent les opérations discursives de la pensée⁹⁸ », sont « peu sensibles à la contradiction⁹⁹ » et détachent rarement leur esprit de la perception sensible. Pourtant, Lévy-Bruhl ne voit pas là une pensée pathologique ou enfantine : elle est « normale, [...] complexe et développée à sa façon¹⁰⁰ ». Ce monde de la « pensée prélogique » s'oppose ainsi au nôtre par un « réseau de participations¹⁰¹ », dans lequel la différence entre le proche et l'étranger, le rêve et la réalité, l'ici et le là-bas est abolie. Il en résulte, pour Lévy-Bruhl, une conception spécifique du rapport entre l'homme et l'animal totémique : entre l'homme et le totem qui se révèle à l'individu en rêve et lui fait comprendre en rêve ce qu'il demande, « il y a une participation que les observateurs n'ont jamais pu prendre claire, et qui ne doit pas sans doute le devenir¹⁰² ».
- 32 Lévi-Strauss s'oppose diamétralement à cette présentation de la « mentalité primitive » comme une pensée prélogique et indifférenciée. La « pensée sauvage », observe Lévi-Strauss, « contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation. Bien que le terme ne fût pas encore entré dans l'usage, de nombreux textes de Durkheim et de Mauss montrent qu'ils avaient compris que la pensée dite primitive était une pensée quantifiée¹⁰³ ».
- 33 Dans sa critique de Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss se réfère donc à Durkheim et Mauss. Était-il fondé à le faire ? Si l'on examine l'essai sur les classifications, on remarque que, vers la fin du texte, Durkheim et Mauss opposent la classification par « affinités sentimentales » à la classification par concepts¹⁰⁴. Bien qu'on puisse voir là une certaine proximité avec la thèse de Lévy-Bruhl, les deux auteurs n'affirment pas – à la différence de ce dernier – une différence fondamentale entre deux manières de penser. Deux facteurs parlent en faveur de cette thèse : d'une part, Durkheim et Mauss ne prétendent pas qu'il existe une pensée « primitive » fondamentalement distincte de la pensée classificatoire et différenciée. Ils défendent bien plutôt l'idée qu'il existe une différence dans les manières de classer : « Nous arrivons ainsi à cette conclusion : c'est qu'il est possible de classer autre chose que des concepts et autrement que suivant les lois du pur entendement¹⁰⁵. » Ils ne mettent pas en doute la nécessité logique, la cohérence ou la solidité de cette pensée et tiennent à souligner qu'elle ne répond pas à un « intérêt de curiosité¹⁰⁶ ». En second lieu, le récit de progrès qui est manifestement à l'œuvre dans l'essai sur les classifications atteste que Durkheim et Mauss ne présupposaient en aucun cas une incompatibilité fondamentale de ces deux modes de pensée :
- « Les classifications primitives ne constituent donc pas des singularités exceptionnelles, sans analogie avec celles qui sont en usage chez les peuples les plus cultivés ; elles semblent, au contraire, se rattacher sans solution de continuité aux premières classifications scientifiques. C'est qu'en effet, si profondément qu'elles soient différentes de ces dernières sous certains rapports, elles ne laissent pas cependant d'en avoir tous les caractères essentiels¹⁰⁷. »
- 34 En dépit des allusions que l'on rencontre dans l'essai sur les formes de classification au caractère affectif et arriéré de la « pensée sauvage », qui font chez Lévi-Strauss l'objet d'un rejet et d'une position résolument critique, on peut dire malgré tout que Durkheim,

Mauss et Lévi-Strauss s'accordent sur l'essentiel dans leur caractérisation de la « pensée sauvage ». Négativement, ils s'accordent à rejeter les positions défendues par Lévy-Bruhl et Malinowski. Positivement, ils s'accordent à admettre que la pensée « primitive » forme une totalité. Comme on l'a dit, Lévi-Strauss observe dans *La Pensée sauvage* que, dans leur essai sur les formes de classification, Durkheim et Mauss « ont médité sur les classifications totales de certaines tribus¹⁰⁸ ». Lui-même conçoit la pensée des sociétés indigènes comme une « pensée totale » – dans un autre texte, il évoque « *the totalitarian ambition of the savage mind*¹⁰⁹ ». Que faut-il entendre par là ? D'une part, que les systèmes de classification ordonnent la « totalité des choses », tous les aspects et tous les domaines de la vie et construisent ainsi un « véritable arrangement de l'univers¹¹⁰ ». Là encore, la proximité avec le concept de « fait social total » chez Mauss est manifeste. D'autre part, le concept de totalité se réfère également à une sorte de « déterminisme total » propre à cette pensée ; sur ce point, Lévi-Strauss se réfère notamment à l'essai de Mauss et Hubert sur la magie¹¹¹. La « pensée magique » se distingue ainsi « moins de la science par l'ignorance ou le dédain du déterminisme, que par une exigence de déterminisme plus impérieuse et plus intransigeante¹¹² ». Métaphoriquement, on pourrait ainsi se représenter la « pensée sauvage » comme un espace rempli d'éléments multiples qui entretiennent tous un lien avec un autre élément. Le déplacement d'un élément dans l'espace entraînerait ainsi une transformation complète du réseau. De l'emprise de ce déterminisme total découle la complexité de la science du concret et sa tendance à former sans cesse des homologues, mais aussi son incapacité à isoler des enchaînements de causes singulières¹¹³.

- 35 Si l'on résume ce qui précède, on est en droit d'affirmer que les travaux de Lévi-Strauss dans le domaine des classifications se situent dans la tradition de Durkheim et de Mauss. Plus encore : on pourrait montrer que les observations relatives à la théorie des classifications que Lévi-Strauss développe dans ses travaux ethnographiques des années 1930 sont fortement marqués par les études sur les classifications et la morphologie sociale menées dans le cadre de l'école durkheimienne et n'auraient pu voir le jour sans les « durkheimiens ». De ce point de vue, la position adoptée par Lévi-Strauss dans le débat sur le caractère de la pensée « primitive » n'a rien de surprenant, pas davantage que ses références à Durkheim et Mauss¹¹⁴.
- 36 La prise de conscience de l'influence immense exercée par les durkheimiens sur ce champ de recherche de l'anthropologie structurale ne doit pas masquer, au demeurant, les différences importantes qui séparent Durkheim et Mauss, d'un côté, Lévi-Strauss, de l'autre. Mentionnons les plus significatives. D'abord, dans leur article sur les classifications, Durkheim et Mauss développent clairement un récit de l'évolution et du progrès, qui part des « classifications les plus rudimentaires¹¹⁵ », caractérisées par leur « confusion » et leur « indistinction¹¹⁶ », tout en étant rattachées à la pensée scientifique par un lien de continuité. En second lieu, Lévi-Strauss soumet à une critique véhémente les hypothèses inspirées par une théorie de l'affectivité¹¹⁷ que l'on rencontre à l'état latent – nous l'avons vu – dans l'essai sur les formes primitives de classification, mais qui joueront surtout par la suite un rôle décisif dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim¹¹⁸. En troisième lieu, Lévi-Strauss ne développe pas, à la différence de Durkheim et de Mauss, une sociologie de la connaissance mais une anthropologie du savoir¹¹⁹. Il ne peut souscrire à la thèse radicale de ces derniers selon laquelle « les premières catégories logiques ont été les catégories sociales¹²⁰ ». Il maintient au contraire

l'idée d'une universalité anthropologique de l'activité intellectuelle et fait de celle-ci le fondement de toutes les catégorisations sociales¹²¹.

