

Maquette de couverture : Cédric LACHÈREZ

MANA

REVUE DE SOCIOLOGIE ET D'ANTHROPOLOGIE

numéro 10-11, année 2002

Le *mana* est un concept qui désigne une force surnaturelle, présente dans les sociétés polynésiennes, océaniques, africaines, asiatiques, amérindiennes, etc. Il s'agit d'une force invisible, qui agit sur le monde matériel et qui est liée à la vie, à la mort, à la fertilité, à la guerre, à la paix, etc. Le *mana* est une force qui agit sur le monde matériel et qui est liée à la vie, à la mort, à la fertilité, à la guerre, à la paix, etc.



Le *mana* est un concept qui désigne une force surnaturelle, présente dans les sociétés polynésiennes, océaniques, africaines, asiatiques, amérindiennes, etc. Il s'agit d'une force invisible, qui agit sur le monde matériel et qui est liée à la vie, à la mort, à la fertilité, à la guerre, à la paix, etc.

LASAR

UNIVERSITÉ DE CAEN BASSE-NORMANDIE

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction, sous quelque forme que ce soit, réservés pour tous pays.

ISSN : 1271-0377
ISBN : 2-84133-108-9

© 2002. Presses universitaires de Caen
14032 Caen Cedex - France

LE REGARD DE L'ETHNOGRAPHE

Petite épistémologie de la recherche sur le terrain

Axel T. PAUL

Université de Fribourg-en-Brisgau

Le XX^e siècle, qui n'a inventé ni le récit de voyage, ni la comparaison des cultures, a vu ces deux genres se fondre en une discipline académique. La scientificité croissante du récit de voyage a ouvert la voie de l'ethnologie moderne. Depuis le début des années 1900, un travail systématique « de terrain » semble être la condition de toute réflexion ethnologique. Mieux encore : depuis Bronislaw Malinowski, seule la pratique ethnographique du chercheur garantit la valeur théorique de son travail. Paradoxalement, l'expérience personnelle devient source de crédibilité scientifique. La pratique ethnographique, c'est-à-dire l'observation personnelle de cultures étrangères et leur description, fait aujourd'hui partie intégrante de la qualification ethnologique.

L'ethnologie postule qu'il est possible de comprendre l'Autre : c'est là sa raison d'être. Mais les ethnologues ne sont toujours pas d'accord entre eux sur les moyens qui rendent possible cette compréhension. La méthode de « l'observateur participant » élaborée par Malinowski au début du siècle a canonisé la recherche sur le terrain, dont la place s'est maintenue jusqu'à nos jours, malgré les objections qui ont pu lui être faites. Avant même la publication posthume des carnets de terrain de Malinowski (1967), qui témoignent de l'impossibilité dans laquelle il s'est fréquemment trouvé de respecter les exigences scientifiques de sa propre méthode, Michel Leiris, dans *L'Afrique fantôme* (1934) et Claude Lévi-Strauss, dans *Frites Tropiques* (1955) avaient relevé le problème de la subjectivité de l'ethnologue. Leiris redevient écrivain et se concentre sur l'exploration des facettes et des abîmes de son moi. Lévi-Strauss au contraire s'efforce, à la différence de Malinowski, non pas de refouler sa subjectivité, mais d'en faire, comme il l'écrit, « un moyen de démonstration objective »¹. La recherche sur le terrain a pour

1. Lévi-Strauss 1973, 25.

Lévi-Strauss la valeur d'une initiation. Du point de vue méthodologique, Marcel Griaule, fervent ethnographe et auteur de nombreux ouvrages sur le peuple Dogon, occupe une position intermédiaire entre Malinowski et Lévi-Strauss et permet indirectement, d'éclairer leurs concepts respectifs. D'une part sa pratique ethnographique témoigne de cette « rage de comprendre »² qu'avait occultée Malinowski. Elle radicalise d'autre part l'initiation, demandée par Lévi-Strauss, à l'identification du chercheur avec son objet.

Un regard, même rapide, sur l'histoire de l'ethnographie suffit à faire apparaître l'ambivalence existant entre l'humanisme intellectuel dans lequel elle trouve son origine et le contexte colonial dans lequel elle s'imbrique. Cette ambivalence de la recherche sur le terrain subsiste pendant la plus grande partie du XX^e siècle. Au moment même où le postulat reliant travail théorique et expérience pratique renforce son assise méthodologique, c'est-à-dire au moment où l'ethnologie réussit à se constituer en une science sociale moderne, les États encouragent l'étude des territoires colonisés Outre-Mer. L'idée en était alors que la connaissance des sauvages facilitait leur assujettissement.

Sa complexité, volontaire ou non, avec le colonialisme n'a pas empêché la jeune discipline ethnographique de rompre avec le dogme de l'évolutionnisme. Avant de se rendre eux-mêmes sur le terrain afin d'étudier sur place et de leurs propres yeux l'objet de recherche de leur discipline, les ethnologues étaient tributaires de récits de voyage, de rapports et de mémoires de la main d'explorateurs et d'aventuriers, de fonctionnaires coloniaux et de missionnaires. Ils disposaient à l'occasion de leur propre « contact », selon le mot de James Frazer, leur « man on the spot », qui, bien que n'étant pas lui-même un scientifique, pouvait sur leurs directives recueillir des informations, poser certaines questions ou collecter les objets qui lui étaient demandés. Ce type d'informateur se trouva rapidement en butte aux soupçons idéologiques, ses informations cessèrent bientôt de paraître fiables. Aventuriers et explorateurs cherchaient à se faire valoir par leur maîtrise d'un environnement hostile, opposé à la sécurité de la vie bourgeoise, et par leur capacité à en surmonter les dangers. Les fonctionnaires coloniaux se faisaient naturellement les représentants et les défenseurs des intérêts impérialistes de leur gouvernement. Les missionnaires, enfin, essaïmaient

2. Hörisch 1998.

dans le monde entier pour n'y annoncer en définitive qu'un seul et toujours même message. Aucun des représentants de ces trois catégories d'informateurs ne se souciait vraiment de décrire de manière prosaïque et distancée la vie sauvage. Au contraire, ils représentaient tous, chacun à sa manière, un style d'existence missionnaire, au sens le plus large du terme, qui ne s'accommodait pas de laisser en l'état ce qu'ils rencontraient, comme l'aurait commandé le point de vue de l'ethnographie, mais s'attachait à le transformer. C'est ici que devait intervenir la nouvelle ethnographie.

La reconnaissance du rôle de la recherche de terrain procède d'un faisceau d'hypothèses implicites. Tout d'abord, qu'il existe des cultures extérieures au monde occidental et menacées par lui, cultures dont les artefacts, représentations du monde, modes de comportement et institutions méritent qu'on les défende ou du moins qu'on en conserve la trace. Ensuite, que ces cultures ou ces sociétés sont incapables de se défendre par elles-mêmes. Enfin, découlant de ce qui précède, qu'incombe à l'ethnographie l'urgente mission de préserver ces cultures, sinon contre leur décadence effective, du moins contre leur totale disparition. Si l'ethnologie se détourne alors de l'évolutionnisme du XIX^e siècle et de sa foi dans le progrès, c'est justement parce qu'elle sent bien qu'il ne correspondait que trop à une évolution réelle, ou à une tendance de l'histoire : l'universalisation de la civilisation occidentale. Le succès de l'Europe dans le monde commençait à faire peur.



