



Chapitre de livre

2025

Accepted version

Public access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

Ethnographie / ethnologie / anthropologie : retour sur une tripartition lévi- straussienne

Debaene, Vincent

How to cite

DEBAENE, Vincent. Ethnographie / ethnologie / anthropologie : retour sur une tripartition lévi-
straussienne. In: De quoi l'anthropologie est-elle le nom ? : hommage à Claude Blanckaert. Feuerhahn,
W., Hurel, A. & Reubi, S. (Ed.). Paris : Museum d'histoire naturelle, 2025. (Archives)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:186158>

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 08.07.2025 14:42

Ethnographie / ethnologie / anthropologie. Retour sur une tripartition lévi-straussienne

(in Wolf Feuerhahn, Arnaud Hurel, Serge Reubi (dir.), *De quoi l'anthropologie est-elle le nom ? Hommage à Claude Blanckaert*, Paris, Museum d'histoire naturelle, « Archives », à paraître)

C'est sans doute au cours de l'année 1953 que Claude Lévi-Strauss se voit confier par l'Unesco la rédaction d'un rapport sur la « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et [les] problèmes posés par son enseignement ». Dans ce texte, publié en 1954 et qui, quatre ans plus tard, deviendra le dernier chapitre d'*Anthropologie structurale*¹, l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* tâche d'éclaircir la confusion à la fois terminologique et disciplinaire qui entoure les termes d'ethnologie, d'anthropologie sociale ou d'anthropologie culturelle, en même temps qu'il s'essaie à situer respectivement les différents domaines des sciences sociales : sociologie, linguistique, préhistoire, etc. C'est à cette occasion qu'il propose une tripartition entre ethnographie, ethnologie et anthropologie qui deviendra célèbre. Il estime d'abord qu'il existe un accord relativement général sur le sens respectif des termes *ethnographie* et *ethnologie* : la première correspond « aux premiers stades de la recherche : observation et description, travail sur le terrain (*field-work*) » ; la seconde « représent[e] un premier pas vers [une] synthèse ». L'*ethnologie* ne pouvant « se fonder exclusivement sur des connaissances de première main », elle convoque donc des informations et un savoir autres que ceux que le chercheur aura pu lui-même constituer sur place, en faisant référence soit au passé de la société considérée, soit aux sociétés voisines, soit à des institutions analogues observées ailleurs. Enfin, Lévi-Strauss propose de concevoir l'*anthropologie* comme la « dernière étape de la synthèse », « vis[ant] à une connaissance globale de l'homme, embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique » (p. 387-388).

Pour une perspective centrée sur l'histoire des sciences sociales françaises, il est aisé d'interpréter ce geste de « nettoyage de la situation verbale » (selon une formule de Paul Valéry²) comme un coup de force réussi, à deux titres : d'un seul mouvement, Lévi-Strauss impose le terme *anthropologie*, en vigueur dans les pays anglophones, contre celui d'*ethnologie*, qui dominait alors en France ; et il fait de l'anthropologie une discipline souveraine et législatrice, appelée à régner sur l'ensemble des sciences de l'Homme pendant deux décennies. Indépendamment de son caractère rétrospectif, une telle

¹ *Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur. Sociologie, psychologie sociale et anthropologie culturelle*, Unesco, 1954, p. 102-133. Les numéros de pages donnés entre parenthèses sans autre référence renvoient à la réédition dans *Anthropologie structurale* (Paris, Plon, 1958). Je remercie Mélanie Roustan pour sa lecture d'une première version de ce texte et pour ses commentaires et suggestions.

² « À propos du langage » [entretien avec Lucien Cornil] in *Paul Valéry vivant*, Cahiers du Sud, 1946, p. 223.

interprétation ne s'applique qu'à la deuxième publication de ce texte – non pas en 1954, mais en 1958, dans *Anthropologie structurale*. Lorsqu'il est sollicité par l'Unesco pour rédiger ce qui n'est qu'un rapport sur l'enseignement de l'anthropologie, Lévi-Strauss est peu connu et occupe une position aux frontières de la science et de son administration dans les instances nationales et internationales³. Mais il est vrai que la tripartition ethnographie / ethnologie / anthropologie semble prendre un tout autre ampleur dans le contexte du recueil de 1958, c'est-à-dire à la veille de ce qui apparaît comme une consécration longtemps retardée : alors même qu'il ne fera plus de terrain et qu'il s'attelle à l'étude des mythes des Amériques sur la base de données collectées par d'autres, Lévi-Strauss est élu en 1960 au Collège de France sur une chaire d'« anthropologie sociale », à laquelle il associe le tout nouveau « Laboratoire d'anthropologie sociale » ; la revue *L'Homme*, lancée un an plus tard, porte pour sous-titre *Revue française d'anthropologie* ; et surtout dès le début des années 1960, le terme d'*anthropologie* et son compagnon, l'adjectif *structural*, essaient en dehors de leur domaine initial. On les retrouve dans des disciplines qui ne requièrent nul terrain ethnographique, notamment dans les études historiques et les études littéraires : avec des sens et des usages variables, ils apparaissent dans les travaux de Jean-Pierre Vernant et Marcel Détiéne ou ceux de Roland Barthes et Gérard Genette⁴. *A contrario*, dans les années qui suivront, l'autodésignation comme *ethnologue* ou *ethnographe* pourra avoir valeur d'affirmation de la part de chercheurs désireux de se démarquer du magistère lévi-straussien ou soucieux de souligner l'ancrage empirique de leurs travaux et refusant à la fois l'autorité et l'ambition généralisante que le terme même d'*anthropologie* semble supposer. Ainsi, l'ethnologue Georges Condominas, spécialiste des Mnong du Vietnam (et auteur « Terre humaine » lui aussi), pourtant admirateur de Lévi-Strauss, tiendra toujours à se présenter comme « un simple ethnographe », proposant à son tour un découpage de la démarche ethnologique en « trois niveaux » – de nature très différente cependant, puisque le premier de ces « niveaux » renvoie au travail, aussi exhaustif que possible, de notation sur le terrain ; le deuxième consiste en la publication et la restitution « du vécu tel qu'il a été noté » ; le troisième – distinctement séparé des deux premiers – est « la réflexion ethnologique » proprement dite, conçue comme une tentative de modélisation des matériaux⁵.

³ En 1953, Lévi-Strauss n'est l'auteur que d'un seul livre, peu diffusé : *Les Structures élémentaires de la parenté*, et d'un opuscule qui vient tout juste de paraître : *Race et Histoire*. Il demeure un « outsider du monde académique français » (Loyer 2015 : 349). Son poste de directeur d'études à l'École pratique des hautes études, à la V^e section, dite des « sciences religieuses », cache une demi-relégation : il a échoué lors de ses deux candidatures au Collège de France ; un temps envisagée, sa candidature à la direction du musée de l'Homme n'a pas abouti, et il n'est pas intégré à la « dynamique VI^e section des sciences historiques et sociales [de l'EPHE] avec laquelle il a [pourtant] noué des liens intellectuels forts » (*ibid.*). Sur la situation professionnelle de Lévi-Strauss à la fin des années 1940 et au début des années 1950, voir *ibid.*, p. 349-362.