Lévi-Strauss et Mauss : appropriation, autoportrait et orientation de la réception

- 37 Si l'on considère de façon synthétique l'approche méthodologique, les recherches sur la morphologie sociale, l'analyse des classifications ou les études sur la parenté, il apparaît que l'œuvre ethnographique de Lévi-Strauss, qui représente la part la plus conséquente de son œuvre de jeunesse, du point de vue de la substance conceptuelle, et qui a également joué un rôle décisif pour l'évolution ultérieure de ses travaux¹²², est de part en part fondée sur des concepts centraux de Marcel Mauss. Il est cependant manifeste que, à quelques exceptions près, cette réception approfondie demeure implicite jusqu'au début des années 1940. A compter de cette date, Lévi-Strauss mentionne au contraire à plusieurs reprises Mauss comme un auteur-clé (*Tristes tropiques* mis à part), tout en le présentant comme le grand précurseur de l'anthropologie structurale. Mauss s'était arrêté à mi-chemin. Il avait bien reconnu l'importance de la linguistique pour les sciences sociales et ouvert la voie, avec son *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, à une analyse structurale des symboles, mais il n'avait pas été lui-même en mesure de tirer toutes les conséquences de sa découverte, répétait Lévi-Strauss¹²³. Il fallut attendre le structuralisme pour que – à l'en croire – la voie empruntée de façon inconsciente par Mauss puisse être pleinement suivie. La question qui nous intéresse est de savoir pourquoi Lévi-Strauss est ainsi passé d'une appropriation implicite à une appropriation particulièrement explicite.
- 38 Si l'on se demande de quelle façon Lévi-Strauss s'est approprié l'œuvre de Mauss, on est de surcroît frappé de constater qu'il se réfère à plusieurs reprises positivement à son travail dans des contextes où l'élaboration de l'anthropologie structurale le place en porte à faux par rapport à Durkheim. Par exemple, lorsqu'il critique l'évolutionnisme de ce dernier, il exempte Mauss de cette critique¹²⁴ : « *When he [Mauss] follows Durkheim in refusing to dissociate sociology from anthropology, it is not because he sees in primitive societies early stages of social evolution. They are needed, not because they are earlier, but because they exhibit social phenomena under simpler forms.*¹²⁵ » Dans sa critique de la sociologie de la connaissance, étroitement liée à son intérêt nouveau pour les questions de linguistique, de psychologie et de sciences naturelles, Lévi-Strauss se réfère encore à Mauss. Il voit en lui, à la différence de Durkheim, un anthropologue qui voulait réunir sociologie, psychologie et linguistique¹²⁶. Mauss avait par exemple été le premier à comprendre que la sociologie devrait s'orienter en fonction de la linguistique et non l'inverse¹²⁷. C'est surtout dans l'article « *French Sociology* » (1945) que l'on peut observer, chez Lévi-Strauss, la tentative de présenter Durkheim comme un classique important mais problématique, tout en soulignant à l'inverse la « modernité » de Mauss¹²⁸. Quelle que soit l'appréciation que l'on peut porter, dans le détail, sur les distinctions et classements opérés par Lévi-Strauss, le fait est qu'il porte un jugement très contrasté sur l'importance respective de Mauss et de Durkheim – en tout cas du point de vue du discours scientifique de son temps et donc sans doute aussi de son propre point de vue : « *Durkheim belongs definitely to the past, while Mauss is, still now, on the level of more modern anthropological thought and research*¹²⁹. »

- 39 Ce jugement de 1945 peut être regardé comme le point de départ d'une stratégie théorique consistant, chez Lévi-Strauss, à moins minimiser les références à Mauss et à le désigner, au contraire, comme un précurseur du structuralisme – et par là même comme un garant de l'importance de son propre projet d'anthropologie structurale. Cette pratique d'appropriation ne passa pas inaperçue et conduisit, dans le champ des sciences sociales françaises de l'après-guerre, à un « débat sur le structuralisme » et à de vives controverses autour de l'héritage de Mauss entre Georges Gurvitch, d'un côté, et Lévi-Strauss, de l'autre¹³⁰. Ce conflit se présenta comme une véritable « lutte institutionnelle¹³¹ » entre anthropologie et structuralisme, d'un côté, et une sociologie qui se reconstituait depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Dans ce contexte, Lévi-Strauss jugeait opportun de « libérer » Mauss de la sociologie et de faire de cette figure de légitimation un ethnologue proto-structuraliste¹³².
- 40 Lorsque, par suite, les travaux de Mauss sont présentés chez Lévi-Strauss comme des références, ils le sont toujours dans la mesure où ils ont joué un rôle déterminé dans l'histoire et la genèse de l'anthropologie structurale, autrement dit seulement comme des éléments qui cautionnent et confortent le modèle structuraliste – par exemple, *l'Essai sur le don* dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. En d'autres termes : dans leur réception par Lévi-Strauss à partir de 1945, les travaux de Mauss sont revisités de manière à ce qu'il puisse apparaître et ne manque pas d'apparaître comme le précurseur direct du structuralisme¹³³. Il est évident que cette pratique d'appropriation n'a été possible qu'au prix d'une occultation d'autres aspects centraux de l'œuvre de Mauss, « oubliés » ou déclarés obsolètes. Le sociologue de la religion et spécialiste de Mauss Camille Tarot décrit cette stratégie comme suit :
- « On voit dès lors la stratégie fondatrice de Lévi-Strauss clairement acquise depuis 1947 au moins et constamment réitérée pendant trente ans : diviser l'héritage des durkheimiens, séparer au maximum Mauss et Durkheim, pour refouler Durkheim hors de la fondation structuraliste et avec lui les problèmes du sacré et de la religion, dont les restes seront dissous dans l'analyse des systèmes symboliques¹³⁴. »
- 41 Les conséquences de cette « stratégie » font que, dans cette perspective, la seule œuvre de Durkheim qui apparaissait comme utile et d'actualité était l'article rédigé en commun avec Mauss « Sur quelques formes primitives de classification » et, pour ce qui est de Mauss, ses théories de la magie et du don – dans la mesure où elles pouvaient s'accorder au concept de l'anthropologie structurale.
- 42 Cette pratique d'appropriation n'a pas seulement pour conséquence d'occulter les questions de sociologie de la religion mais aussi les implications pratiques et politico-normatives des œuvres de l'école durkheimienne, sans lesquelles les travaux de cette dernière sont impensables¹³⁵. « Même s'il est incontestable que Mauss a ouverte de nouvelles voies à l'analyse des symboles, il n'a jamais pensé ni affirmé que l'analyse des systèmes symboliques pouvait rendre inutile une analyse des questions de sacré¹³⁶. » Mauss lui-même part du constat que non seulement les pratiques de don entretiennent un lien étroit avec les représentations religieuses¹³⁷, mais aussi que la notion de symbole est étroitement associée avec la religion : « La notion de symbole – n'est-ce pas ? – elle est tout entière nôtre, issue de la religion et du droit¹³⁸. Voilà longtemps que Durkheim et moi, enseignons qu'on ne peut communier et communiquer entre hommes que par symboles¹³⁹. » De façon générale, Lévi-Strauss ne voit pas le lien étroit établi, au sein de l'école durkheimienne, notamment chez Mauss, entre les analyses du sacré et du symbolique¹⁴⁰, ou préfère ne pas le voir, pour des raisons de stratégie théorique et de

stratégie de champ¹⁴¹. En négligeant le sacré, le structuralisme est frappé d'une limitation cognitive : les aspects de la théorie sociale de Mauss qui concernent les pratiques et dynamiques émotionnelles, performatives et fondées sur l'expérience sont occultés. Etant donné l'orientation spécifique et la limitation de la réception qui en résultent, la dimension du sacré et les composantes de sociologie religieuse sont presque systématiquement ignorés dans la réception de l'Essai sur le don¹⁴² – à quelques rares exceptions près, comme celle du Collège de Sociologie¹⁴³. En résumé : l'importance des analyses du sacré, centrale pour l'école durkheimienne, est occultée – et, par là, un aspect essentiel, sans lequel les théories, études et explications des phénomènes sociaux proposés par l'école durkheimienne ne peuvent pas être correctement compris. De ce point de vue, si l'on considère dans son ensemble l'impact de Mauss sur Lévi-Strauss, on peut dire avec Denis Bertholet que « la filiation est directe¹⁴⁴ » mais que l'élève ne s'est pas contenté de poursuivre l'œuvre du « maître¹⁴⁵ » ; au contraire, il a misé sur elle dans le jeu des reconnaissances spécifiques au champ, ce qui n'était apparemment possible, aux yeux de Lévi-Strauss, qu'au prix d'une approche réductrice de l'œuvre de Mauss.