L'observateur participant, qui constitue le paradigme ethnographique central du XX^e siècle a été inventée par Bronislaw Malinowski. Les aléas de la première guerre mondiale l'avaient amené sur l'île Mailu, située au large de la côte de Papouasie-Nouvelle-Guinée, puis sur l'Archipel des Trobriands, qu'il a rendu célèbre. Malinowski prit alors conscience, dès la première semaine de son séjour en Papouasie-Nouvelle-Guinée, du principal défaut qui entache son travail : non seulement il ne parlait pas la langue des indigènes, mais il était incapable de combler la distance qui le séparait d'eux³. La capacité à communiquer avec les populations étudiées sans passer par la médiation d'un tiers est devenue depuis Malinowski un des premiers devoirs de l'ethnologue. Plus encore que l'interrogation directe,

3. Malinowski 1986, 22.

Malinowski exige le contact réel, l'immersion dans le monde des indigènes ou la *participation* à leur existence. Dans la mesure où le but de sa recherche est de « comprendre le point de vue de l'indigène et son rapport à la vie, et de donner à voir sa vision qu'il se fait de son propre monde »⁴, l'ethnologue a l'obligation de partager la vie quotidienne de ceux-ci, avec ses joies et ses peines. Malinowski insiste sur la nécessité de rompre, sur le terrain, tout contact avec des Européens. Car l'empathie ne peut naître que de la privation. Malinowski n'exclut pas que l'ethnologue puisse être une gêne pour les sauvages, que sa curiosité puisse même les agacer, mais selon lui ce problème reste marginal. Son meilleur camouflage serait encore que les sauvages s'habituent à sa présence :

Il faut rappeler que les indigènes, comme ils me voyaient chaque jour, cessèrent de s'intéresser ou de se sentir troublés par ma présence [...] Lorsqu'ils comprirent que je fourrerai mon nez dans tout, et même dans des choses dans lesquelles il ne viendrait à l'idée d'aucun indigène bien éduqué de vouloir fouiller, même pas en rêve, ils finirent par me considérer comme faisant partie intégrante de leur existence, comme un ennui ou un mal nécessaires, que mes cadeaux de tabac tempéraient d'ailleurs.⁵

Pour Malinowski, il est possible, dans la mesure où toute culture impose à ses membres des formes particulières de pensée et de perception, de reconstruire la perspective qui est celle des indigènes, voire même la représentation du monde qui leur est propre. Mais comme de telles formes et catégories ne sont pas formulées expressément, et parce que les sauvages n'en ont pas non plus nécessairement conscience, il appartient à l'ethnologue de les arracher à l'expérience. Une formation scientifique lui est nécessaire afin de ne pas commettre d'erreur d'interprétation et pour ne pas être victime de ses préjugés. De même que l'*ethnologue*, l'*ethnographie* doit lui aussi être en mesure de systématiser les relevés effectués par lui et d'explorer, par des recherches complémentaires, l'ordre qui par hypothèse leur est immanent. L'ethnographie entre ce faisant dans un cercle hermétique ; en effet, comprendre une culture étrangère, la reconnaître, signifie que chaque question posée conduit à pénétrer plus profondément en elle.

Collecter des données, c'est en premier lieu mener des entretiens et se laisser enseigner par les sauvages. L'ethnographie ne doit cependant pas se

4. Malinowski 1979, 49.

5. *Ibid.*, 29.

contenter de parvenir à la compréhension d'institutions et de règles, il lui faut encore montrer comment celles-ci structurent la vie sauvage. Il lui appartient donc d'*observer* si et dans quelle mesure le comportement des sauvages correspond aux règles invoquées. En effet, le sauvage ne fait pas toujours ce qu'il dit, pas plus qu'il ne sait toujours ce qu'il fait.

Il existe en d'autres termes toute une série de phénomènes très importants, dont il est possible qu'ils échappent aux enquêtes ou ne puissent être détectés par la seule étude des documents, et qui demandent à être observés dans leur pleine réalité. Nommons-les les *impondérables de la vie réelle*⁶.

Malinowski sait qu'une longue habitude est nécessaire pour percevoir des nuances dans les comportements et acquérir une sensibilité aux ambiances des groupes observés. L'ethnologue se trouve en fait confronté à un problème de catégories, dans la mesure où il doit à la fois saisir le regard que la culture étudiée porte sur elle-même, et la décrire objectivement.

Vide et participa, telle est la devise de Malinowski. Il attend de l'ethnologue que celui-ci partage pour une durée la plus longue possible la vie des indigènes, parle leur langue, et qu'il soit à la fois capable d'empathie et d'exercer l'acuité de son regard sur ce qu'il voit. La source essentielle de l'autorité du chercheur se trouve dans son expérience du terrain. En d'autres termes, seul l'ethnologue lui-même garantit l'authenticité de son étude.

Malinowski s'efforce tout au long de son œuvre de fournir la preuve que les actes des sauvages sont guidés par la raison. Il s'intéresse moins aux croyances des indigènes qu'à leurs actes et à leurs comportements. Il se montre partisan d'un matérialisme naïf, accordant une importance fondamentale aux pratiques des individus, et ne s'inquiétant pas, par exemple de la signification assignée par chaque société à son environnement et au monde. En privilégiant l'observation sur l'entretien, Malinowski cherche à mesurer l'autonomie d'action dont disposent les individus des sociétés observées. Il considère que toute action, de même que la culture en général sert avant tout à la satisfaction de besoins organiques :

Le chemin qui mène de la jungle à l'estomac du primitif et par conséquent à son âme est très court, et le monde environnant a pour lui la neutralité d'un simple arrière-plan dont se détachent surtout les espèces comestibles d'animaux et de plantes.⁷

6. *Ibid.*, 42.

7. Malinowski 1973, 32.

Les institutions sociales sont fondamentalement au service de buts biologiques. Malinowski reproduit ainsi la vision utilitariste de l'humanité, celle-là même dont sa méthode se proposait de faire la critique. Malgré son intention de faire de toute culture (entendu en un sens plus large que dans les formes qu'elle revêt en Europe) un objet de réflexion ethnologique, son œuvre *théorique* revient à faire des sauvages de bons européens. Le fonctionnalisme érige ainsi le calcul de rationalité finale en une universalité anthropologique. Les Trobriands sont nés tout armés de la tête de Malinowski.

La publication de ses carnets de terrain a montré que la description des sauvages occupe dans la pratique ethnographique une place moins centrale que les épreuves personnelles traversées par l'ethnographe. Les carnets témoignent du belliqueux retour de la subjectivité, alors que le chercheur s'est efforcé de la tenir au dehors des rapports d'études proprement dits. Malinowski a souffert de la solitude, dont il avait pourtant lui-même fait une condition méthodologique de la pratique ethnographique, ainsi que de dépressions et de maladies, réelles ou imaginaires, et s'évadait quand il le pouvait dans la lecture de romans exotiques. Sa tentative d'immersion dans l'univers des indigènes a échoué. Incapable de combler le fossé culturel qui le sépare d'eux, son effort de participation se mue en désintérêt. Le désintérêt débouche pour finir sur l'aversion :

Je ne m'occupe absolument pas de questions ethnographiques. Au fond, je vis en dehors de Kiriwina, tout en entretenant une haine tenace contre les *niggers*⁸.