⁴ Voir par exemple Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue d'histoire des religions*, t. 157, n° 1, 1960 ; Marcel Détiéne, *Les Jardins d'Adonis* (Paris, Gallimard, 1972) ; Gérard Genette, « Structuralisme et critique littéraire » [1965] repris dans *Figures I* (Paris, Seuil, 1966) ; Roland Barthes, « Sociologie et socio-logique. À propos de deux ouvrages récents de Claude Lévi-Strauss » [1962] et *Sur Racine* [1963], dans *Œuvres complètes*, t. II (Paris, Seuil, 2002). Sur la diffusion et les usages de l'anthropologie structurale dans les études littéraires, voir Vincent Debaene, « Trois moments pour une histoire », *CONTEXTES* [Online], 32 | 2022 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/contextes.10858>

⁵ Georges Condominas, « L'éthique et le confort. Point de vue d'un ethnographe sur sa profession » [1973], in *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980, p. 97-121 (citations p. 102, 100, 101).

Un jalon vers l'avènement du structuralisme

Si on accepte de céder un instant au finalisme qui la conditionne, cette idée d'un coup de force réussi n'est sans doute pas fautive, encore qu'elle mériterait une double mise en perspective. À l'échelle nationale, d'abord. On s'apercevrait alors de la persistance *mezzo vocce* de l'étiquette d'*ethnologie* dans les noms des laboratoires, des équipes de recherche ou les titres des publications, souvent, là encore, dans une optique de résistance à la domination de Lévi-Strauss sur la discipline – qu'on se souvienne par exemple du gros volume de l'Encyclopédie de la Pléiade de 1968 intitulé *Ethnologie générale* dirigé par Jean Poirier ou de la chaire d'ethnologie du musée de l'Homme, créée en 1970 (et occupée par Jean Guiart jusqu'en 1991)⁶. Il serait bon de distinguer la diffusion du vocable *anthropologie* dans le champ spécifique et professionnalisé de l'ethnologie, d'une part, et dans le monde intellectuel au sens large, d'autre part.

Mais c'est surtout à l'échelle internationale qu'il faut ressaisir la tripartition lévi-straussienne. Celle-ci s'inscrit en effet dans un ensemble d'initiatives visant à pacifier la controverse entre anthropologie culturelle américaine et anthropologie sociale britannique qui s'est envenimée au début des années 1950 au point de paraître menacer l'unité de la discipline⁷. C'est pour contrecarrer une telle menace qu'avait été organisé à New York en juin 1952 le grand symposium « Anthropology today », auquel Lévi-Strauss avait activement participé. Et l'article de 1954 relève de la même logique d'apaisement. Il est ainsi inexact de laisser entendre, comme le fait Lévi-Strauss, qu'il existe un accord général sur l'acception du terme *ethnologie* ; en réalité, dès les années 1920 et jusqu'aux polémiques de l'après-guerre, l'anthropologue britannique Alfred Radcliffe-Brown oppose avec constance l'ethnologie et l'histoire, d'une part, vouées aux reconstructions et aux hypothèses, et le sérieux scientifique de l'anthropologie sociale, d'autre part, fondée sur l'observation *in the field* des relations sociales⁸. Pour Radcliffe-Brown, l'étude diachronique du folklore et de la culture telle qu'elle est pratiquée par les héritiers de Franz Boas relève donc de l'ethnologie mais non de l'anthropologie sociale, qui se veut une science naturelle et comparative des sociétés. À l'inverse, pour les tenants américains d'une « science de la culture », comme George Murdock, l'approche synchronique et fonctionnaliste constitue une « réduction de l'anthropologie à l'étude de l'organisation sociale », qui délaisse « la gamme complète des phénomènes culturels » : technologie, art, folklore, éducation des enfants, langage, etc⁹. On comprend donc qu'en faisant valoir que la reconstruction historique constitue elle aussi une extension de l'ethnographie (au même titre que l'étude systématique de régions voisines ou celle d'institutions analogues à celles observées sur le terrain) et en proposant de rassembler ces opérations sous le

⁶ Voir dans ce volume, la contribution d'Élise Demeulenaere. Voir Dupaigne, Bernard. « Au Musée de l'Homme : la disparition des ethnologues », *Ethnologie française*, vol. 38, n° 4, 2008, p. 645-647.

⁷ Cette polémique, qui trouve ses racines dès le début des années 1930, et même avant, a tourné à l'aigre dans les colonnes de la revue *American Anthropologist* en 1951. Elle met aux prises notamment George Murdock, Raymond Firth et Alfred Radcliffe-Brown. Pour une description détaillée de ses étapes et de ses enjeux, voir Erwan Dianteill, « Anthropologie culturelle ou anthropologie sociale ? Une dispute transatlantique », *L'Année sociologique*, vol. 62, n° 1, 2012, p. 93-122.

⁸ Voir Daniel F. McCall, "Radcliffe-Brown vs. Historical Ethnology: The Consequences of an Anthropological Dispute for the Study of Africa's Past", *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 13, n° 1, 1980, p. 95-102.

⁹ Erwan Dianteill, art. cit., p. 99.

vocabulaire unique d'*ethnologie*, Lévi-Strauss minore adroitement la distinction entre anthropologie culturelle et anthropologie sociale, ce qui lui permet d'affirmer qu'« il n'y a aucune contradiction, pas même d'opposition, entre les deux perspectives » (p. 390). Il montre que la « préoccupation dynamique » de l'une et la « perspective statique » de l'autre se rejoignent dans le privilège qu'elles sont contraintes d'accorder au tout sur les parties et qu'elles « abouti[ssent] à une conception analogue bien que par des voies différentes » : « Que l'anthropologie se proclame "sociale" ou "culturelle", elle aspire toujours à connaître *l'homme total*, envisagé, dans un cas, à partir de ses *productions*, dans l'autre, à partir de ses *représentations*. » Habileté suprême, Lévi-Strauss prétend apercevoir la réconciliation de l'une et de l'autre autour de « l'idée de structure sociale » dont « on sait, dit-il, l'importance [qu'elle] a prise dans les études anthropologiques contemporaines » (p. 391). Si la notion semble, en première apparence, empruntée à Radcliffe-Brown, qui la définissait comme le « réseau complexe de relations sociales [...] effectives »¹⁰, Lévi-Strauss la détourne de son sens fonctionnaliste pour en faire « un système de relations » unissant non des individus mais « tous les aspects de la vie sociale » et constituant un « ensemble significatif » permettant, entre autres, de rendre compte des phénomènes de transmission. C'est une réaffirmation des thèses de la conférence « Social structure » donnée en 1952 lors du même symposium « Anthropology today », en dépit des objections qu'elle avait immédiatement soulevées notamment de la part de Margaret Mead, très hostile à l'importation dans les « sciences de la culture » d'un modèle emprunté à la linguistique structurale¹¹.

Il est donc possible de proposer une interprétation rétrospective de la tripartition ethnographie / ethnologie / anthropologie en termes stratégiques, qui en fait un jalon important vers « l'avènement » du structuralisme¹². Cependant, le finalisme n'est pas le seul défaut d'une telle lecture. Bien souvent en effet, s'y ajoute une critique implicite : on a tôt fait d'envisager cette tripartition comme une distribution hiérarchique de la connaissance ethnologique en trois « étages », qui superposerait le passage de l'observation particulière à la théorie générale et le déplacement du terrain à la bibliothèque. Dès lors, il est tentant de lire le propos épistémologique et méthodologique de Lévi-Strauss comme une relégitimation subreptice de l'anthropologie de cabinet, *a fortiori* si on projette sur le Lévi-Strauss de 1953 la figure des années 1960, professeur au Collège de France entièrement absorbé par la rédaction des *Mythologiques*. Or une telle lecture de la tripartition est inexacte. D'une part, elle néglige le contexte de sa formulation – la commande de l'Unesco – ; d'autre part et surtout, elle attribue à l'anthropologie structurale une épistémologie fondée sur la « montée en généralité » qui n'est pas la sienne. Il importe donc de ressaisir les enjeux institutionnels mais aussi théoriques de

¹⁰ "A complex network of social relations [...] actually existing" (Radcliffe-Brown, "On Social Structure", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 70, n° 1, 1940, p. 2).