BIBLIOGRAPHIE

Bertholet, D. (2003) : *Claude Lévi-Strauss*, Paris : Plon.

Bourdieu, P. (1980) : *Le Sens pratique*, Paris : Minuit.

Caseneuve, J. (1972) : *Lucien Lévy-Bruhl*, New York et al. : Harper & Row.

Chapoulie, J.-M. (2009) : « A Framework for the History of Social and Behavioral Sciences », *Sociologica*, 2-3 [Disponible en ligne à l'adresse: <http://www.sociologica.mulino.it/doi/10.2383/31363>].

Charbonnier, G. (1960) : *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris : Plon.

Därmann, I. (2005) : *Fremde Monde der Vernunft: Die ethnologische Provokation der Philosophie*, Munich : Fink.

Deliège, R. (2004) : *Lévi-Strauss Today: An Introduction to Structural anthropology*, Oxford : Berg.

Dosse, F. (1991) : *Histoire du structuralisme*, t. I : *Le champ du signe 1945-1966*, Paris : La Découverte.

Durkheim, E. (1912) : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Alcan.

M. : *Essais de sociologie*, Paris : Minuit, p. 162-230.

Durkheim, E. (1998) : *Lettres à Marcel Mauss*, prés. par Ph. Besnard et M. Fournier, Paris : Puf.

Durkheim, E. / Mauss M. (1969 [1903]) : « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », in : Mauss Dzimira, S. (2007) : *Marcel Mauss. Savant et politique*, Paris : La Découverte.

Farrugia, F. (2000) : *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*, Paris : L'Harmattan.

- Farrugia, F. (2006) : « Das 'soziale Totalphänomen'. Ein totemistischer Begriff – Marcel Mauss als Legitimationsfigur der französischen Universitäten nach dem Zweiten Weltkrieg », in Moebius, S / Papilloud, C. (dir.) : *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden : VS, p. 215-244.
- Fournier, M. (1994) : *Marcel Mauss*, Paris : Fayard.
- Gasché, R. (1973) : *Die hybride Wissenschaft. Zur Mutation des Wissenschaftsbegriffs bei Émile Durkheim und im Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss*, Stuttgart : Metzler.
- Godelier, M. (1996) : *L'énigme du don*, Paris : Fayard.
- Geary, D. (2009) : « Comment on Jean-Michel Chapoulie », *Sociologica*, 2-3 [Disponible en ligne à l'adresse : <http://www.sociologica.mulino.it/doi/10.2383/31364>].
- Hénaff, M. (1998) : *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural anthropology*, Minneapolis et al. : University of Minnesota Press.
- Hénaff, M. (1999) : « Lévi-Strauss et la question du symbolisme », *Revue du MAUSS*, 14, p. 353-367.
- Hénaff, M. (2002) : *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris : Le Seuil.
- Heran, F. (2009) : *Figures de la parenté : Une histoire critique de la raison structurale*, Paris : Puf.
- Joas, H. (1993) : « Durkheim und der Pragmatismus. Bewußtseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien », in Durkheim, É. : *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, dir. par H. Joas, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, p. 257-288.
- Johnson, C. (1995) : « Lévi-Strauss et la logique du sacré », in Thompson, C. W. (dir.) : *L'autre et le sacré: Surréalisme, cinéma, ethnologie*, Paris : L'Harmattan, p. 249-259.
- Johnson, C. (2003) : *Claude Lévi-Strauss*, Cambridge et al. : Cambridge University Press.
- Karsenti, B. (1997) : *L'homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris : Puf.
- Kauppert, M. (2008) : *Claude Lévi-Strauss*, Konstanz : UVK.
- Keck, F. (2005) : *Claude Lévi-Strauss: une introduction*, Paris : Pocket.
- Knight, J. / Rival, L. (1992) : « An Interview with Philippe Descola », *Anthropology Today*, 8(2), p. 9-13.
- Leach, E. R. (1998 [1970]) : *Claude Lévi-Strauss zur Einführung*, Hamburg : Junius.
- Lévi-Strauss, C. (1936) : « Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo », *Journal de la Société des Américanistes*, 28(2), p. 269-304.
- Lévi-Strauss, C. (1942) : « Indian Cosmetics », *VVV*, 1, p. 33-35.
- Lévi-Strauss, C. (1943a) : « Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud », *Renaissance. revue trimestrielle*, I (1-2), p. 122-139.
- Lévi-Strauss, C. (1943b) : « The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians », *American Anthropologist*, 45 (3), p. 398-409.
- Lévi-Strauss, C. (1943c) : « The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History », *Gazette des beaux-arts*, 24, p. 175-182.
- Lévi-Strauss, C. (1944a) : « On Dual Organization in South America », *America Indigena*, IV (1), p. 37-47.
- Lévi-Strauss, C. (1944b) : « Reciprocity and Hierarchy », *American Anthropologist*, 46 (2), p. 266-268.

- Lévi-Strauss, C. (1945) : « French Sociology », in : Gurvitch, G. / Moore, W. E. (dir.) : *Twentieth Century Sociology*, New York : The Philosophical Library, p. 503-537.
- Lévi-Strauss, C. (1946) : « The Name of the Nambikuara », *American Anthropologist*, 48 (1), p. 139-140.
- Lévi-Strauss, C. (1948) : *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*, Paris : Société des Américanistes.
- Lévi-Strauss, C. (1949a) : « La politique étrangère d'une société primitive », *Politique étrangère*, 14 (2), p. 139-152.
- Lévi-Strauss, C. (1949b) : *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris : Puf.
- Lévi-Strauss, C. (1950) : « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in : Mauss, M. (1950) : *Sociologie et anthropologie*, Paris : Puf, p. I-LII.
- Lévi-Strauss, C. (1952) : *Le Père Noël supplicié*, Paris : Sables.
- Lévi-Strauss, C. (1953) : « Panorama of Ethnology 1950-1952 », *Diogenes*, 1 (2), p. 69-92.
- Lévi-Strauss, C. (1964) : *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1967 [1944], « The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso », in : Middleton, J. / Cohen, R. (dir.) : *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*, Garden City, N.Y. : published for the American Museum of Natural History by the Natural History Press, p. 45-62.
- Lévi-Strauss, C. (1973) : *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1974 [1958]) : *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1978) : *Myth and meaning. Five talks for radio*, Toronto, Buffalo : University of Toronto Press.
- Lévi-Strauss, C. (2008a) : *La Pensée sauvage*, in : id. : *Oeuvres*, Paris: Gallimard (coll. Pléiade), p. 555-874.
- Lévi-Strauss, C. (2008b) : *Le Totémisme aujourd'hui*, in : id. : *Oeuvres*, Paris: Gallimard (coll. Pléiade), p. 449-554.
- Lévi-Strauss, C. (2008c) : *Tristes tropiques*, in : id. : *Oeuvres*, Paris: Gallimard (coll. Pléiade), p. 3-448.
- Lévi-Strauss, C. (2008d) : *La Voie des masques*, in : id. : *Oeuvres*, Paris: Gallimard (coll. Pléiade), p. 875-1052.
- Lévi-Strauss, C. / Eribon, D. (1988) : *De près et de loin*, Paris : Odile Jacob.
- Lévy-Bruhl, L. (1922) : *La mentalité primitive*, Paris : Alcan.
- Malinowski, B. (1948) : *Magic: Science and Religion and Other Essays*, Garden City, N.Y. : Doubleday.
- Malinowski, B. (1968 [1941]) : *Une théorie scientifique de la culture, et autres essais*, trad. de l'anglais par P. Clinquart, Paris : Maspero.
- Mauss, M. (1969 [1896]) : « La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent », in : id. : *Œuvres II*, Paris : Minuit, p. 624-627.
- Mauss, M. (1950a) : « Essai sur le don », in : id. : *Sociologie et anthropologie*, Paris : Puf, p. 145-273.
- Mauss, M. (1950b) : « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale », in : id. : *Sociologie et anthropologie*, Paris : Puf, p. 389-475.
- Mauss, M. (1996) : « L'œuvre de Mauss par lui-même », *Revue européenne de sciences sociales*, 105, p. 225-236.