Le séjour à l'étranger ne fait pas que raviver les préjugés racistes, il stimule aussi les fantasmes érotiques. Malinowski a beau tenter de se contraindre au travail, en se répétant des maximes de morale ; il a beau ramer et pratiquer la gymnastique, pour se mortifier ; le travail lui-même devient un succédané à la satisfaction de ses désirs et de ses humeurs. Mais il n'en retire aucune satisfaction réelle. Pire encore : l'expédition ébranle son identité, son « instinct élémentaire de l'unité de la personnalité », elle contrarie son « besoin d'être et rester un et le même en différentes situations »⁹.

Ce n'est pas pour traquer les « impondérables » du quotidien de la vie sauvage, mais en réalité pour se démasquer lui-même que Malinowski décide de tenir un journal. Il y voit un moyen de s'assurer de soi-même. Il

est conscient de l'utilité thérapeutique qu'il y a à noter au jour le jour sa peine, ses douleurs et ses doutes. Il combat par l'écriture les démons qui menacent son moi. Il s'accuse d'immoralité, confesse son désir et reconnaît ses tentations. Mais le journal n'est pas seulement l'arène d'un combat, c'est aussi là que s'exprime son triomphe. Soulignons ce point : l'identité de l'ethnographe est la source de son autorité ; or c'est précisément cette identité qui est en jeu lorsque l'ethnographe se trouve sur le terrain. Seul le journal intime, semble-t-il, retient le chercheur de s'effondrer. En effet, c'est Malinowski qui crée les sauvages, mais de manière analogue, c'est le journal qui le crée lui-même.

Pour Malinowski, l'essentiel ne peut être vu que par un regard formé et exercé scientifiquement. En réalité cependant, le regard fonctionnaliste qu'il propose ne permet de reconnaître que ce qui se comprend de soi-même : il dispose en effet d'une sorte de joker herméneutique lorsqu'il admet que les sauvages ont eux aussi des intérêts. La faiblesse théorique de Malinowski est le reflet de son échec ethnographique. C'est dans la mesure où il s'efforce de mettre la subjectivité entre parenthèses dans l'ethnographie que celle-ci devient pour lui un problème. Quoique fréquemment et quasi rituellement invoquée, l'authenticité de l'écrit ethnographique n'est qu'une construction. C'est elle qui contraint le chercheur à thématiser ses propres conflits. Les carnets de Malinowski ne sont donc pas une dénonciation de ses monographies ethnographiques, ils en sont le complément nécessaire.



Le savoir ethnographique doit souvent être extorqué, et parfois même dérobé. C'est ce dont témoigne l'œuvre, peu connue hors de France, de Marcel Griaule. Sans doute sa méthode ethnographique ne s'oppose-t-elle pas de manière diamétrale au concept d'observateur participant de Malinowski, elle s'en écarte toutefois de manière significative. Griaule fait de l'ethnographie un travail collectif et répand l'idée qu'elle doit résulter de la pratique coordonnée d'une équipe ethnographique. Il conçoit le rapport de cette équipe avec les groupes étudiés comme antagoniste. Il s'agit d'arracher leurs secrets aux sauvages, qui ne veulent pas les dévoiler. Ce n'est que vers la fin de sa carrière que Griaule abandonne son procédé inquisitorial au profit d'une approche initiatique. La logique du secret ne s'en trouve cependant nullement affectée : l'autre recèle une vérité, qui attend que l'on vienne la dévoiler. Ce mouvement est un défi pour l'identité du

8. Malinowski 1986, 232.

9. *Ibid.*, 258.

sujet confronté à l'Autre, mais représente dans le même temps une appropriation de son activité.

La préférence donnée par Griaule au travail d'équipe sur la recherche solitaire d'un ethnographe unique découle de sa conception, inspirée par Marcel Mauss, du fait social total. Ce concept a été forgé par Mauss dans son *Essai sur le don* (1925), ouvrage qui en est d'ailleurs l'excellente illustration. Le fait social total désigne des phénomènes « à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques »¹⁰, soit encore, exprimés autrement, des totalités concrètes. À travers elles,

on saisit plus que des idées ou des règles, on saisit les hommes, des groupes et leurs comportements. [...] Nous apercevons des nombres d'hommes, des forces mobiles, et qui flottent dans leur milieu et dans leurs sentiments¹¹.

Mauss déploie dans son *Manuel d'ethnographie* la richesse des diverses facettes du social¹². Or la totalité éventuelle d'un phénomène social n'est d'ordinaire pas évidente à première vue. Elle doit être reconstituée à partir de données concrètes. Il en résulte que l'ethnographie se doit de tout noter et de ne laisser échapper aucun détail. Ainsi que le constate James Clifford : « Mauss' *Manuel* was not a *méthode* but an enormous checklist »¹³. Griaule en a tiré les conséquences méthodologiques : un ethnographe isolé est incapable de tout voir. La pluridimensionnalité des phénomènes sociaux requiert un regard qui embrasse l'ensemble du champ observé. Ainsi par exemple, la complexité d'un rituel de grande étendue dans le temps comme dans l'espace peut difficilement être décrite de manière satisfaisante par un seul observateur. Les yeux et les oreilles doivent rester grand ouverts en différents lieux en même temps. Griaule est littéralement habité par la hantise de ne rien laisser échapper à son regard et à celui de ses collaborateurs. Son équipe opère à la manière d'une unité de reconnaissance sur le théâtre des opérations. Chez Malinowski, l'observation servait à la vérification des données obtenues grâce aux entretiens ainsi qu'à la compréhension des « impondérables de la vie réelle ». Pour Griaule au contraire, l'observation l'emporte sur l'interrogation des informateurs. Le travail d'équipe profite aussi aux entretiens. Un groupe rassemble davantage de matière qu'un

seul chercheur, il permet de soumettre les sauvages à un interrogatoire serré et à des recoupements entre leurs témoignages. Avec son apologie du travail en groupe, Griaule esquisse les grandes lignes d'une « herméneutique objective » (Ulrich Oevermann), mais il n'ignore pas par ailleurs – et ce point est essentiel – que la compréhension est un acte de violence.

Certes, il se fie comme Malinowski à ce que montrent les apparences, mais, note-t-il :

des faits très importants sont parfois inobservables, les interdits par exemple – ce que l'on ne cuisine pas est aussi important que ce que l'on cuisine¹⁴.