¹¹ Voir Dianteill, art. cit., p. 115-116. Le texte de la conférence « Social structure » paraît en 1953 à la fois en anglais dans les actes du symposium *Anthropology today : an Encyclopedic Inventory* (sous la direction d'Alfred Kroeber) et en français dans le *Bulletin de psychologie* (t. 6, n° 7), avant de devenir, sous une forme révisée et sous le titre « La notion de structure en ethnologie », le chapitre XV d'*Anthropologie structurale*.

¹² Sur la possibilité en même temps que l'insuffisance de ce type d'interprétations, voir Vincent Debaene, « "Un ordre a été substitué à un autre". Les années 1950 de Claude Lévi-Strauss », in Laurière Christine (dir.), *Les années 50. Aux origines de l'anthropologie française contemporaine*, Les Carnets de Bérose n° 14, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 124-128.

cette tripartition au moment de son émergence¹³. Nous verrons alors que la question centrale à laquelle aboutit une telle enquête n'est nullement celle de la possibilité d'un discours général sur « l'homme », mais celle du statut du terrain dans l'anthropologie telle qu'elle a été repensée et refondée par Lévi-Strauss¹⁴.

De la commande de l'Unesco à *Anthropologie structurale*

Revenons d'abord aux circonstances d'écriture de l'article « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement ». Comme nous l'avons dit, à l'instar de *Race et Histoire*, paru en 1952, il s'agit d'un texte de commande, rédigé alors que Lévi-Strauss est actif au sein du Département des sciences sociales de l'Unesco ; en 1953, il deviendra d'ailleurs le secrétaire général d'un autre organe de l'institution, le tout nouveau « Conseil international des sciences sociales » fondé un an auparavant. La commande en question s'inscrit elle-même à la suite d'un projet qui date du printemps 1950. En mai de cette année-là, la Conférence générale de l'Unesco décide de lancer une série d'enquêtes nationales « sur les genres de cours et les méthodes d'enseignement dans le domaine des sciences sociales »¹⁵, le tout dans un esprit de collaboration, fondée sur l'échange d'idées et la coopération entre pays qu'on ne disait pas encore « du nord » et « du sud ». La démarche se veut à la fois empirique et comparative. L'objet n'est pas la recherche mais l'enseignement supérieur : il s'agit de considérer la place des sciences sociales à l'Université dans différents pays, la structuration des études, les méthodes d'enseignement, l'organisation des cours et des examens, les divisions du corps enseignant, les publics étudiants, les instruments documentaires à disposition des chercheurs, etc. Pour mener cette enquête très vaste, sont mobilisées cinq associations professionnelles, à la fois disciplinaires et internationales, toutes fondées en 1949 et 1950, avec le soutien plus ou moins direct d'une Unesco soucieuse de rompre avec le vieux modèle des Sociétés savantes et d'imposer sa nouvelle rationalité administrative à la science internationale : l'Association internationale de sociologie ; le Comité international de droit comparé ; l'Association internationale de science politique ; l'Association internationale des sciences économiques ; la Conférence permanente des hautes études internationales. Ces cinq

¹³ Il s'agit donc de s'inscrire dans les pas de Claude Blanckaert : l'objet n'est pas seulement de proposer une enquête lexicologique sur le sens des notions en contexte, mais bien d'essayer, « sur un point d'érudition choisi », de « lever [l']antinomie » entre présentisme et historicisme en histoire de l'ethnologie, en montrant « l'avantage heuristique » pour le présent d'un travail de contextualisation. Voir Claude Blanckaert, « "Story" et "History" de l'ethnologie », *Revue de synthèse*, IV^e série, n° 3-4, juil.-déc. 1988, p. 453.

¹⁴ J'envisage donc ici l'anthropologie structurale non pas comme un corpus ou un ensemble de procédures analytiques, encore moins comme une doctrine ou une « école », mais comme la théorisation (extrêmement cohérente) d'une discipline et d'une pratique qui la précèdent, celles de l'ethnologie. Cette théorisation n'est pas la seule possible; on peut penser l'anthropologie, définie donc *a minima* comme une discipline (elle s'enseigne, existe dans des institutions) et une pratique (terrain, retour, formalisation de l'expérience, discours savant en échange avec des pairs) sur d'autres modèles mais peu d'entre eux offrent aussi clairement la possibilité de penser le dialogue entre le discours anthropologique et ce qui n'est pas lui: les sciences expérimentales, la philosophie, la réflexion politique, les autres disciplines des sciences humaines.

¹⁵ *Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur. Sociologie, psychologie sociale et anthropologie culturelle*, op. cit., p. 5. Lors de sa première publication, le rapport de Lévi-Strauss constitue le deuxième chapitre de cet ouvrage.

associations sont chargées de mener cinq enquêtes sur l'enseignement supérieur dans leur domaine, et ce dans huit pays différents (Égypte, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Inde, Mexique, Pologne, Suède), soit quarante rapports au total, synthétisés à leur tour dans cinq rapports généraux à l'échelle de chaque discipline, et publiés dans une série de cinq volumes surtitrés : « Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur », puis intitulés : *Sciences économiques, Relations internationales*, etc. Caractéristique des publications de l'Unesco et de ses projets politico-scientifiques sur le principe du quadrillage systématique, cette structure éditoriale arborescente continuera à se déployer pendant deux décennies et la série « Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur » comptera finalement treize volumes, le dernier paru en 1973.

Très vite, se pose la question des disciplines connexes, qui ne bénéficient pas d'une association internationale en titre, ce qui est notamment le cas de l'ethnologie et de la psychologie collective¹⁶. Pour que ces disciplines ne soient pas totalement oubliées, c'est l'Association internationale de sociologie qui se voit chargée d'enquêter non seulement sur son domaine propre dans les huit pays en question, mais aussi d'inclure dans le périmètre de son enquête l'enseignement de l'anthropologie et de la psychologie sociale. Les rapporteurs nationaux sont nommés début 1951 et les rapports rendus entre octobre 1951 et mars 1952. Dans les faits cependant, ces rapporteurs sont tous des professeurs de sociologie (pour la France, c'est le jeune Edgar Morin, tout juste nommé au CNRS, qui en est chargé) ; seuls les États-Unis et la Suède ont explicitement pris en compte l'adjonction de la psychologie sociale et de l'anthropologie dans le programme de recherche et ont convoqué non pas un, mais trois rapporteurs, un par discipline. Pour cette raison, le volume final de l'Unesco contient le rapport général et synthétique, huit résumés des huit rapports nationaux, mais aussi deux contributions de commande, destinées à compenser l'insuffisance de données sur l'anthropologie et la psychologie sociale, et à éclaircir le rapport entre ces deux disciplines et la sociologie. Pour la première, le sociologue belge Pierre De Bie, professeur à l'université de Louvain, en charge du rapport général, a sollicité son collègue Joseph Nuttin, qui écrit un chapitre sur la « Place de la psychologie sociale dans les sciences sociales » ; pour la seconde, il a donc contacté Lévi-Strauss, membre comme lui du Département des sciences sociales, et qui, pour le compte de l'Unesco, a déjà mené une mission sur « l'état de l'enseignement des sciences sociales au Pakistan », d'août à octobre 1950. C'est ainsi que Lévi-Strauss en vient à écrire « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement ».