- Mauss, M. (2012) : *Schriften zur Religionssoziologie*, dir. par S. Moebius, F. Nungesser et C. Papilloud, Berlin : Suhrkamp.
- Mauss, M. / Hubert, H. (1950) : « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in : Mauss, M. : *Sociologie et anthropologie*, Paris : Puf, p. 3-141.
- Merleau-Ponty, M. (1960) : « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in : id. : *Signes*, Paris : Gallimard, p. 143-157.
- Moebius, S. (2006a) : *Die Zauberlehrlinge: Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz : UVK.
- Moebius, S. (2006b) : *Marcel Mauss*, Konstanz : UVK.
- Moebius, S. (2006c) : « Die sozialen Funktionen des Sakralen: Marcel Mauss und das Collège de Sociologie », in : Moebius, S. / Papilloud, C. (dir.) : *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden : VS, p. 57-80.
- Moebius, S. (2012) : « Die Religionssoziologie von Marcel Mauss », *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 19 (1-2), p. 86-147.
- Moebius, S. / Nungesser, F. (2013) : « Total Art – The Influence of the Durkheim School on Claude Lévi-Strauss' Reflections on Art and Classification », in : Riley, A. T. / Miller, W. W. / Pickering W. S. F. (dir.) : *Durkheim, the Durkheimians, and the Arts*, Oxford / New York : Berghahn, p. 178-201.
- Moebius, S. / Papilloud, C. (dir.) (2006) : *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden : VS.
- Müller, H.-P. (1983) : *Wertkrise und Gesellschaftsreform: Emile Durkheims Schriften zur Politik*, Stuttgart : Enke.
- Mürmel, H. (2000) : « Einige Bemerkungen zu Marcel Mauss' *Essai sur le don* als religionswissenschaftliches Werk », in : Flasche, R. (dir.) : *Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluss an Impulse von Kurt Rudolph*, Münster : Lit, p. 175-184.
- Needham, R. (1963) : « Introduction », in : Durkheim, E. / Mauss, M. : *Primitive Classification*, dir. par R. Needham, London : Cohen & West, p. VII-XLVIII.
- Oppitz, M. (1993 [1975]) : *Notwendige Beziehungen: Abriß der strukturalen Anthropologie*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Pace, D. (1986) : *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, London : Routledge.
- Papilloud, C. (2002) : « La réciprocité en question : Claude Lévi-Strauss et Marshall Sahlins critiques de Marcel Mauss. Enjeux actuels d'un débat historique », *Swiss Journal of Sociology*, 28 (1), p. 69-88.
- Paul, A. T. (1996) : *FremdWorte: Etappen der strukturalen Anthropologie*, Francfort-sur-le-Main : Campus.
- Reinhardt, T. (2008) : *Claude Lévi-Strauss zur Einführung*, Hamburg : Junius.
- Sahlins, M. D. (1968) : « On the Sociology of Primitive Exchange », in : Banton, M. (dir.) : *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London : Tavistock, p. 139-236.
- Sahlins, M. D. (1995 [1972]) : « The Spirit of the Gift », in : id. : *Stone Age Economics*, Hawthorne, NY : Aldine de Gruyter, p. 149-183.
- Schüttpelz, E. (2005) : *Die Moderne im Spiegel des Primitiven: Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960)*, Munich : Fink.
- Tarot, C. (2008a) : *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique: Sociologie et sciences des religions*, Paris : La Découverte / M.A.U.S.S.

Tarot, C. (2008b) : *Le symbolique et le sacré: Théories de la religion*, Paris : La Découverte.

Tarot, C. (2008c) : « Sur la genèse du structuralisme de C. Lévi-Strauss. Parenté construite et généalogie historique », manuscrit d'une conférence donnée le 1^{er} nov. 2008 à la Freie Universität Berlin à l'occasion du colloque « Neue Auslegungen des Strukturalismus », 9 p.

Wilcken, P. (2010) : *Claude Lévi-Strauss: the Poet in the Laboratory*, London : Bloomsbury.

NOTES

1. Knight / Rival (1992), p. 12.

2. A propos de l'ethnographie des Amazoniens, Descola explique : « Le type d'ethnographie qui a été pratiquée [en Amazonie] a vraiment été très terre-à-terre, ce qui est regrettable car si ces sociétés sont en apparence très simples, elle^s sont en fait extrêmement complexes. Elles ne se prêtent pas à une approche traditionnelle. Voilà pourquoi il n'y a pas d'anthropologie fonctionnaliste de l'Amazonie ! Ce n'est pas qu'il n'y ait pas eu de Britanniques en Amazonie. Mais le matériau en tant que tel n'appelle pas ce type d'approche. Il mène davantage au structuralisme. » (Ibid.) Descola n'est pas seulement un élève de Lévi-Strauss ; en tant que directeur du Laboratoire d'anthropologie sociale, il a aussi été dans une certaine mesure son successeur.

3. Lévi-Strauss impose l'image du « structuralisme inconscient » de diverses manières. Dans *Myth and Meaning*, il se réfère au récit de sa mère d'après lequel, bien avant d'avoir appris à lire, il aurait analysé les mots « de façon structuraliste » à partir de leur apparence graphique (voir Lévi-Strauss [1978], p. 8-11) ; selon *Tristes tropiques*, son structuralisme aurait été préfiguré du temps de sa jeunesse dans son intérêt pour la géologie, la psychanalyse et le marxisme (voir Lévi-Strauss [2008c], p. 45 sq.).

4. Lévi-Strauss / Eribon (1988), p. 63.

5. Lévi-Strauss (2008c), p. 41. Voir aussi Lévi-Strauss / Eribon (1988), p. 6.

6. Le tracé très ciblé de sa propre image proposé par Lévi-Strauss a été analysé en détail par David Pace ([1986], p. 1-40). Cette stratégie implique notamment des non-dits mais aussi des points de focalisation dans la description de son propre avenir – Pace le démontre en particulier à propos de l'ouvrage autobiographique *Tristes Tropiques*.

7. Cf. Pace (1986), p. 37 sq.

8. Les expéditions de Lévi-Strauss dans le Mato Grosso, au centre du Brésil, ont été menées dans les années 1935-1936 et 1938 (voir Hénaff [1998], p. 247 sq.). La rencontre avec Jakobson – et avec lui la « révélation » du structuralisme si fréquemment évoquée – date de l'année 1942 (Ibid., p. 251). Le premier article véritablement structuraliste « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » paraît en 1945 dans la revue *Word* (repris in : Lévi-Strauss [1958], chapitre II).

9. A propos de Mauss, voir aussi les données biographiques livrées par Fournier (1994) ainsi que par rapport à l'histoire des idées et à la théorie sociale, Moebius (2009). En nous focalisant sur Mauss et l'école durkheimienne, nous n'entendons pas nier l'influence, sur Lévi-Strauss, d'autres mouvements de pensée, notamment de l'anthropologie culturaliste initiée par Franz Boas. Dans le cadre de cet article, nous souhaitons seulement mettre l'accent sur la signification centrale – à bien des égards constitutive – du travail de Mauss pour l'œuvre de Lévi-Strauss. Une étude plus large et comparative des différentes sources d'inspiration aurait exigé une étude plus longue et plus vaste.