Et à la différence de Malinowski, Griaule ne juge pas utile de focaliser toute attention sur les actes et les comportements humains ; il estime plus fondamentale l'étude de la métaphysique. Pour lui, la philosophie n'est pas un privilège européen. Les cultures africaines ont elles aussi – et même tout particulièrement – réfléchi sur l'être. La suffisance philosophique des Européens n'est pour lui que l'expression de leur surévaluation de l'écriture, que d'ailleurs rien ne justifie. Le préjugé occidental conduit à n'accorder de valeur culturelle qu'aux monuments et aux documents écrits, en ignorant les traditions orales, faisant croire par là que seuls les livres et les constructions peuvent donner forme à la pensée, tandis que la parole prononcée ne serait qu'éphémère et indigne d'être rapportée¹⁵. Après Platon et comme celui-ci, Griaule objecte contre l'écriture et la lecture que peu importe qui lit et qui écrit, l'auteur disparaissant derrière son texte et celui-ci pouvant dès lors être interprété de manière plus ou moins discrétionnaire. Il rappelle que les cultures orales connaissent en lieu et place de l'écriture des moyens mnémotechniques très élaborés. Et précisément, souligne-t-il, la stricte codification de l'oralité garantit la conservation des traditions. Il reconnaît cependant que le mode oral de conservation du savoir constitue également un obstacle à la recherche ethnographique. Car le savoir y est dispersé et tenu secret¹⁶.

L'ethnographe, ou plutôt l'équipe ethnographique, doit donc se montrer inventive et opérer avec ruse. Il convient en premier lieu de choisir avec grand soin les informateurs. Il faut pouvoir utiliser et synthétiser les aptitudes et les savoirs particuliers de chacun. En effet, c'est en croisant et en confrontant les informateurs les uns avec les autres que l'ethnographe

10. Mauss 1950, 274.

11. *Ibid.*, 276.

12. Mauss 1947.

13. Clifford 1988, 65.

14. Griaule 1957, 43.

15. Griaule 1952, 538.

16. *Ibid.*, 540 et suiv.

peut parvenir à dévoiler certains mystères. « Ce procédé [...] est parallèle au fait [...] de recevoir les diverses initiations. »¹⁷ Sans doute, bénéficier d'une véritable initiation – honneur qui devait être accordé à Griaule en 1946 – constituerait-il le couronnement de toute pratique ethnographique, mais ceci exige une connaissance très intime de la culture étudiée :

Dans les conditions ordinaires, [...] il est plus honnête et [...] plus habile aussi, pour le chercheur, de jouer son rôle d'étranger¹⁸.

C'est précisément en conservant son identité que l'ethnographe marque son respect envers les sauvages. Il faut bien reconnaître toutefois que ce que Griaule nomme respect ne désigne chez lui qu'une forme de tact supérieur. Face au sauvage, l'ethnographe reste une sorte de juge d'instruction face à un accusé :

Le rôle du limier du fait social est [...] comparable à celui du détective et du juge d'instruction. Le crime est le fait, le coupable est l'interlocuteur, les complices sont tous les hommes de la société¹⁹.

Toute résistance doit être brisée. L'audience ethnographique n'est pas un dressage facile ; mais les sauvages peuvent, eux aussi, être apprivoisés. Il est possible de faire de menteurs potentiels des collaborateurs fiables. Des informateurs dociles et intelligents peuvent espérer finir par devenir les assistants du chercheur. L'ethnographe parvient à se rendre invisible en envoyant de tels auxiliaires quadriller le terrain à sa place.

Griaule ne croit ni au caractère anodin du regard, ni à l'innocence des questions. Il connaît la violence qu'il y a à arracher un aveu. La recherche sur le terrain est un jeu de masques, l'authenticité une chimère et l'objectivité un pur artefact. Seule la distance est capable de transformer des impressions en une image. Seul le texte rend lisible les observations. Comme il le fait dans son texte, l'ethnographe met également en scène sur le terrain les sauvages qu'il fait parler. Il donne le change pour pouvoir enquêter, et il feint pour pouvoir convaincre. Seule la forme littéraire donne de la plausibilité au rapport qu'il écrit²⁰.

En 1946 Griaule rencontre Ogotemméli. Il avait passé les années qui vont de 1931 à 1940 à étudier avec son équipe la culture Dogon, et plus

17. *Ibid.*, 545.

18. *Ibid.*, 549.

19. Griaule 1957, 59.

20. *Ibid.*, 103 et suiv.

spécialement, avec une exhaustivité particulière, le village d'Ogol. Les sacrifices, le culte totémique, la finalité des masques et leur utilisation ainsi qu'une série d'autres rites ont fait l'objet d'analyses détaillées. Mais cette somme de savoir manquait de cohérence. En 1946, lorsque Griaule revient à Ogol, les chefs spirituels des Dogons décident alors de lui faire connaître en détail leur philosophie et de l'initier à leurs secrets. Les entretiens avec Ogotemméli furent pour Griaule une révélation qui « bouleversera de fond en comble les idées reçues concernant la mentalité noire comme la mentalité primitive en général »²¹. D'une part, les explications données par Ogotemméli obligent Griaule à réviser les connaissances acquises jusque-là et à corriger ses hypothèses antérieures. Mais elles renforcent par ailleurs sa conviction qu'il est nécessaire, si l'on veut comprendre une culture étrangère, de savoir éventer ses secrets. Griaule n'a toutefois révisé qu'en surface son concept ethnographique. Son initiation le dispense désormais de feindre. Aux pratiques inquisitoriales s'est substituée la mise en scène des matériaux recueillis. La perspective « émiqque » remplace la position « étique ». Et pourtant ses entretiens avec Ogotemméli ne marquent pas un tournant théorique. Si l'on compare les positions prises par lui ultérieurement à ces entretiens avec celles qui les précèdent, on constate qu'il ne s'agit en fait que des versions alternatives d'une même herméneutique.

Griaule n'aborde pas la question de savoir pourquoi les Dogons ont décidé de rompre le silence. Cette décision de coopérer avec lui qui a été prise par les anciens manifeste peut-être leur souci de faire fixer par écrit leurs traditions avant que celles-ci ne disparaissent.

Mais le cas était unique. Comment instruire un blanc ? Comment le mettre de plain-pied avec les choses, les rites, les croyances²² ?

Trente-trois jours durant, Ogotemméli, fréquemment interrompu par les questions de Griaule, lui expose sa cosmologie. Celui-ci a l'impression de prendre pied sur un terrain défendu. Le récit de la création d'Ogotemméli est plein de raffinements. Griaule lui-même éprouve de la peine à le suivre et s'extasie :

on allait voir à quels paroxysmes s'élevait la subtilité de cette pensée, à quels cheminements logiques elle savait s'astreindre²³.

21. Griaule 1998, 12.

22. *Ibid.*, 21.

23. *Ibid.*, 153.

On aurait du mal à retrouver ici une trace de la critique des sources qu'il professait naguère avec une telle ardeur. Et pourtant : dès le dix-huitième jour de cet enseignement, Griaule a tout à coup l'impression d'avoir compris :

L'Européen personnellement, s'accommodait fort bien de toutes ces représentations, de toutes ces modalités de manipulations de l'invisible par les hommes, des hommes par l'invisible. Mais il songeait à ceux qui, de l'extérieur, auraient un jour la curiosité d'étudier la métaphysique des Dogons [c'est-à-dire à ses lecteurs] et chaque fois qu'il en avait l'occasion, il jetait quelques *impedimenta* dans les exposés où l'aveugle brassait l'univers²⁴.