Ces circonstances éclairent plusieurs aspects de ce texte : le titre un peu curieux, l'importance accordée aux questions de terminologie, la réflexion « cartographique » sur les territoires respectifs des différentes sciences de l'homme, à quoi s'ajoutent divers éléments plus formels (des allusions aux circonstances de composition, quelque peu obscures hors contexte ; de nombreux intertitres et subdivisions ; certaines tournures qui relèvent d'un langage presque administratif, etc.). Pour ces différentes raisons, le texte dépare dans l'ensemble du recueil *Anthropologie structurale*, constitué pour le reste d'articles scientifiques de haute tenue. Mais la reprise de ce rapport dans le recueil de 1958 – qui constitue un véritable manifeste disciplinaire en même temps qu'un manifeste du structuralisme – n'en est que plus significative, surtout si on se souvient que Lévi-

¹⁶ Les informations qui suivent proviennent du premier chapitre, rédigé par Pierre De Bie, de l'ouvrage *Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, *op. cit.*

Strauss n'a pas hésité, au moment de le composer, à écarter des études importantes¹⁷. Elle montre qu'il ne considérait pas le rapport en question comme un simple texte de commande, à vocation strictement descriptive ou administrative. Qui plus est, la place finale qu'il lui accorde dans le volume est révélatrice : l'ambitieuse introduction visait à éclaircir, d'un point de vue à la fois épistémologique et méthodologique, les rapports entre « Histoire et ethnologie »¹⁸ ; ce chapitre conclusif, malgré son titre un peu contourné et même s'il est en apparence centré sur l'enseignement, est véritablement le symétrique de cette introduction – il aurait aussi bien pu s'intituler « Sociologie et anthropologie ».

L'introduction est d'abord un manifeste anti-fonctionnaliste ; il s'agit, au fond, de choisir Franz Boas contre Bronislaw Malinowski, c'est-à-dire de refuser une sociologie comparée fondée sur de prétendues fonctions universelles que chaque société étudiée en synchronie viendrait illustrer à sa façon – le mariage est une institution qui garantit la reproduction, l'agriculture une technique qui assure l'alimentation, etc. Contre ce « péril de truisme qui guette l'interprétation fonctionnaliste » et « s'épargne tous les problèmes en ne tenant plus compte que des ressemblances », Lévi-Strauss rappelle que « le but premier [de la discipline] sinon le seul est d'analyser et d'interpréter les différences » (p. 18-19) et renouvelle l'exigence d'une attention extrême à la particularité, soucieuse des variations et des évolutions historiques, en se gardant toutefois du « nominalisme boasien » – soit une individualisation excessive des cas observés qui conduit à renoncer à toute généralisation –, péché qui est, selon lui, inhérent à la démarche historique (p. 15). La réflexion aboutit à une distribution des rôles selon un rapport inverse aux phénomènes conscients et inconscients : l'anthropologue vise directement les « éléments inconscients de la vie sociale » quand l'historien ne découvre les phénomènes inconscients qu'en passant par « la façon dont les individus les ont pensés et vécus » (p. 31). Le dernier chapitre, quant à lui, distribue les rôles du sociologue et de l'anthropologue selon un rapport opposé à l'objet : le premier cherche à élaborer « la science sociale de l'observateur » (puisqu'il étudie sa propre société), le second « la science sociale de l'observé », soit par la reconstitution du « point de vue de l'indigène », soit par l'inclusion de ce dernier dans un unique système de référence « qui soit indépendant, à la fois, de l'observateur et de son objet » (p. 397). Dans les deux cas, Lévi-Strauss se montre diplomate, et prend soin de préciser que le rapport de hiérarchie entre les disciplines est en quelque sorte à double sens : on peut considérer l'histoire comme supérieure en raison de sa capacité à rendre compte des « expressions les plus hautement conscientes des phénomènes sociaux » ; on peut considérer l'anthropologie comme plus fondamentale (et c'est évidemment son propre point de vue) parce qu'elle vise « par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existent pas en nombre illimité » (p. 30). De même, on peut considérer la sociologie « comme un cas particulier de l'anthropologie » ou, au contraire, la « plac[er] au sommet de la hiérarchie des sciences sociales » (p. 397) en raison de sa plus grande rigueur, puisque ce que l'anthropologie gagne en généralité, elle

¹⁷ Sur la composition du recueil *Anthropologie structurale*, voir Vincent Debaene, préface à Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale zéro*, Paris, Seuil, « Librairie du XXI^e siècle », 2019, p. 7-15.

¹⁸ L'histoire est alors la discipline dominante à l'EPHE, notamment au sein de nouvelle VI^e section, haut lieu de la « redistribution globale des cartes et du pouvoir intellectuel dans le domaine des sciences sociales » (Ludovic Tournès, *Sciences de l'homme et politique. Les fondations philanthropiques américaines en France au XX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 324).

le perd aussi en certitude. Tout cela confirme en tout cas le statut de manifeste disciplinaire du livre de 1958.

Ethnographie et connaissance anthropologique (Lévi-Strauss vs Kroeber)

Venons-en maintenant au contenu du chapitre. Celui-ci compte douze sections non numérotées, comprenant elles-mêmes des subdivisions. Au terme de la première, « Objet de la présente étude », Lévi-Strauss précise sa fonction et son ambition : il s'agit de « saisir [l'] orientation [des sciences sociales dans leur ensemble] et les grandes lignes d'une évolution qui s'esquisse çà et là » (p. 380). Après un « coup d'œil sur la situation actuelle » (section II) qui constate la dispersion des chaires, la confusion institutionnelle et les difficultés à intégrer la discipline dans les structures traditionnelles des universités, Lévi-Strauss propose d'abandonner une perspective inductive pour privilégier une enquête théorique mieux apte à « dégager les principes qui doivent présider à son enseignement » : à défaut de pouvoir « extraire des constantes » des faits observés, « interrogeons l'anthropologie elle-même. Cherchons à entrevoir non pas seulement où elle en est, mais vers quoi elle tend » (p. 384). Sur la base de cette réflexion, qui occupe la deuxième partie du texte (sections III à VIII), Lévi-Strauss proposera, dans une partie finale, des recommandations concrètes concernant l'organisation des études, le rapport entre enseignement et recherche, le rôle à accorder aux musées, etc. (sections IX à XII)

C'est à l'orée de cette enquête théorique que Lévi-Strauss introduit la fameuse tripartition entre ethnographie, ethnologie et anthropologie, présentées comme « trois étapes ou trois moments d'une même recherche » (p. 388). Les rapports entre le premier et le deuxième moment, et le deuxième et le troisième sont identiques : il s'agit d'un mouvement de *synthèse*. Puisqu'il est évident qu'on ne peut avoir de connaissance de première main que d'un petit groupe social, l'ethnologie est présentée comme un premier pas vers la synthèse, fondé sur l'extension des conclusions de l'ethnographie dans trois directions : historique, géographique ou systématique – quand on intègre à la recherche des connaissances de seconde main qui concernent soit le passé, soit des groupes voisins, soit une institution qui paraît analogue. L'anthropologie constitue quant à elle « la seconde et dernière étape de la synthèse » (*ibid.*).