10. Sur la théorie du don de Mauss, voir notamment Därmann (2005) ; Schüttpelz (2005) ; Moebius / Papilloud (2006) ; Moebius (2006b), (2008c) [Achtung : ref 2008c ist im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt] ; Hénaff (2002).

11. Voir notamment Dosse (1991) ; Leach (1998) ; Deliège (2004) ; Keck (2005) ; Kauppert (2008) ; Reinhardt (2008).

12. Mauss a influencé d'emblée la formation et le travail de terrain de Lévi-Strauss. C'est ce que montrent par exemple la lettre du 4 octobre 1931 dans laquelle ce dernier demande à Mauss des conseils pour ses études d'ethnographie et la lettre du 14 mars 1936 envoyée de São Paulo par Lévi-Strauss pour remercier Mauss de ses conseils. Voir le fond Hubert-Mauss, IMEC, carton MAS 8.3.

13. Lévi-Strauss (1936).

14. Nous empruntons le concept de « phase de formation » à Christopher Johnson ([2003], p. 4). Comme lui, nous nous concentrerons sur les textes antérieurs au milieu des années 1960. A la différence de Johnson, cependant, nous ferons débiter notre analyse au milieu des années 1930 et non au milieu des années 1940, seule manière de retracer une image adéquate de cette phase de travail décisive. En nous focalisant sur cette « phase de formation », nous laisserons de côté une étude détaillée des travaux mythologiques de Lévi-Strauss. Le cycle de quatre tomes sur les mythologies américaines marque un tournant important dans son œuvre. Même si le rapport entre les Mythologiques et les premiers écrits de Lévi-Strauss a pu faire l'objet de différentes interprétations, il est évidemment nécessaire de se référer la « phase de formation » pour comprendre les textes ultérieurs. Les arguments développés ici valent par conséquent aussi pour cette phase plus tardive. Sur la logique de l'évolution ultérieure de Lévi-Strauss, voir notamment Johnson (2003), chap. III ; Paul (1996), chap. V ; Hénaff (1998), chap. VII ; et Kauppert (2008), p. 46 sq.

15. Axel Paul est le seul auteur à traiter en détail de la forte influence de Mauss sur le travail ethnographique de Lévi-Strauss (voir Paul [1996], p. 62 sqq.). Il s'intéresse en particulier aux études d'ethnologie de la parenté menées par ce dernier dans sa monographie de 1948 sur les Nambikwara (Lévi-Strauss [1948]). Les développements de Johnson se limitent quant à eux à une indication rapide et une note de bas de page (voir Johnson [2003], p. 39) – bien que son étude soit parvenue à éclairer les années décisives de la carrière scientifique de Lévi-Strauss. La biographie de Patrick Wilcken (2010) n'étudie pas ce point en détail.

16. Rodolphe Gasché a étudié en 1973 dans un travail comparatif extrêmement instructif sur Durkheim et Lévi-Strauss comment les deux hommes avaient cherché, par des moyens analogues, à constituer la sociologie ou l'anthropologie en sciences autonomes et à définir leurs « objets de recherche propres » en marquant des différences spécifiques et en les « transcendantalisant » (voir Gasché [1973]).

17. Nous défendrons donc ici encore la thèse selon laquelle l'histoire des sciences ne doit pas être regardée comme une discipline antiquaire et auto-suffisante. Elle doit bien plutôt obéir à des motivations « du présent » et s'interroger sur les conséquences spécifiques qui sont les siennes aussi bien d'un point de vue de contenu conceptuel que du point de vue de la théorie et de la sociologie des sciences. Sur la controverse entre les positions « antiquaires » et « présentistes », voir notamment Chapoulie (2009) et Geary (2009).

18. Sur les différents courants de réception de l'Essai sur le don, voir Moebius (2006b), p. 129 sqq.)

19. Voir le fond Hubert-Mauss, IMEC, carton MAS 8.3. Le premier voyage ethnographique de Lévi-Strauss (1935-36) le conduisit chez les Kaingang, les Caduveo et les Bororo (voir Lévi-Strauss [1944a] ; [1944b] ; [2008c], p. 141 sq.).

20. La correspondance entre les deux hommes, qui ne portait guère sur des questions scientifiques mais davantage sur des échanges de nouvelles et des récits de rencontres personnelles, se poursuit jusqu'à la mort de Mauss en 1950. Sa lecture suggère que Mauss estimait beaucoup le jeune ethnologue ; dans les années 1930, il avait aidé Lévi-Strauss et sa femme, y compris financièrement.

21. Outre les Nambikwara chez lesquels Lévi-Strauss séjourna environ trois mois, il rencontra lors d'une deuxième expédition (1938) un groupe d'Indiens Mundé et Tupi-Kawahib (voir Lévi-Strauss [2008c], p. 336 sq.) chez lesquels il ne séjourna que très brièvement, parfois pas plus d'une semaine (voir Hénaff [1998], p. 248 sq.). A propos des Nambikwara, voir Lévi-Strauss (1943b) ; (1944a) ; (1967 [1944]) ; (1946) ; (1948) ; (1949a). On retrouve de longs passages des articles ethnographiques sur les Nambikwara, surtout de Lévi-Strauss (1943a) et (1967 [1944]), sous une forme presque inchangée dans la monographie parue en 1948, *La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*, qu'il rédigea au titre de « thèse complémentaire » pour son doctorat (la thèse principale correspondait aux *Structures élémentaires de la parenté*) ; voir Lévi-Strauss / Eribon (1988), p. 76. Cette étude ethnographique avait cependant été rédigée dans le courant de l'année 1941 (voir ibid., p. 48 et Hénaff [1998], p. 250), donc pour une part avant même la publication des articles. Des passages de cette monographie (et donc des articles) ont été plus tard repris dans *Tristes tropiques*. (Cf. Lévi-Strauss [2008c], p. 303-305, 310-336).

22. Cf. Lévi-Strauss (1967 [1944]).

23. Cf. Mauss (1950a), p. 145 sq.

24. Cf. Lévi-Strauss (1943a) ; (1949a).

25. Lévi-Strauss (1943a), p. 132 sq.

26. Mauss (1950a), p. 162-163.

27. Lévi-Strauss (1943a) p. 136, 138.

Comme Mauss, Lévi-Strauss souligne lui aussi (Ibid., p. 134) que, dans les actes d'échange diplomatique qui règlent un conflit et dont l'absence ou l'échec sont susceptibles d'en déclencher un, le marchandage et la discussion ne sont pas d'usage ; au lieu de cela, on se fie à la générosité du donneur. Mauss ([1950a], p. 177) montre par exemple que, à côté du système ritualisé d'échange de dons des Mélanésiens, le *kula*, qui institue un ordre, il existe une forme d'échange tout à fait différente, le *gimwali*. Celui-ci est surtout utilisé pour les échanges simples d'objets utilitaires et « se distingue par un marchandage très tenace des deux parties, procédé indigne du *kula* » (Ibid.). Mauss et Lévi-Strauss notent également que l'échange de dons est d'une « modestie exagérée » et que les deux parties s'efforcent de minimiser leurs apports respectifs (Ibid. ; cf. Lévi-Strauss [2008c] p. 304).

28. « Nous sommes ainsi en présence d'une gamme continue, ou d'une chaîne institutionnelle qui permet de passer de la guerre au commerce, du commerce au mariage, et du mariage à la fusion des groupes. » (Lévi-Strauss [1949a], p. 146)

29. Lévi-Strauss (1943a) p. 137 sq.

30. Lévi-Strauss (2008c), p. 307.

31. Cf. Paul (1996), p. 65.

32. Ibid.

33. Lévi-Strauss (1949b) p. 87. Dans un article court de la première période, « Reciprocity and Hierarchy » (1944b), Lévi-Strauss tentait également d'expliquer le rapport hiérarchique des deux moitiés chez les Bororo par des mécanismes de réciprocité. Le pouvoir politique de la première moitié était selon lui compensé par la position dominante de l'autre dans le système de parenté : « La subordination elle-même est réciproque » (Lévi-Strauss [1944b], p. 268).