L'élève Griaule manipule son professeur. La cosmologie des Dogons est un texte tissé par Ogotemméli, rédigé et traduit par Griaule. La « littérisation » par l'ethnologue de la matière recueillie, procédé qui ne sert pas seulement à rendre compréhensible ce que dit l'étranger, mais permet en outre d'en faire la présentation la plus authentique, s'effectue dès maintenant. Griaule n'attend pas d'être revenu à sa table de travail, il commence à y procéder pendant les entretiens avec Ogotemméli et la forme littéraire marquée déjà la manière dont ceux-ci se déroulent. Le discours parfois peu compréhensible d'Ogotemméli légitime la pratique ethnographique de Griaule. Il démontre, confirmant en cela les positions de Griaule, que la vérité doit être interprétée, plus encore, qu'elle demande à être interprétée, afin de pouvoir, alors seulement, être entendue.

Griaule conçoit fort justement l'ethnographie comme une traduction. La textualité de la culture commande sa mise en forme littéraire. Il est vrai que le *Dieu d'eau* n'est pas représentatif de la méthode de Griaule. Il suggère avoir connaissance du secret dogon, mais s'abstient de le révéler. Comment d'ailleurs pourrait-il le faire ? Car au fond, leur métaphysique ne constitue pas un savoir ésotérique mais un code susceptible de générer, à partir d'un nombre restreint de propositions, un discours sans fin.



Lévi-Strauss sait à quoi s'en tenir sur la subjectivité de l'ethnologue, celle-là même qu'occultait Malinowski, et il connaît les problèmes que pose la volonté de s'en affranchir. Comme le fait Griaule dans ses œuvres tardives,

24. Griaule 1998, 126.

il compare la pratique ethnographique à un rituel initiatique, seul à même de garantir l'objectivité du chercheur. À la différence cependant de Griaule qui se contentait de la postuler, Lévi-Strauss tente, lui, de mettre en lumière la nature de l'initiation ethnographique. Il critique l'ethnographie classique ; *Tristes Tropiques* est le récit de son échec. Sa conception de l'ethnographie fait néanmoins partie intégrante de l'anthropologie structurale. Lévi-Strauss a même l'ambition d'utiliser l'ethnographie pour contourner l'opposition, introduite par Dilthey, entre expliquer et comprendre²⁵.

Pendant son expédition aux Caduveo, Bororo et Nambikwara, Lévi-Strauss avait voulu pénétrer toujours plus profondément dans les secrets de l'existence humaine. Les Nambikwara le confrontèrent à « l'une des formes d'organisation sociale et politique les plus misérables qui se puisse imaginer ». Il croyait pouvoir tenir en main la nature humaine :

Il suffisait de considérer l'expérience sociologique qui se déroulait sous mes yeux. Mais c'était elle qui se dérobait. J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvais seulement des hommes²⁶.

Lévi-Strauss commence à douter de la recherche sur le terrain. Cependant, lorsqu'il apprend que le campement d'une tribu d'Indiens encore totalement inconnus se trouve dans les environs, il projette immédiatement de s'y rendre. Rien en effet n'offre « de perspective plus exaltante pour l'ethnologue que celle d'être le premier blanc à pénétrer dans une communauté indigène »²⁷. Le séjour de Lévi-Strauss parmi les Mundé, selon le nom dont ils se désignent eux-mêmes, ne dure cependant qu'une semaine. Et loin de dissiper ses doutes, les Mundé désespèrent Lévi-Strauss :

J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie [...] Au terme d'un exaltant parcours je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. [...] Ils étaient là, tout prêts à m'enseigner leurs coutumes et leurs croyances, et je ne savais pas leur langue. Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre. Je recevais du même coup ma récompense et mon châtiement²⁸.

25. Lévi-Strauss 1973, 17.

26. Lévi-Strauss 1996, 377 ; souligné par nous.

27. *Ibid.*, 387.

28. *Ibid.*, 397.

La résignation dont fait état Lévi-Strauss contredit sa profession de foi passionnée naguère faite à l'ethnographie :

L'ethnographie m'apporte une satisfaction intellectuelle : comme histoire qui rejoint par ses deux extrémités celle du monde et la mienne, elle dévoile du même coup leur commune raison. Me proposant d'étudier l'homme, elle m'affranchit du doute, car elle considère en lui ces différences et ces changements qui ont un sens pour tous les hommes à l'exclusion de ceux, propres à une seule civilisation, qui se dissoudraient si l'on choisissait de rester en dehors.²⁹

Lévi-Strauss n'a jamais explicité sa critique de l'ethnographie classique. Or celle-ci a une raison.

C'est presque de manière incidente que Clifford Geertz a attiré l'attention sur ce que fait réellement l'ethnographie : « il écrit ».³⁰ L'écriture est à côté de l'histoire un des critères discriminants classiques permettant de distinguer les sociétés civilisées des sociétés primitives. Il ne s'agit en l'espèce et dans une certaine mesure que de deux expressions pour une même distinction : l'histoire, qui est la reconstitution d'actes passés des hommes est tributaire d'une tradition plus ou moins précise. Les sociétés qui ne fixent pas leur passé dans une forme objectivable, c'est-à-dire les sociétés qui n'écrivent pas ou qui ignorent l'écriture, ont certes une histoire mais elles ne la connaissent pas. Lévi-Strauss refuse de voir dans l'absence d'écriture une carence. Il considère au contraire que les cultures orales ont une prédisposition à devenir l'objet de la réflexion anthropologique :

Nous sommes reliés à notre passé, non plus par une tradition orale qui implique un contact vécu avec des personnes – conteurs, prêtres, sages ou anciens, – mais par des livres.

L'écriture est incontestablement une immense conquête culturelle, « mais il est indispensable de se rendre compte qu'elle a retiré à l'humanité quelque chose d'essentiel ».³¹ Lévi-Strauss tient pour une des grandes avancées de l'ethnologie d'avoir su faire la distinction entre « deux modalités d'existence sociale » :

un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où des groupes

29. Lévi-Strauss 1996, 63.

30. Geertz 1994, 28.

31. Lévi-Strauss 1974 [1958], 400.

imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité.³²

De fait, l'écriture met en mouvement une dynamique propre. Elle ne fait pas que bannir la tradition orale qui avait cours jusque-là, elle est aussi et dans le même temps le fonds – ou plus exactement le versant – sur lequel s'établit l'interprétation. Helmuth Plessner a reconnu dans « l'expressivité » de l'homme le fondement de son historicité, le terme désignant bien davantage qu'une volonté de s'exprimer, l'obligation de communiquer née du dénuement existentiel, tout en échouant à articuler l'intention dans ce qu'on dit.³³ Mais l'historicité n'est pas encore l'histoire. Seule l'écriture donne à une société la conscience diachronique d'elle-même et transforme une cosmologie dont le souvenir s'est obscurci en un processus vérifiable. C'est en immobilisant le passé qu'elle permet d'échapper à un infini présent et rend possible de se lancer à la conquête de nouveaux rivages. C'est même ce que l'écriture exige.