Ce terme de *synthèse* doit retenir. À aucun moment, Lévi-Strauss ne parle d'étages de la connaissance ou de « montée en généralité », encore moins de « lois ». La notion de *synthèse* ne s'oppose pas tant ici à l'*analyse* qu'elle ne renvoie à une théorie de la connaissance d'inspiration kantienne qui n'est pas propre à Lévi-Strauss et qu'on retrouve, au début du XX^e siècle, dans nombre de travaux de psychologie et d'épistémologie soucieux de distinguer la synthèse de la « composition d'éléments » ou de l'association d'idées¹⁹. Dans cette perspective, la synthèse n'est pas le repérage de ce

¹⁹ Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, dont la première parution en volume date de 1926, distingue clairement, à propos du terme *synthèse*, deux ensembles de sens : le premier en fait l'opposé de l'*analyse* et renvoie généralement à la « marche de l'esprit » consistant à unir en un tout des éléments divers ; le second, plus spécifique et plus psychologique, renvoie à une opération de l'esprit unissant diverses représentations, à l'exemple de la « synthèse mentale » chez Pierre Janet. De l'importance de cette notion, conçue comme la clé de toute entreprise de connaissance pendant les années de formation de Lévi-Strauss, témoigne par exemple la fameuse *Revue de synthèse historique* fondée par l'historien Henri Berr en 1900, qui devient *Revue de synthèse* en 1931. Sur le rapport de Lévi-Strauss à Kant,

qui est commun à plusieurs donnés, mais au contraire, la mise en évidence de l'unité qui rend possible la liaison intuitive et spontanée entre des donnés dispersés. Autrement dit, la synthèse constitue un principe épistémologique fondamental qu'il faut opposer à une conception inductive de la connaissance. Le recours à cette notion doit se comprendre comme une alternative à une vision naïve selon laquelle l'anthropologue procéderait par généralisations successives à partir de données ethnographiques dispersées entre lesquels il identifierait des points communs ; il interdit précisément une interprétation de la tripartition comme passage du particulier au général et des faits à la loi, puisqu'il interroge les principes mêmes qui, au départ, ont conduit à poser des éléments divers comme comparables : tout rapprochement (entre des faits, des institutions, des usages, etc.) présuppose en effet nécessairement une unité sous-jacente, qui a été implicitement postulée. Le travail de synthèse commence avec l'identification de cette unité implicite et spontanée – non pas pour valider le rapprochement intuitif initial, mais au contraire pour l'évaluer, s'apercevoir sans doute qu'il n'était pas justifié, et observer s'il peut se fonder sur d'autres principes que les ressemblances superficielles qui l'avaient initialement motivé. La réflexion procède ainsi non par induction, depuis l'empirique vers le théorique, mais selon un mouvement de va-et-vient qui conduit à la fois à questionner les catégories de l'enquêteur et à réinterroger l'observé. « En ethnologie comme en linguistique, [...] ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire » (p. 34) – la généralisation elle-même doit être évaluée ; elle peut se révéler infondée, et elle a même toutes les chances de l'être, exigeant donc une reprise de l'enquête sur de nouvelles bases. C'est très précisément la réponse que Lévi-Strauss fait à Alfred Kroeber lorsque celui-ci reproche à Émile Durkheim ou Marcel Mauss de recourir à des catégories comme celles de « suicide » ou de « sacrifice » qui ne sont, dit Kroeber, ni des notions indigènes, ni des concepts rigoureux à partir desquels pourrait se développer un discours savant. « Durkheim et Mauss n'ont jamais maintenu ces catégories comme exprimant la nature ultime de leurs données. Tout au contraire ils ont cherché – et quelquefois réussi – à atteindre, derrière elles, ces éléments cachés et fondamentaux qui sont vraiment constitutifs des phénomènes²⁰. » Les notions de « suicide » et de « sacrifice » sont au départ de l'enquête, puisqu'il faut bien commencer quelque part, mais elles n'en constituent pas le terme ; elles sont progressivement dissoutes au cours de l'étude et ne servent qu'à atteindre une réalité plus profonde, inaccessible à l'observation simple mais dont la valeur explicative est plus grande : les formes d'intégration de l'individu au groupe dans le premier cas, le principe de réciprocité dans le second²¹.

objet d'une abondante bibliographie, voir, pour une première approche, l'article « Kant, Immanuel » de Michaël Foessel dans le *Dictionnaire Lévi-Strauss* sous la direction de Jean-Claude Monod (Robert Laffont, 2022).

²⁰ « La sociologie française » [1945], *Anthropologie structurale zéro*, *op. cit.*, p. 83.

²¹ C'est une entreprise très comparable que Lévi-Strauss lui-même mène, par exemple, dans *Le Totémisme aujourd'hui* : il commence par constater la péremption d'une catégorie dont il apparaît, rétrospectivement, qu'elle avait « arbitrairement iso[é] certains phénomènes et les [avait groupés] entre eux, pour en faire les signes diagnostiques [...] d'une institution objective ». Il y voit le résultat d'une relation « entre les théories scientifiques et l'état de civilisation, où l'esprit des savants intervien[t] autant et plus que celui des hommes étudiés ». Mais la dénonciation de « l'illusion totémique » ne constitue nullement le terme de l'analyse ; elle est une invitation à démêler, dans la construction initiale des supposés « faits » qu'elle prétendait expliquer, l'intuition d'un problème à reposer à nouveaux frais : « Si, pendant tant d'années, de grands

Il faut donc redire que les accusations de généralisation abusive ou d'inattention au concret portées contre la tripartition ethnographie / ethnologie / anthropologie trahissent en fait une conception inductive et « positiviste » de la connaissance qui est précisément celle que le structuralisme (et d'autres avant lui, notamment Marcel Mauss²²) remet en cause. S'il y a une « illusion » ou une « naïveté » quelque part, elles ne sont pas du côté de celui ou celle qui croit à la possibilité de la généralisation, mais de celui ou celle qui imagine que cette généralisation constitue un passage de l'observation directe à la « loi ». S'il s'agissait, pour l'ethnographe, de « faire l'expérience » d'une société (ou d'une sociabilité) particulière, puis d'épurer cette expérience vécue pour en déterminer les principes par analyse, avant d'étendre ces principes aux régions voisines ou aux institutions comparables, puis à toutes les situations possibles, alors effectivement, l'anthropologie serait condamnée à trahir l'ethnographie. Non seulement elle perdrait dans l'abstraction la fameuse « saveur » de l'expérience vécue²³, mais elle aurait toutes les chances de replier indûment la réalité indigène sur les catégories de l'observateur (c'est précisément ce que, à la suite de Boas, Lévi-Strauss reproche au fonctionnalisme malinowskien mais aussi aux travaux de Mead (p. 16-22)). Une telle perspective se méprend sur les principes de la connaissance, et du même coup se trompe quant à l'objet même de l'anthropologie : on fait erreur, explique Lévi-Strauss, quand on croit « que l'objet de notre discipline est d'acquérir une connaissance complète des sociétés que nous étudions » :

Entre une telle prétention et les moyens que nous mettons en œuvre, la disproportion serait telle qu'on pourrait à bon droit nous traiter de charlatans. Comment pénétrer les ressorts d'une société qui nous est étrangère, au bout d'un séjour de quelques mois, dans l'ignorance de son histoire et avec une connaissance le plus souvent rudimentaire de sa langue ? L'inquiétude s'accroît, quand on nous voit si empressés à remplacer cette réalité qui nous échappe, par des schémas. Mais en fait, notre but dernier n'est pas tellement de savoir ce que sont, chacune pour son propre compte, les sociétés qui font notre objet d'étude, que de découvrir la façon dont elles diffèrent les unes des autres. Comme en linguistique, ces écarts différentiels constituent l'objet propre de l'ethnologie²⁴.