34. Lévi-Strauss (1936) ; (1943a).

35. Lévi-Strauss (1943b), p. 405.

36. On rencontre aussi parfois dans les articles des comparaisons entre les concepts « primitifs » de réciprocité et de générosité et les concepts de la théorie politique moderne tel que le contrat social ou l'idée des systèmes de sécurité sociale (tel que le plan Beveridge) (cf. Lévi-Strauss [1967 (1944)], p. 59 sqq. ; sur cette question, voir aussi Charbonnier [1960]). Ces notions sont également à l'œuvre dans le dernier chapitre de l'*Essai sur le don* (Mauss [1950a], p. 228-257). C'est surtout Marshall Sahlins, collaborateur de Lévi-Strauss à la fin des années 1960, qui s'intéressa de près aux questions d'anthropologie politique qui en découlent ; cf. Sahlins (1968) ; (1995 [1972]).

37. Mauss (1950a), p. 150-151.

38. Il ne se réfère pas seulement à l'*Essai sur le don* mais aussi – notamment dans le passage sur la double morphologie des saisons (saison des pluies / saison sèche) – à l'étude de Mauss sur les Eskimos (1950b) et – concernant les schèmes de classification en vigueur chez les Bororo – à l'article de Mauss et Durkheim « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives » (Durkheim / Mauss [1969 (1903)]).

39. Lévi-Strauss (1936).

40. Lévi-Strauss (1943a) ; (1949a).

41. Voir aussi Johnson (2003), p. 39.

42. Lévi-Strauss (2008c), p. 305-335.

43. Paul (1996), p. 22.

44. Lévi-Strauss (2008c) p. 48.

45. Lévi-Strauss (1967 [1944]), p. 59.

46. Dans le texte complet de *Tristes Tropiques*, Mauss n'est évoqué qu'une seule fois, de façon très incidente (vgl. Lévi-Strauss [2008c], p. 243).

47. Mauss (1950a), chapitre I.2.

48. Sur les recherches ethnologiques antérieures concernant le tabou de l'inceste et les systèmes de parenté, voir notamment Hénaff (1999), p. 357 sq. et Reinhardt (2008), p. 63 sqq.

49. Sur les « étapes de l'anthropologie structurale » depuis Durkheim, voir l'étude instructive de Axel Paul, *FremdWorte* (1996) et l'article écrit par Lévi-Strauss pour le centième anniversaire de la naissance de Durkheim, « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim » ([1973], p. 57-62).

50. Lévi-Strauss (1949b) p. 596.

51. Lévi-Strauss (1949b) p. 65.

52. Voir aussi l'intéressante analyse que Lévi-Strauss a consacrée au Père Noël et aux pratiques de don inter-générationnelles lors des fêtes de Noël. Dans ce texte, il évoquait à la fois le caractère rythmique de la fête et de la transformation de la morphologie sociale qui allait de pair, comme Mauss l'avait souligné dans son étude sur les Eskimos, et, en se fondant sur des considérations historiques, ethnologiques et structurelles, il en arrivait à la conclusion surprenante que les cadeaux de Noël étaient un don ou un sacrifice à l'au-delà, en l'occurrence aux morts incarnés par les enfants : « La croyance où nous gardons nos enfants que leurs jouets viennent de l'au-delà apporte un alibi au secret mouvement qui nous incite, en fait, à les offrir à l'au-delà sous prétexte de les donner aux enfants. Par ce moyen, les cadeaux de Noël restent un sacrifice véritable à la douceur de vivre, laquelle consiste d'abord à ne pas mourir ». (Lévi-Strauss [1952], p. 49).

53. Lévi-Strauss (1949b), p. 554.

54. Le mot *gift*, toujours en usage en anglais, renvoie en outre au rapport sociologiquement instructif entre don et poison, évoqué par Mauss dans l'article « Gift, gift », paru en 1924.

55. Oppitz (1993 [1975]), p. 103. Bien entendu, Mauss n'a jamais réduit le don aux « objets manufacturés, aux produits de la nature, aux denrées alimentaires » mais – on a pu s'en rendre compte plus haut – concevait un large éventail de dons possibles : par exemple la vie, l'amour, les fêtes, les choses sacrées, les personnes ou encore le mariage.

56. Hénaff (2002), p. 190. Sur les effets de la théorie du don selon Mauss sur l'ethnologie de la parenté de Lévi-Strauss, voir notamment aussi Oppitz (1993 [1975]), p. 99 sq. ; Hénaff (1998), p. 36 sq. ; Papilloud (2002) et Johnson (2003).

57. Lévi-Strauss (1950), p. XV.

58. Lévi-Strauss (1950), p. XXXV. Dans le chapitre II de l'*Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss [1974], p. 37), on peut également lire : « Comme l'écrivait il y a vingt ans déjà Marcel Mauss : 'La sociologie serait, certes, bien plus avancée si elle avait procédé partout à l'imitation des linguistes'. Lévi-Strauss se réfère au texte de Mauss « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », dans lequel ce dernier écrivait : « Parmi les sociologues, les linguistes ont le bonheur d'avoir été les premiers qui aient su que les phénomènes sociaux qu'ils étudient étaient, comme tous les phénomènes sociaux, d'abord sociaux, mais étaient aussi, en même temps et à la fois, physiologiques et psychologiques. Ils ont toujours su que les langues supposaient en plus des groupes, leur histoire. La sociologie serait, certes, bien plus avancée si elle avait procédé partout à l'imitation des linguistes et si elle n'avait pas versé dans ces deux défauts : la philosophie de l'histoire et la philosophie de la société. » (Mauss [1950], p. 299).

59. Hénaff (1998), p. 249.

60. Lévi-Strauss (1950), p. XXIII.

61. Lévi-Strauss (1950), p. XIX.

62. Bourdieu (1980), p. 167 sq.

63. Lévi-Strauss (1950), p. XXV.

64. Mauss, selon les critiques, rapportait l'obligation de rendre la pareille une fois le don reçu à « l'esprit de la chose donnée » (le *hau*) et non à la structure de réciprocité à laquelle les pratiques particulières de don (donner, prendre, rendre la pareille) sont subordonnées (voir Lévi-Strauss [1950] ; Oppitz [1993], p. 102). Cette critique a été lourde de conséquences, elle a été reprise sous une forme inchangée notamment chez Sahlins (1995 [1972]) et Merleau Ponty (1960).

65. Dans une note autobiographique du début des années trente, Mauss souligne : « Par exemple, la doctrine classique de Mead, de l'activité symbolique de l'esprit, s'accorde entièrement avec la doctrine que nous avons tentée, Durkheim et nous, de l'importance du symbole rituel, mythique, linguistique, etc. » (Mauss [1996], p. 235). Sur le symbolisme chez Mauss, voir Karsenti (1997) ; Moebius ([2006b], p. 95 sq.), Tarot (2008a) ainsi que les contributions dans *La Revue du M.A.U.S.S., Plus réel que le réel, le symbolisme*, 12, 1998.

66. Lévi-Strauss (1950), p. XXII. Malgré ses critiques faites à Mauss, l'ancien élève de Lévi-Strauss Maurice Godelier s'accorde sur ce point avec Mauss dans *L'Enigme du don* (1996). A l'instar de ce dernier, il rattache le don au sacré ; il ne s'agit pas d'affirmer un caractère universellement religieux du don mais de faire observer que les objets sacrés ne peuvent pas être choisis comme objets de l'échange de dons.