La dialectique de l'écriture implique une herméneutique de l'Autre, ou comme l'explique Michel de Certeau, l'articulation « d'un savoir dire sur ce que l'Autre fait ».³⁴ Toute ethnologie est au fond une ethnographie. Comme l'histoire, c'est une invention de l'Occident, et elle implique en tant que telle un rapport spécifique au temps et à la mort. Le temps nous échappe sans retour, et nos morts ne reviennent pas. En séparant le présent du passé, l'ethnographie fait le tri, selon le mot de Michel de Certeau, « entre ce qui peut être "compris" et ce qui doit être oublié ».³⁵ Pour donner un sens à la mort, elle fait mourir l'homme une seconde fois. Elle figure une sorte d'accompagnement ultime. Le travail de deuil historiographique ne lénifie pas cependant, il pousse à l'activité. L'ethnographie, qui distingue entre le propre et l'Autre se trouve confrontée au même problème. L'écriture de l'histoire et l'ethnographie symbolisent « une société capable [...] de se constituer en page blanche qu'elle puisse elle-même écrire ».³⁶ La menace de la disparition des sauvages légitime l'ethnographie contemporaine. Dans le même temps, elle articule notre nostalgie de l'immédiateté. Le sauvetage ethnographique des sauvages revient pourtant à les enfermer dans un tombeau.

32. *Ibid.*, 402.

33. Plessner 1975, 337-339.

34. de Certeau 1975, 9.

35. *Ibid.*, 10.

36. *Ibid.*, 12.

Lévi-Strauss juge que les « assaisonnements moraux » importés d'Europe par l'ethnographie moderne ont perdu toute saveur :

Non certes parce que leur nature est purement psychologique ; mais parce que, si honnête que soit le *narrateur*, il ne peut pas, il ne peut plus nous les livrer sous une forme authentique. Pour que nous consentions à les recevoir, il faut, par une manipulation qui chez les plus sincères est seulement inconsciente, *trier et tamiser les souvenirs* et substituer le poncif au vécu³⁷.

Le *garimpeiro*, le chercheur de diamants, le chercheur d'or, sont dans *Tristes Tropiques* la métaphore de la découverte ethnographique. Le premier chapitre dédié aux Bororos, et qui décrit la quête de Lévi-Strauss jusqu'à eux s'intitule « L'or et les diamants ». Les *garimpeiros*, bien que démunis, dépendent de ceux qui les équiperont, et plus encore des intermédiaires ; ils s'engagent en effet

à ne vendre [leurs] trouvailles qu'àux acheteurs accrédités [...]. Chaque pierre une fois trouvée est identifiée par sa forme, sa taille, sa couleur. [...] L'acheteur accrédité annonce son prix [...], et de même qu'on est obligé de lui vendre, on est tenu d'accepter son offre³⁸.

La métaphore du *garimpeiro* réapparaît précisément en relation avec l'épisode déjà mentionné, où l'on voit Lévi-Strauss s'arracher à sa torpeur, réussissant au moins en apparence à surmonter ses doutes pour partir à la découverte d'une tribu inconnue. Lévi-Strauss qui est à nouveau pris par la recherche, cette fois la recherche d'Indiens inconnus, observe les visages des *garimpeiros* qui remontent le fleuve avec lui. L'un d'eux raconte :

« J'étais en train d'*écrire* » - *c'est-à-dire de trier le gravier* -, et j'ai vu couler dans la batée un petit grain de riz, mais c'était comme une vraie lumière. » [...] - « C'est peut-être du cristal ? » - « Non. Le cristal n'éclaire pas la nuit, seulement le diamant. » - « Et personne ne va le chercher ? » - « Oh, des diamants comme ceux-là, l'heure de leur découverte et le nom de celui qui doit les posséder sont marqués depuis longtemps ! »

Comme les pierres qui attendent celui qui va les trouver, les sauvages attendent celui qui va les découvrir. Ces derniers sont cependant condamnés les uns comme les autres à monnayer ce miracle. Décrire les sauvages, pour Lévi-Strauss, c'est les anéantir. L'ethnographe ne fait que consigner qu'ils ont été. La critique de l'ethnographie par Lévi-Strauss est une critique de l'écriture.

Lévi-Strauss voit dans la distance entre l'observateur et son objet un privilège de l'ethnographie d'un point de vue épistémologique :

Le sociologue objectivise, de peur d'être dupe. L'ethnologue ne ressent pas cette peur, puisque la société lointaine qu'il étudie ne lui est rien³⁹.

La pratique ethnographique radicalise l'éloignement du chercheur, qui y acquiert une sorte de déracinement chronique⁴⁰, le rendant justement par là plus réceptif à l'universel. L'œuvre de Lévi-Strauss se donne pour programme d'interroger la dichotomie entre nature et culture en tant que dimension fondamentale de l'autodétermination de l'homme. Il pense pouvoir trouver à l'étranger, dans l'inconnu, les fondements naturels de toute culture et donc aussi de la sienne propre. Derrière - ou plutôt dans - les systèmes primitifs parentaux et de classification dits totémiques, dans les rites et les mythes sauvages, Lévi-Strauss rend sensible l'éloignement primordial de toute culture par rapport à la sphère de ce que l'on appelle la nature. Faire naître ensuite de cet éloignement, de cette mise à distance culturelle, une obligation, le rappel d'une responsabilité tant écologique que morale pour notre civilisation complexe et industrielle constitue pour Lévi-Strauss un devoir éthique de l'anthropologue, en même temps qu'une véritable chance. Il ne s'agit pas cependant de revenir sur la distinction entre nature et culture, mais seulement de la rendre consciente, pour éviter qu'on ne l'oublie. Il importe pour lui de mettre en évidence les structures qui organisent la vie sociale et de reconnaître la trame universelle de la culture.

Le programme scientifique de Lévi-Strauss et sa méthode se rattachent aux travaux de Durkheim et de Mauss. Déclarer l'ethnographie partie intégrante de l'anthropologie structurale dépasse la simple prise en compte d'une exigence fréquemment formulée depuis Malinowski. L'idée de faire de l'expérience subjective du chercheur une instance de vérification des faits sociaux constitue une innovation théorique. Seule la recherche sur le terrain, appropriation subjective de la vie sociale, garantit l'intelligence par l'anthropologie structurale du fait social total. Durkheim a caractérisé le fait social comme étant à la fois une chose et une représentation, et Mauss, par la totalisation de la perspective, s'est employé à relier entre elles sa dimension individuelle et sa dimension collective. Une coutume donnée, par exemple, ne peut selon lui être considérée comme comprise

37. Lévi-Strauss 1996, 37 ; souligné par nous.

38. *Ibid.*, 242 et suiv.

39. Lévi-Strauss 1973, 38.

40. Lévi-Strauss 1996, 57.

qu'au moment ou en plus de nommer la règle (traditionnelle) qui l'énonce, les motifs qu'il y a de la suivre peuvent être présentés de manière plausible. Objectiver une culture ne veut donc pas dire dresser un inventaire de ses coutumes et de ses usages, mais plutôt en analyser le registre.