Pour s'en convaincre, il suffit d'ailleurs d'observer les écrits mêmes de Lévi-Strauss. *La Pensée sauvage* ou les *Mythologiques* ne sont en rien des traités d'« anthropologie » si l'on entend par là des réflexions générales sur l'humanité dans son ensemble, visant par exemple à la caractériser par une série de traits exclusifs²⁵. À aucun moment, ces ouvrages

esprits ont été comme fascinés par un problème qui nous semble aujourd'hui irréel, c'est sans doute que, sous une fausse apparence, ils percevaient confusément que des phénomènes, arbitrairement groupés et mal analysés, étaient cependant dignes d'intérêt. » (*Le Totémisme aujourd'hui*, in Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 449, p. 463)

²² Voir Bruno Karsenti, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1997, en particulier p. 332-355.

²³ Sur la récurrence de cette notion dans l'ethnologie des années 1930, voir Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2010, chapitres III et IV.

²⁴ « Postface au chapitre xv » [1956], *Anthropologie structurale, op. cit.*, p. 384.

²⁵ Voir, sur ce point, Patrice Maniglier, « L'Humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 609, 2000, p. 216-241.

ne « montent en généralité » à partir d'une étude de cas isolé ; ils se déploient à partir d'un ensemble de contrastes et de différences – entre formes de classification, entre versions d'un même mythe, etc. – dont il s'agit d'abord d'établir qu'ils ne sont pas une projection inhérente au point de vue de l'anthropologue. Pour cette raison, ils reposent sur une attention extrêmement scrupuleuse aux contenus ethnographiques, aux problèmes qu'a pu poser leur collecte et aux perceptions dont ils sont l'objet du point de vue indigène – et sur ce que Lévi-Strauss appelle ailleurs une « déférence presque maniaque envers les faits »²⁶.

Le terrain dans l'anthropologie structurale

Il reste pourtant une difficulté. Lévi-Strauss écrit qu'« il existe entre l'anthropologie et l'ethnologie le même rapport qu'on a défini plus haut entre cette dernière et l'ethnographie » (p. 413). Or si on comprend bien que la liaison entre ethnologie et anthropologie relève d'une tentative de synthèse, c'est-à-dire d'un travail d'identification des principes qui ont fondé la comparaison et autorisent ou non la généralisation, il semble plus difficile de penser le passage du *fieldwork* à l'ethnologie sur le même modèle. Plus exactement : on peut certes imaginer que l'ethnologue teste, par variations successives, l'extension à plus grande échelle des constatations qu'il a pu faire lui-même sur un terrain restreint et qu'il compare ses données de première main avec celles qu'un ou une autre aura recueillies ailleurs, mais alors on voit mal pourquoi l'exigence de terrain demeure comme un impératif fondamental de la profession. Qu'est-ce qui empêcherait alors un savant de cabinet de procéder de lui-même, depuis sa bibliothèque, à la comparaison entre différentes monographies ethnographiques afin de proposer « un premier pas vers la synthèse » ?

Or sur ce point, Lévi-Strauss, comme tous les ethnologues de sa génération, n'a jamais varié : il a toujours fait du terrain un prérequis et un marqueur de l'anthropologie moderne, seule discipline au sein des sciences de l'homme à s'ancrer aussi essentiellement dans une expérience vécue – un terrain qui n'est donc plus seulement le lieu d'une observation de première main, mais une mise à l'épreuve de soi dans des conditions de vie singulières et subjectivement appréhendées²⁷. Et s'il défend Mauss et Durkheim contre les critiques de Kroeber en montrant que celles-ci sont théoriquement peu fondées, il concède néanmoins à l'anthropologue américain un point : Kroeber n'a pas tort lorsqu'il reproche au groupe de *L'Année sociologique* « sa répugnance [...] à s'engager activement dans des recherches sur le terrain²⁸ » et de voir là une faiblesse qui altère nécessairement le raisonnement anthropologique. À l'inverse, l'exigence d'une articulation maintenue entre réflexion anthropologique et *fieldwork* est, à ses yeux, ce qui fait la valeur de la tradition disciplinaire nord-américaine, à laquelle il ne cessera jamais de rendre hommage. C'est ainsi par exemple qu'il décrit sa lecture de *Primitive Society* de Robert H. Lowie comme une « révélation » : « au lieu de notions empruntées à des livres et immédiatement métamorphosées en concepts philosophiques, j'étais confronté à une

²⁶ *La Voie des masques* [1975, 1979], in *Œuvres*, op. cit., p. 979.

²⁷ Sur cette question, voir Vincent Debaene, « “Étudier des états de conscience”. La réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939 ». *L'Homme*, n° 179 (3), 2006, p. 7-62 et préface à *Anthropologie structurale zéro*, op. cit., p. 16-17.

²⁸ « La sociologie française », art. cit., p. 81.

expérience vécue des sociétés indigènes et dont l'engagement de l'observateur avait préservé la signification²⁹. » Mais dès lors, la question se pose à nouveau : si le modèle positiviste de la « montée en généralité » pêche par naïveté empiriste, pourquoi maintenir à tout prix l'exigence d'« une expérience vécue des sociétés indigènes » ? Pourquoi accorder un statut privilégié aux « connaissances de première main » si, dans le même temps, l'usage d'informations de seconde main est légitime ?

C'est que précisément, il faut abandonner l'idée que le terrain constitue une *source*. Certes, il est l'occasion d'une observation et d'une collecte d'informations – recoupées, vérifiées, de première main, etc. – mais une monographie fiable peut aussi jouer ce rôle. Si le terrain est un moment décisif du processus de connaissance, ce n'est pas tant pour les contenus qu'il délivre (et qu'il faudrait ensuite épurer par séparation entre l'essentiel et l'accidentel) que pour la façon dont il met à l'épreuve et déréalise la subjectivité de l'observateur :

En quittant son pays, son foyer, pendant des périodes prolongées ; [...] en livrant ses habitudes, ses croyances et ses convictions à une profanation dont il se rend complice quand il assume, sans restriction mentale ni arrière-pensée, les formes de vie d'une société étrangère, l'anthropologue pratique l'observation intégrale, celle après quoi il n'y a plus rien, sinon l'absorption définitive – et c'est un risque – de l'observateur par l'objet de son observation³⁰.

Le terrain ethnographique est ainsi une expérience délibérée de *formes de vie* autres : il s'agit de maintenir *in extremis* une position d'observateur tout en allant le plus loin possible dans la « profanation » de ses propres habitudes, croyances et convictions, jusqu'à éprouver subjectivement (« assumer ») l'accord implicite qui fonde les usages et les normes d'une société étrangère³¹. Aussi peu porté soit-il à l'exaltation du vécu individuel et à l'héroïsation de l'ethnographe et de ses capacités métamorphiques, Lévi-Strauss ne conçoit donc pas l'éventualité de « l'absorption définitive [...] de l'observateur par l'objet de son observation » – c'est-à-dire le fait de « tourner indigène » (*to go native*, en anglais), selon les expressions en vigueur dans les administrations coloniales – comme un dévoiement de l'anthropologie, mais comme une polarité essentielle d'une expérience pensée d'abord comme une opération de désobjectivation : il s'agit pour l'observateur, comme il le dira plus tard de Rousseau, de cesser d'être « une pure intelligence contemplatrice » pour devenir « l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui »³².

²⁹ *Tristes tropiques* [1955], *Œuvres*, *op. cit.*, p. 48.

³⁰ « Le champ de l'anthropologie » [1960], *Anthropologie structurale deux* [1973], Paris, Plon/ Pocket, 1973, p. 25.