67. Wilcken (2010), p. 177.

68. Lévi-Strauss (2008b), p. 459.

69. Lévi-Strauss (2008b), p. 460.
70. Lévi-Strauss (2008b), p. 528-529.
71. Lévi-Strauss (2008b), p. 460, 505 sq. et 516 sq.
72. Lévi-Strauss (2008b), p. 519.
73. Lévi-Strauss (2008b), p. 527.
74. Lévi-Strauss (2008b), p. 493.
75. Ibid.
76. Lévi-Strauss (1978), p. 16 sq.
77. Lévi-Strauss (2008c), p. 211.
78. Lévi-Strauss (1936), p. 271. Si l'on songe à son évolution ultérieure, il est intéressant de noter que Lévi-Strauss remettait déjà en cause, dans cet article, la notion de totémisme (ibid., p. 298).
79. Lévi-Strauss (2008c), p. 212.
80. Lévi-Strauss (2008a), p. 601.
81. Durkheim / Mauss (1969 [1903]), p. 169.
82. Lévi-Strauss (2008c), p. 210.
83. « Si ce grand rythme saisonnier », écrit ainsi Mauss à la fin de son étude sur les Eskimos, « est le plus apparent, on peut soupçonner qu'il n'est pas le seul, qu'il en est d'autres, dont les oscillations ont une moindre amplitude à l'intérieur de chaque saison, de chaque mois, de chaque semaine, de chaque jour. Chaque fonction sociale a vraisemblablement son rythme propre » (Mauss [1950b], p. 474).
84. Lévi-Strauss (1936), p. 288.
85. Lévi-Strauss (2008c), p. 221.
86. Mauss (1950b). Que les deux articles cités aient eu une importance particulière pour Lévi-Strauss, c'est ce dont témoigne l'article « French Sociology ». Lévi-Strauss y fait l'éloge de « l'œuvre pionnière » de Durkheim et Mauss. L'article sur les classifications, « though suffering from over-simplification, makes one regret that others did not follow the same direction ». Lévi-Strauss désigne dans le même passage l'étude de Mauss de 1906 sur les Inuits comme un « joyau » de l'anthropologie sociale française (Lévi-Strauss [1945], p. 512).
87. Durkheim / Mauss (1969 [1903]), p. 212.
88. Ibid.
89. Lévi-Strauss (2008a), p. 620.
90. Lévi-Strauss (2008b), p. 546.
91. Cf. Malinowski (1968 [1941]), chapitre VII.
92. Malinowski (1948), p. 27.
93. Malinowski (1948), p. 28.
94. Lévi-Strauss (2008a), p. 559 (« La science du concret » est le titre du premier chapitre, NdT).
95. Lévi-Strauss (2008a), p. 568.
96. Durkheim / Mauss (1969 [1903]), p. 223 sq.
97. Cf. notamment Mauss (1950a), chapitre II.3.
98. Lévy-Bruhl (1922), p. 1.
99. Lévy-Bruhl (1922), p. 1.
100. Lévy-Bruhl (1922), p. 16.
101. Lévy-Bruhl (1922), p. 17.
102. Lévy-Bruhl (1922), p. 121.
- Les approches de la pensée des peuples indigènes proposées par Malinowski et Lévy-Bruhl se distinguent, selon Lévi-Strauss – leurs explications respectives du totémisme en témoignent – par le fait que le premier présente cette pensée comme « plus grossière » que « la nôtre » et comme purement instrumentale, tandis que le second la conçoit comme « fondamentalement différente » (Lévi-Strauss 1978, p. 15 sq.). Notons aussi que l'analyse de Lévy-Bruhl porte sur un totémisme individuel, celle de Malinowski sur un totémisme collectif. Ce mélange de « totémismes » différents, bien qu'affectés d'une même valeur logique, est un des problèmes fondamentaux posés par « l'illusion totémique » à laquelle Lévi-Strauss entend mettre un terme (cf. Lévi-Strauss [2008b], p. 463 sqq.).
103. Lévi-Strauss (2008a), p. 847. Voir aussi Lévi-Strauss (1950), p. XXX. Voir aussi Lévi-Strauss (1973), p. 35 sqq.).
- La position de Lévy-Bruhl avait aussi entraîné des conflits avec l'école durkheimienne. Durkheim, Mauss, Robert Hertz, Henri Hubert et Lévy-

Bruhl se sont rencontrés régulièrement à l'Institut d'anthropologie fondé en 1911. En 1925, Mauss créa avec Lévy-Bruhl et Paul Rivet l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris. Sur Lévy-Bruhl, voir Cazeneuve (1972) et Moebius (2006^a), p. 81-84.

104. Durkheim /^{Mauss} (1969 [1903]), p. 227.

105. Ibid.

106. Durkheim /^{Mauss} (1969 [1903]), p. 220.

107. Durkheim /^{Mauss} (1969 [1903]), p. 223. Voir aussi, à ce propos, la critique formulée à l'encontre de Lévy-Bruhl par Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ([1912], p. 341).

108. Lévi-Strauss (2008a), p. 620.

109. Lévi-Strauss (1978), p. 17. Il se réfère de manière répétée au concept, central chez Mauss, de « totalité » ou de « fait social total ». Dans un article de synthèse de 1953, il affirme même que ce concept est le « credo » de toute l'ethnologie contemporaine (Lévi-Strauss [1953], p. 85).

110. Durkheim /^{Mauss} (1969 [1903]), p. 193.

111. Mauss /^{Hubert} (1950)

112. Lévi-Strauss (2008a), p. 570.

113. Lévi-Strauss (ibid.) en donne un exemple très significatif : « Ce souci d'observation exhaustive et d'inventaire systématique des rapports et des liaisons peut aboutir, parfois, à des résultats de bonne tenue scientifique : c'est le cas des indiens Blackfoot, qui diagnostiquaient l'approche du printemps d'après l'état de développement des fœtus de bisons extraits du ventre des femelles tuées à la chasse. Pourtant, on ne peut isoler ces réussites de tant d'autres rapprochements du même genre, et que la science déclare illusoire. »

114. L'argumentation présentée ici peut également trouver une confirmation dans les études de Lévi-Strauss sur l'ethnologie de l'art. D'emblée, les arts ont occupé une place particulière dans les réflexions anthropologiques de ce dernier – à la fois en tant qu'objet d'analyse et en tant que modèle méthodologique, comme dans les *Mythologiques*. Lévi-Strauss lui-même a décrit (2008d, p. 879) le lien « presque charnel » qui le liait à l'art indigène, en particulier à celui des Indiens de la Côte Nord-Ouest, découverts lors de son exil new-yorkais dans le « lieu magique » que constituait l'American Museum of Natural History (voir Lévi-Strauss [1943c], p. 175. [Le texte a été partiellement repris au début de *La Voie des masques* [2008d], p. 875-879, N.d.T.]). Compte tenu de cet intérêt pour l'art, présent d'emblée et d'un bout à l'autre – avant, pendant et après la « révélation structuraliste » – on peut montrer que l'influence de Mauss et de l'école durkheimienne se fait également sentir dans ces études. Dans bon nombre de ses premiers articles d'ethnologie de l'art, Lévi-Strauss fit d'abord état de son admiration (voir Lévi-Strauss [1942], p. 33-35 ; [1943c]). D'autres textes ont un ton plus sobre, mais leur contenu est plus riche d'un point de vue systématique : ainsi, certaines parties de l'article sur les Bororo (1936) ou du texte intitulé « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », paru en 1945 et intégré par la suite dans l'*Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss [1974 (1958)], p. 279-320). Une étude attentive des argumentaires développés par Lévi-Strauss dans ces travaux d'ethnologie de l'art atteste le lien entre l'influence de Mauss et le rejet d'une interprétation utilitariste ou irrationnelle de l'art « primitif » (Mauss est évoqué pour ses notions-clé dès l'un des premiers articles de Lévi-Strauss [1943c], p. 178). L'analyse de la mise en forme artistique des objets Bororo dans le premier article correspond point par point à l'argumentation de Durkheim et Mauss sur la morphologie sociale dans l'essai sur les formes de classification. L'intérêt que Lévi-Strauss manifesta d'emblée et longtemps encore par la suite pour les peintures faciales des Caduveo visait, selon différents points de vue, les homologues entre la facture artistique des peintures corporelles, les systèmes de parenté, les tabous religieux et l'ordre socio-structurel et spatial des sociétés (cf. Lévi-Strauss [1942] ; [1974 (1958)], p. 296 sq. ; [2008c], p. 167 sq.). Mais ces réflexions valent surtout par les conclusions générales sur lesquelles elles débouchent. C'est parce qu'elles échappent singulièrement aux finalités pratiques et aux considérations utilitaires que les œuvres d'art représentent un objet privilégié pour l'analyse structurale. En effet, la pensée – qu'elle soit « sauvage » ou « domestiquée » – se présente en elles pour ainsi dire sous une forme pure (étant donné que la musique elle-même peut s'abstraire pour une large part des contraintes imposées par un porteur physique, elle représente en ce sens pour Lévi-Strauss la forme d'art « la plus pure », et possède à ce titre un statut d'exception) (cf. Lévi-Strauss [2008a], p. 582 ; [1964] p. 34 sq.). Les premiers travaux ethnographiques initiés par Mauss jouèrent un rôle décisif dans la genèse de ces considérations théoriques. Elles sont évoquées plus en détail dans Moebius / Nungesser (2013).