L'ethnologue éprouvera d'autant plus de difficulté à s'acquitter de sa tâche, c'est-à-dire à pénétrer une culture qui lui est étrangère, que la société observée est plus complexe. Il suffit déjà que la population dépasse un certain nombre pour brouiller son regard. La prédilection de Lévi-Strauss pour les cultures primitives, pour ce qu'il nomme leur authenticité, a ainsi une raison pratique : car il n'est possible à l'ethnologue de s'imprégner d'une culture étrangère que pour autant que celle-ci repose sur des rapports personnels et sur une tradition orale. L'initiation ethnographique désirée par Lévi-Strauss ne s'accomplit ainsi que dans les conditions de l'oralité. « L'expérience du terrain », comme le rappelle Lévi-Strauss dans un texte didactique, ne constitue pour l'anthropologue

ni un but de sa profession, ni un achèvement de sa culture, ni un apprentissage technique. Elle représente un moment crucial de son éducation, avant lequel il pourra posséder des connaissances discontinues, qui ne formeront jamais un tout, et après lequel seulement ces connaissances se « prendront » en un ensemble organique et acquerront soudain un sens, qui leur manquait antérieurement. Cette situation présente de grandes analogies avec celle qui prévaut en psychanalyse : c'est aujourd'hui un principe universellement admis, que la pratique de la profession analytique requiert une expérience spécifique et irremplaçable, qui est celle de l'analyse elle-même ; c'est pourquoi tous les règlements imposent au futur analyste d'avoir été lui-même analysé. Pour l'anthropologue, la pratique du terrain constitue l'équivalent de cette expérience unique ; comme dans le cas de la psychanalyse, l'expérience peut réussir ou échouer, et aucun examen ou concours ne fournit le moyen de trancher dans un sens ou dans l'autre. Seul le jugement de membres expérimentés de la profession, dont l'œuvre atteste qu'ils ont eux-mêmes franchi ce cap avec succès, peut décider si et quand, le candidat à la profession anthropologique aura réalisé sur le terrain cette révolution intérieure qui fera de lui, véritablement, un homme nouveau⁴¹.

De la même manière que l'analyse didactique, la recherche sur le terrain est pour Lévi-Strauss une condition, mais non pas une garantie d'une pratique scientifique réussie comme anthropologue ou comme analyste. L'apprenti psychanalyste recherche la distance par rapport à sa propre

subjectivité, dont l'objectivation réussie est le sceau de sa qualification d'analyste. De manière similaire, l'ethnologue doit parvenir à dépasser les évidences trompeuses que lui suggère sa propre origine, tout en ne succombant pas aux tentations exotiques de l'Autre pour s'approprier le noyau central de ce qui constitue la culture. Un point de vue purement théorique, fondé sur l'enseignement et la lecture est impuissant à transmettre ce que signifie accueillir en soi la cohérence d'une histoire ou d'une culture étrangères, et par là de les comprendre. La recherche de terrain est moins un instrument de connaissance anthropologique qu'un entraînement initiatique, en quelque sorte un exercice d'ascèse précédant toute compréhension. « Exercice, rigueur, sympathie, objectivité »⁴² ainsi que la « servilité de l'observation »⁴³, sont les qualités que Lévi-Strauss exige de l'ethnologue. « Car il faut que l'appréhension interne [...] de l'indigène [...] soit transposée dans les termes de l'appréhension externe » de l'observateur⁴⁴. Et de fait, les conseils de Freud à l'usage des médecins pratiquant la psychanalyse⁴⁵ peuvent se lire comme un recueil des règles de comportement pour le travail sur le terrain qui se trouvent en divers endroits de l'œuvre de Lévi-Strauss.

La psychanalyse vise la guérison par exemple d'un symptôme hystérique ou d'une phobie par la voie du transfert et au moyen de l'abréaction du patient. Pendant l'analyse, le psychanalyste observe les rêves, les souvenirs et les fantasmes de son patient. Blessures refoulées et conflits irrésolus resurgissent de l'oubli. L'analyste est alors imaginé comme tel ou tel acteur principalement responsable de ces situations de crise ; dans le transfert, le sujet analysé répète, dans la confrontation avec l'analyste, les conflits enfouis : le plus probablement des épisodes pathogènes évoqués lors de son anamnèse. En théorie en tout cas, la reprise théâtrale de ces conflits irrésolus débouche sur la décharge cathartique, c'est-à-dire que la crise trouve à la fin une solution, qui, il faut le souligner, est une solution par le langage, autrement dit, une solution symbolique. Pour Freud la répétition des événements et le travail effectué sur eux n'a qu'une importance subordonnée, l'essentiel étant l'intégration des expériences traumatisantes – *réelles ou imaginaires* – dans un scénario cohérent.

42. *Ibid.*, 23.

43. Lévi-Strauss 1973, 25.

44. Lévi-Strauss 1950, XXVIII.

45. Freud 1975, 205-215.

41. Lévi-Strauss 1974 [1958], 409 et suiv.

Idéalement, la névrose du patient se résout par la voie de la verbalisation de ses structures restées jusque-là inconscientes. Pour Lévi-Strauss, ces structures psychiques sont limitées *a priori* et en nombre :

Chez le psychopathe toute la vie psychique et toutes les expériences ultérieures s'organisent en fonction d'une structure exclusive ou prédominante [...] ; mais cette structure [...] se retrouve [...] chez [...] l'homme normal. L'ensemble de ces structures formerait ce que nous appelons l'inconscient. [...] L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à [...] la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois, qui se ramène en fait à l'ensemble de ces lois⁴⁶.

Le moment décisif du dévoulement est donc celui où une expérience privée de concept reçoit une langue pour s'exprimer. Et Lévi-Strauss se fixe pour but de dresser l'inventaire des structures régissant inconsciemment la pensée de tous les hommes.

Retenons ce point : Lévi-Strauss pense l'ethnographie dans les catégories de la psychanalyse. L'ethnographe doit échapper à son propre univers afin de découvrir dans une réalité étrangère la possibilité de toute culture. Il découvre dans le propre de l'Autre, l'altérité du propre. L'inconscient est leur tiers commun.

Techniquement, l'étude de terrain est analogue à la situation de transfert au cours de l'analyse. La tâche de faire accéder à la parole la culture étrangère, ses synthèses symboliques, son vocabulaire à l'aide d'une grammaire générale correspond à ce que le psychanalyste nomme abréaction. L'ethnographe est un « abréacteur professionnel », qui traduit pour lui-même et pour son groupe, c'est-à-dire pour ses lecteurs, la vie des sauvages, leurs étranges coutumes et leur incompréhensible mode de pensée en un système cohérent. Le travail de terrain induit le transfert. L'abréaction correspond à la « littérisation » de la matière collectée, ce qui signifie en définitive, l'écriture de livres. Pour Lévi-Strauss, qui n'a pas beaucoup pratiqué la recherche sur le terrain, ni la durée de celle-ci, ni sa régularité ne sont décisives, c'est sa qualité qui l'est. La difficulté réside pour lui dans le dépassement originel de l'horizon culturel que l'anthropologue emmène partout avec lui, dans l'adaptation à l'ordre symbolique d'une culture étrangère et

dans sa traduction en concepts. Le temps d'apprentissage passé à l'étranger donne à Lévi-Strauss la compréhension non pas seulement des rites et croyances, de l'organisation sociale ou de l'art d'autres cultures, mais du concept de culture en tant que tel.