³¹ La notion wittgensteinienne de *forme de vie* est rare chez Lévi-Strauss ; par différence notamment avec le terme de *culture*, elle marque le caractère à la fois dynamique et infralangagier des configurations sociales à laquelle l'ethnographe se livre et souligne dès lors l'exigence d'abandon ou de « déprise » (terme plus lévi-straussien) qui fonde la démarche. Voir Jocelyn Benoist, « Wittgenstein à visage humain », in Estelle Ferrarese et Sandra Laugier, *Formes de vie*, Paris, CNRS éditions, 2018, p. 41-59. Dans un compte rendu de cet ouvrage, qui interroge les usages et les bénéfices de la notion de *formes de vie* pour l'anthropologie sociale, Simon Gérard la définit comme un « espace de compréhension et de partage de normes émergent de la coordination des actions entre êtres sociaux et ce qui, simultanément, permet cette coordination » (« Estelle Ferrarese & Sandra Laugier, eds, *Formes de vie* », *L'Homme*, n° 230, 2019, p. 193).

³² « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » [1962], *Anthropologie structurale deux* [1973], *op. cit.*, p. 47.

On peut donc faire l'hypothèse que l'article donné à l'Unesco en 1954 repose sur une pensée implicite de l'ethnographie qu'on pourrait qualifier grossièrement de « psychanalytique » – non pas par référence à la doctrine freudienne mais en raison d'une analogie latente entre le terrain et la cure analytique : dans les deux cas, l'expérience est cruciale en raison non du savoir qu'elle délivre mais de l'épreuve qu'elle constitue pour le sujet. Autrement dit, l'exigence de terrain ethnographique n'est pas didactique, mais initiatique³³ : celui-ci constitue un « moment crucial de [l']éducation [de l'anthropologue], avant lequel il pourra posséder des connaissances discontinues, qui ne formeront jamais un tout, et après lequel seulement ces connaissances “prendront” en un ensemble organique, et acquerront soudain un sens, qui leur manquait antérieurement » (p. 409).

Il est notable que ce rôle initiatique du terrain ne fasse l'objet que d'une théorisation discrète par Lévi-Strauss. Celle-ci est dispersée dans différents textes écrits entre la fin des années 1940 et le début des années 1960, en passant par *Tristes tropiques* et le rapport de 1954 pour l'Unesco. C'est la conférence de 1962 « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme » qui lui donne l'occasion d'en proposer la formulation la plus aboutie. L'œuvre de Rousseau permet d'abord de penser le trouble extrême que constitue l'expérience ethnographique :

Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon ; et qui se découvre lui-même, dans cette conjoncture étrange, perclus et estropié par tous les cahots d'une histoire personnelle.

Le terrain est donc une expérience de découverte mais surtout de perte : découverte de soi comme produit d'un ensemble de déterminations à la fois collectives (les préjugés et habitudes acquises) et individuelles (les cahots de l'histoire personnelle) et perte de ce qui, en soi, semblait le plus enraciné, puisque ce n'est pas seulement le familier qui est perdu mais surtout l'évidence avec lequel il s'imposait – mouvement qui, à son terme, remet en cause l'intégrité même du sujet puisqu'il conduit à se défaire des « prétendues évidences du moi³⁴. » Cependant en décidant de faire sur lui-même « à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier » (selon la fameuse formule de la première promenade dans les *Rêveries du promeneur solitaire*³⁵), en se prenant pour objet et en prenant pour objet cette objectivation elle-même, Rousseau montre aussi que cette expérience traumatique de perte peut être ressaisie,

³³ J'emprunte cette distinction à Jean Jamin qui l'emploie à propos du terrain africain de Michel Leiris (« Présentation de *L'Afrique fantôme* », in Michel Leiris, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1996, p. 75). Bien entendu, de multiples éléments interdisent de pousser trop loin l'analogie entre terrain ethnographique et cure psychanalytique, à commencer par l'autrui très réel (et non imaginaire) qui fait la singularité du premier. On peut ajouter à cela la temporalité des deux processus et leur rapport à l'historicité : d'un côté, une expérience prolongée mais fondée sur l'intermittence des séances et dont la clôture ne constitue qu'un horizon (et non un issue nécessaire) ; de l'autre, une expérience plus circonscrite – quoique, dans les faits, elle soit, elle aussi, très souvent intermittente (le terrain en pointillés) – et sanctionnée par un retour, retour qui permet précisément les « revisites » et contribue à l'historicisation de la rencontre, c'est-à-dire à son inscription dans une histoire qui n'est pas seulement celle du sujet.

³⁴ « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cit., p. 47-48.

³⁵ *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, Folio, 1972, p. 42.

pensée, réfléchi : « Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation³⁶. » Lévi-Strauss retient donc des *Confessions* et plus encore des *Rêveries* une forme d'instrumentalisation du moi – c'est l'image du baromètre « appliqué à mon âme » – avec deux différences toutefois : la première est que, pour l'ethnologue, la déréalisation de soi vise l'intégration plus profonde de la réalité d'autrui (et non seulement une reconfiguration dont cet autrui serait le prétexte ou l'instrument) ; la seconde est que Rousseau prétend se « content[er] de tenir le registre des opérations sans chercher à les réduire en système ». Il indique néanmoins que « ces opérations bien dirigées & long-tems répétées [...] pourroient fournir des résultats aussi sûrs que les leurs [celles des physiciens] »³⁷. Telle est bien l'articulation idéale entre ethnographie et anthropologie selon Lévi-Strauss : la production de « résultats aussi sûrs » que ceux des physiciens au terme d'une série « d'opérations bien dirigées et longtemps répétées » qui mettent en crise les catégories de l'enquêteur. Ainsi, la pratique ethnographique constitue-t-elle le fondement d'une démarche qui vise à identifier, sous les certitudes illusives d'une subjectivité qui a volé en éclats, « un soi qui se révèle comme *autre* au *moi* qui l'utilise », « un "il" qui se pense en moi et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense »³⁸ – soit ces structures de l'esprit qui constituent l'objet dernier de l'anthropologie.

La triangulation opérée discrètement par Lévi-Strauss, au cours des années 1950, entre terrain ethnographique, cure psychanalytique et lecture de Rousseau (« Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère », écrit-il dans *Tristes tropiques*³⁹) mériterait une enquête serrée. Elle devrait notamment être réinscrite dans le contexte de discussions sur la relation entre « états mentaux » et intégration sociale et sur le rapport entre anthropologie et psychopathologie, en particulier dans le cadre des échanges qu'il a à l'époque avec Michel Leiris et Alfred Métraux autour de la sorcellerie et de la possession. Quelle est exactement la nature de cette transformation douloureuse opérée par le terrain grâce à laquelle, dit Lévi-Strauss, les connaissances auparavant « discontinues » de l'étudiant en anthropologie « “prennent” en un ensemble organique » ? Comment ne pas voir là un écho avec l'effet de la cure chamanique – elle-même comparée à la thérapie psychanalytique – qui articule « des états confus et inorganisés, émotions et représentations » « sous forme de totalité ou de système » et qui « permet la précipitation, ou la coalescence, de ces états diffus », « pénibles aussi, en raison de leur discontinuité »⁴⁰ ? Mais quel rapport établir exactement entre ces deux « coalescences », celle que connaît le malade guéri par le sorcier et celle que connaît (idéalement) l'ethnographe de retour de son terrain ? Comment penser ce parallèle, enfin, alors que le phénomène de la cure (chamanique ou psychanalytique) connaît trois pôles – le malade, le thérapeute, et le groupe⁴¹ – et que la crise subjective occasionnée par le terrain ne semble mettre en jeu que le rapport de l'ethnographe à son groupe et se résoudre, en apparence, sans l'intervention d'un tiers ? L'ethnographe peut-il – comme un Rousseau qui serait à la fois baromètre et physicien – être à lui-même son propre « thérapeute », c'est-à-dire reconstituer, par ses ressources propres, un système qui rende traduisibles les

³⁶ « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cit., p. 48.