115. Durkheim /^{Mauss} (1969 [1903]), p. 167.

116. Durkheim /^{Mauss} (1969 [1903]), p. 176.

117. Lévi-Strauss (2008b), p. 516.

118. Au sujet de l'argumentation de Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Lévi-Strauss écrit : « En dernière analyse, Durkheim dérive aussi les phénomènes sociaux de l'affectivité. Sa théorie du totémisme part du besoin, et elle s'achève dans un recours au sentiment [...] Mais la théorie durkheimienne de l'origine collective du sacré repose sur une pétition de principe : ce ne sont

pas les émotions actuelles, ressenties à l'occasion des réunions et des cérémonies, qui engendrent et perpétuent les rites, mais l'activité rituelle qui suscite les émotions. » ([2008b], p. 516). Dans son importante introduction à la traduction anglaise qu'il a réalisée de l'article sur les formes de classification, Rodney Needham a formulé presque en même temps une critique analogue à l'encontre de l'argumentation de Durkheim et Mauss (Needham [1963], p. VII-XLVIII). Hans Joas a quant à lui contesté l'idée de cette pétition de principe (Joas [1993], p. 269 sq).

119. Cf. Kauppert (2008), p. 8 sq. et p. 42.

120. Durkheim / Mauss (1969 [1903]), p. 224.

121. Durkheim explicite cette différence dans une lettre à Mauss du printemps 1902 qui semble presque se référer à Lévi-Strauss : « L'opération mentale appelée classification ne s'est pas formée d'une pièce dans le cerveau humain. Quelque chose a dû amener les hommes à classer les êtres ainsi. Les genres ne sont pas données dans les choses. Ils sont créés. [...] D'où la conclusion que, sans vouloir, il reste bien que la hiérarchie logique soit un reflet d'une hiérarchie sociale. » (Durkheim [1998], p. 320).

122. Outre les travaux ethnographiques qui ont été étudiés ici, on peut mentionner, pour la période antérieure à 1949, deux textes politiques publiés très tôt, au milieu des années 1930, puis quelques articles brefs publiés dans la revue de l'université de São Paulo, par exemple sur le thème de la sociologie de la culture et de son enseignement, un article nécrologique sur Malinowski, un article sur l'œuvre de Westermarck et, début 1945, des articles théoriques sur l'anthropologie qui furent plus tard intégrés dans *Anthropologie structurale*. Pour une bibliographie plus complète (mais non exhaustive) des travaux de Claude Lévi-Strauss, voir la page suivante du *Laboratoire d'anthropologie sociale* : <http://las.ehess.fr/document.php?id=490> (dernière consultation: 08/07/2013).

123. Lévi-Strauss (1950), p. XXIV sq. ; (1974 [1958]), p. 45.

124. Cf. Lévi-Strauss (1945), p. 516, 525 et 527.

125. Lévi-Strauss (1945), p. 527.

126. Lévi-Strauss (1945), p. 528.

127. Cf. Lévi-Strauss (1974 [1958]), p. 45 ; voir aussi Lévi-Strauss (1950), p. XXVII.

128. Lévi-Strauss (1950), p. XI.

129. Lévi-Strauss (1945), p. 527.

130. Farrugia (2006).

131. Farrugia (2006), p. 237.

132. Le concept de Mauss qui fut surtout âprement disputé entre sociologie et anthropologie structurale était le théorème du « phénomène social total », illustré en particulier par le don. Sur les arrière-plans institutionnels de ces controverses autour de la « figure totémique » de Mauss, voir Farrugia (2000).

133. Nous ne prétendons cependant pas ici que cette stratégie ait été appliquée de manière consciente. Nous l'entendons plutôt au sens de la sociologie des champs de Bourdieu : comme un investissement inconscient dans les luttes pour la reconnaissance spécifique au champ concerné.

134. Tarot (2008c), p. 6.

135. Sur Durkheim et Mauss, voir Müller (1983) ; Dzimir (2007) ; Moebius (2012). Une autre question qui reste à creuser serait d'étudier dans quelle mesure l'importance de l'œuvre de Marcel Granet, l'élève de Durkheim, dont il est question dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, est elle aussi minimisée, en dépit du fait (ou justement parce que) celui-ci parvient, à partir de données sociologiques, à des conclusions très proches de celles de Lévi-Strauss dans le domaine de l'ethnologie de la parenté (cf. Héran[2009]). Camille Tarot, pour qui tout acte de fondation va de pair avec un acte de violence symbolique, formule même l'hypothèse que l'insistance récurrente de Lévi-Strauss sur la figure de Mauss comme précurseur du structuralisme et l'hypostase de la linguistique ont pour fonction de dissimuler les emprunts de son ethnologie de la parenté à Granet (cf. Tarot [2008c], p. 9).

136. Tarot (2008), p. 8.

137. Cf. Paul (1996), p. 63 sq.

138. Le premier article scientifique de Mauss (qui est aussi son premier article de sociologie des religions) traite justement du lien entre droit et religion (Mauss 1969 [1896]).

139. Mauss (1950), p. 294.

140. Cf. Tarot (2008b), *Le Symbolique et le sacré : théories de la religion*, op.cit.).

141. Sur le concept de sacré chez Mauss, voir Moebius (2012) et surtout Tarot (2008b), p. 289 sq.). C. Johnson écrit ([1995], p. 249) : « Un aspect intéressant de l'œuvre lévi-straussienne pendant cette première période, et surtout à partir de 1950 lorsqu'il

commence à se spécialiser plus étroitement dans l'anthropologie des religions, et l'absence de ce qui était devenu l'idée maîtresse, le concept-clé de la sociologie durkheimienne : le sacré ».

142. Cf. Mürmel (2000) ; voir aussi Bertholet (2003).

143. Cf. Moebius (2006a) :

144. Bertholet (2003) : p. 248.

145. Lévi-Strauss, lettre du 11 août 1939 à Marcel Mauss, IMEC, MAS 8.3.

INDEX

Schlüsselwörter : Mauss, Lévi-Strauss, Strukturele Anthropologie, Verwandtschaftsethnologie, Klassifikationstheorie, Geschichte der Sozialwissenschaften, Ethnographie

Mots-clés : Mauss, Lévi-Strauss, anthropologie structurale, ethnologie de la parenté, théorie des classifications, histoire des sciences sociales, ethnographie

AUTEURS

STEPHAN MOEBIUS

Stephan Moebius est professeur à l'Université Karl Franz de Graz. Pour plus d'informations, voir la notice suivante.

FRITHJOF NUNGESSER

Frithjof Nungesser est assistant à l'Institut de Sociologie de l'Université Karl Franz de Graz. Pour plus d'informations, voir la notice suivante.