Ce qui l'occupe, c'est la morphologie de toute pensée, c'est-à-dire la possibilité de dresser un inventaire des structures mentales ou une liste des contraintes de pensée. Son intérêt doit donc nécessairement se concentrer sur l'examen des expressions de l'esprit humain qui sont le moins possible soumises aux déterminations pratiques. Ainsi s'explique pourquoi Lévi-Strauss se sert en particulier des mythes. En effet, si l'on parvient à montrer qu'ils ne font ni simplement refléter les conditions de vie d'une tribu, ni exprimer des fantasmes collectifs, mais que leur construction obéit à des règles précises, alors il en résulte que ces structures du cosmos mythique doivent être caractéristiques des lois de l'esprit. On peut exprimer ceci autrement : si les mythes sont déterminés de manière formelle, alors c'est qu'il en va de même de la pensée en général.

Paul Ricœur appelait la théorie de Lévi-Strauss « une sorte de philosophie kantienne sans sujet transcendantal ». Bien qu'il s'agisse indéniablement là d'une critique, Lévi-Strauss n'a jamais contesté une telle étiquette, et l'a même acceptée. Car la renonciation au sujet transcendantal de Kant, loin d'ouvrir une brèche dans son argumentation, devient un avantage :

nous étant mis à la recherche des conditions auxquelles des systèmes de vérités [à savoir les mythes] deviennent mutuellement convertibles, et peuvent donc être simultanément recevables pour plusieurs sujets, l'ensemble de ces conditions acquiert le caractère d'objet doté d'une réalité propre, et indépendante de tout sujet⁴⁷.

Puisque la pensée est soumise à des contraintes inconscientes et universelles, la formulation théorique de ces contraintes conduit à la considérer comme un objet parmi d'autres objets. C'est pourquoi Lévi-Strauss déclare :

Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu⁴⁸.

L'objectivité de l'inconscient structural peut sans doute être atteinte grâce à l'analyse. En effet, de même que l'étude d'une langue ne demande pas

46. Lévi-Strauss 1964, 19.

48. *Ibid.*, 20.

46. Lévi-Strauss 1974 [1958], 224.

de connaître la totalité des phrases qu'il est possible d'exprimer dans cette langue, la mythologie peut réussir à écrire sa grammaire à partir d'un nombre réduit de mythes. Au moment où Lévi-Strauss parvient à rêver à la manière des primitifs, il a compris les lois de l'esprit :

Car, si le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objective et de ses mécanismes, cela revient finalement au même que [...] la pensée des indigènes (sud-américains) prenne forme sous l'opération de la mienné, ou la mienné sous l'opération de la leur.⁴⁹

Ce qui se fait ainsi entendre dans les *Mythologiques*, ce n'est pas la voix de l'autre, c'est la « pensée sauvage ».



Tirons à présent un bilan : il y a maintenant un siècle que la recherche sur le terrain, forme scientifique de l'ethnographie, semble être la condition de la réflexion ethnologique. Elle conduit cependant à faire de la pratique ethnographique elle-même un problème, rendant nécessaire une remise à plat théorique. Le paradigme central de la recherche sur le terrain, qui est resté plus ou moins valide jusqu'à aujourd'hui, a été livré par Malinowski avec sa méthode de l'observateur participant. Griaule souligne le rôle actif joué par le chercheur sur le terrain, dont l'activité n'est pas sans incidence sur la culture étudiée. En explicitant le caractère arbitraire de la production de savoir ethnographique, ou du moins en ne le niant pas, il met en même temps en évidence la subjectivité qui l'affecte et sa qualité littéraire. Comme Evans-Pritchard, il a bien eu conscience que

ce n'est pas sur le terrain qu'on mène le combat décisif mais plus tard, dans le travail d'exploitation qui en résulte.⁵⁰

Son initiation a pu sembler tout spécialement légitimer la fiction. En ceci Griaule anticipe sur l'annonce faite par Lévi-Strauss de l'échec de l'ethnographie classique.

L'ethnographie de la première moitié du XX^e siècle exprime une crise de l'identité européenne. Elle reproduit ce dont elle se plaint : sa conquête théorique du monde accompagne l'avancée victorieuse du capitalisme. Son

médium est l'écriture, de même que celui de l'économie est l'argent. De nombreuses études l'ont suffisamment montré, l'argent n'est pas qu'un simple réservoir de valeurs, il contient en lui-même un principe d'avidité qui pousse à une exploitation fondée sur un mode spécifique de production, le mode capitaliste. En revanche, l'idée que l'écriture est davantage qu'un simple réservoir d'information et possède elle aussi sa dynamique propre, commence quant à elle tout juste à s'imposer. Et en effet, l'ethnographie s'est appropriée les peuples sans écriture et sans histoire ; mais ceux-ci n'existent pas.

C'est pour cette raison qu'à la rencontre des sauvages ne saurait signifier, pour Lévi-Strauss, s'emparer d'eux, mais demande au contraire de savoir garder ses distances. L'anthropologie structurale cherche à atteindre, à travers toutes les objectivations *réelles* de la culture des hommes, un niveau ou un principe ordonnateur, qui soit à même d'organiser toutes les objectivations *virtuelles*. La formalisation du possible prend la place de l'objectivation de l'autre. La renonciation par Lévi-Strauss à réduire par l'écriture l'Autre au même finit par devenir une impulsion littéraire propre. Bien sûr, ce n'est pas la première fois que des voyages réels ou imaginaires dans des régions lointaines et au contact de cultures étrangères deviennent un objet littéraire. Ce qui est neuf, en revanche, c'est la production de l'Autre dans le processus de l'écriture même.

Réécoutons pour finir la voix d'Ogotemméli :

« Et pourquoi tromper les hommes ? » demanda l'Européen. « Pour leur mieux faire comprendre les choses, répondit l'aveugle ».⁵¹

(traduit de l'allemand par Dominique Jeannerod)

Références bibliographiques

- CERTEAU M. DE (1975), *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
 CLIFFORD J. (1988), *The Predicament of Culture : Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (Mass.) & Londres, Harvard University Press.
 EVANS-PRITCHARD E. E. (1988), *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp.

49. Lévi-Strauss 1964, 21.

50. Evans-Pritchard 1988, 330.

51. Griaule 1998, 53.

- FREUD S. (1975), « Die bedeutungstechnischen Schriften », in *Studienausgabe*, vol. supplémentaire, Francfort-sur-le-Main, Fischer, p. 143-230.
- GEERTZ C. (1904), *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- GRIAULE M. (1952), « L'enquête orale en ethnographie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 77, p. 537-552.
- GRIAULE M. (1957), *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF.
- GRIAULE M. (1998), *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard.
- HÖRISCH J. (1998), *Die Wut des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- LÉVI-STRAUSS C. (1950), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, p. VIII-LII.
- LÉVI-STRAUSS C. (1964), *Mythologiques I: le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C. (1973), *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C. (1974) [1958], *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C. (1990), *Tristes Tropiques*, Paris, Pocket.
- MALINOWSKI B. (1973), *Magie, Wissenschaft und Religion: und andere Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- MALINOWSKI B. (1979), *Die Argonauten des westlichen Pazifiks: ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Francfort-sur-le-Main, Syndikat.
- MALINOWSKI B. (1986), *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes: Neuguinea 1914-1918*, Francfort-sur-le-Main, Syndikat.
- MAUSS M. (1947), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- MAUSS M. (1950), « Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, p. 145-279.
- PLESSNER H. (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in Die philosophische Anthropologie*, Berlin, De Gruyter.