³⁷ *Les Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit., p. 42.

³⁸ « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cit., p. 48, p. 49.

³⁹ *Œuvres*, op. cit., p. 418.

⁴⁰ « Le sorcier et sa magie » [1949], *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 201.

⁴¹ Voir *ibid.*, p. 197-200.

uns dans les autres les différents états mentaux qu'il a pu connaître ? ...il est cependant inexact de croire que le terrain ethnographique ne requiert pas de tiers ; en réalité, il en suppose au moins deux : d'abord et avant tout, les « autres » rencontrés, observés, consultés, mais aussi les destinataires imaginaires du travail, à commencer par le directeur ou la directrice de thèse qui, par sa supervision et les attentes dont il ou elle est investie, se trouve *de facto* en position d'« accoucheur »... Pourquoi aussi – même si c'est une question d'un autre ordre –, en raison de quel scrupule ou de quelle pudeur, Lévi-Strauss s'est-il contenté de remarques dispersées et allusives sur le statut de cette expérience de terrain alors même que l'anthropologie structurale était accusée d'abstraction excessive et d'inattention à la pratique ?

À défaut de répondre à toutes ces questions, quelques remarques peuvent être formulées. La première concerne l'expérience ethnographique en terrain exotique. De toute évidence, c'est le modèle implicite qui prévaut dans les réflexions de Lévi-Strauss. Mais si le terrain exotique permet de formaliser de façon éloquente ce processus de décomposition et de recomposition du moi, il n'y a pas de raison de lui accorder un statut privilégié : on pense notamment aux études de la sorcellerie dans le bocage de Jeanne Favret-Saada (qui, plus encore que Lévi-Strauss, emprunte à la grammaire conceptuelle de la psychothérapie pour penser le terrain et ses effets⁴²) ; c'est d'ailleurs un des objets de la conférence sur Rousseau que de résoudre le paradoxe consistant à consacrer comme fondateur de l'ethnologie un homme qui « préconis[ait] l'étude des hommes les plus lointains, mais [s'est] surtout adonné à celle de cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même »⁴³. En revanche, pour un présent des sciences humaines qui n'est plus celui dans lequel Lévi-Strauss a pensé et écrit, s'ouvre ici un espace d'interrogations sur l'originalité de l'anthropologie et sa singularité par rapport aux autres disciplines, car Michel Foucault et Michel de Certeau sont passés par là, si l'on ose dire, et il est aujourd'hui admis qu'une entreprise savante comporte, en tant que telle, une dimension de subjectivation, même en dehors de toute ethnographie – pensons au « goût de l'archive » décrit par Arlette Farge, qui présente la matérialité de la liasse non pas seulement comme une passerelle entre le passé et le présent mais comme un pont entre les subjectivités et l'occasion d'une construction de soi⁴⁴. Cependant, si les archives, voire le cabinet et la bibliothèque elle-même (quand ce n'est pas l'expérience ordinaire du monde...), constituent un « terrain », alors on peut redouter une nouvelle dissolution de l'opposition fondatrice du terrain et de la bibliothèque, non plus par minoration du premier terme, mais au contraire par son extension trop grande.

Ensuite, quoique ce ne soit pas explicite, la réflexion lévi-straussienne invite à penser le terrain ethnographique dans son intégralité – non pas simplement comme une expérience de décentrement radical, mais bien comme un processus de départ *et de retour* – ; elle signale que ce retour ne mérite pas moins l'attention que l'éloignement si l'on veut *in fine* réarticuler autrement le subjectif et l'objectif. On notera en passant le

⁴² Voir Eléonore Devevey, *Terrains d'entente. Anthropologues et écrivains dans la seconde moitié du XXe siècle*, Dijon, Les Presses du réel, p. 301-306.

⁴³ « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cit., p. 47.

⁴⁴ Arlette Farge, *Le Goût de l'archive*, Éditions du Seuil, 1989. Sur les subjectivités savantes, voir notamment Nicolas Adell (sous la direction de), *La Vie savante. La question biographique dans les sciences humaines*, Paris, PUF, 2022, et Jean-François Bert, *Le corps qui pense. Une anthropologie historique des pratiques savantes*, Bâle & Berlin, Schwabe Verlag, 2023. Sur l'idée de subjectivation par l'ethnographie, voir Devevey, *Terrains d'entente*, op. cit., p. 306-311.

déséquilibre, dans l'histoire de la discipline anthropologique, entre la masse de réflexions et de discours consacrés à ce dépaysement premier et la maigreur des développements consacrés à cette expérience du retour, très peu thématifiée par les ethnologues eux-mêmes alors que la pratique de leur métier exige non seulement qu'ils « s'incorpor[ent] la conception de la société et du monde » de « l'observé », mais aussi qu'ils « accompli[ssent] un effort supplémentaire vis-à-vis de [leur] propre civilisation : après en être sorti, y rentrer »⁴⁵.

On relèvera, enfin, une singularité de l'approche lévi-straussienne, à savoir une description du terrain ethnographique comme une épreuve particulièrement traumatisante. On peut y voir l'écho d'une expérience personnelle, celle d'un homme qui a été formé dans un respect quasi sacré pour les œuvres de haute culture (c'est-à-dire de sa propre culture⁴⁶), et qui a vécu l'étrangeté radicale des Nambikwara en même temps que l'impératif de les comprendre comme un ébranlement très profond. Il y avait là une sorte de dissonance cognitive entre une expérience vécue et un impératif à la fois théorique et déontologique. Nul doute que l'exigence de résoudre cette dissonance a joué un rôle central dans l'élaboration de cette pensée du terrain, comme si, par son existence même, celle-ci redoublait et accomplissait le processus qu'elle décrit.

*

Nous voilà bien loin de la tripartition entre ethnographie, ethnologie et anthropologie. Mais nous pouvons au moins retenir ceci : pas plus que le dernier terme de la triade – *anthropologie* – n'est le résultat d'un processus inductif de généralisation à l'échelle de l'espèce humaine à partir d'observations locales, le premier terme – *ethnographie* – ne désigne la collecte documentaire au fondement des deux autres. L'œuvre lévi-straussienne est très largement postérieure aux terrains brésiliens et elle est, pour l'essentiel, sans rapport apparent avec eux, mais elle demeure infusée, si l'on peut dire, par le souvenir de cette expérience première, pour peu qu'on entende celle-ci dans sa totalité : comme voyage et comme retour, accompli notamment par le récit, vingt ans après les faits. Pour Lévi-Strauss aussi, l'anthropologie menace de trahir l'ethnographie, mais ce qu'elle risque d'oublier, ce à quoi elle ne doit pas cesser de revenir, ce n'est pas un contenu d'expérience mais la mise en crise de la pensée que le terrain a constituée.

⁴⁵ « Diogène couché », *Les Temps modernes*, n° 110, mars 1955, p. 1217.

⁴⁶ Voir Daniel Fabre, « D'Isaac Strauss à Claude Lévi-Strauss : le judaïsme comme culture », in Philippe Descola (dir.), *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*, Odile Jacob, 2012, p. 267-293.