



HAL
open science

Introduction aux sciences humaines

Jérôme Cler

► **To cite this version:**

Jérôme Cler. Introduction aux sciences humaines. Licence. Introduction aux sciences humaines, Sorbonne Université (Paris), France. 2001, pp.52. hal-03996422

HAL Id: hal-03996422

<https://hal.science/hal-03996422>

Submitted on 27 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INTRODUCTION AUX SCIENCES HUMAINES

Sommaire

1. L'invention de l'homme

- 1.1. L'homme, une invention récente ?
- 1.2. Comment l'humain, ou l'homme, devient objet de science ?
 - 1.2.1. *Un passé chrétien : divino-humanité et humanité.*
 - 1.2.2. *Perspective archéologique de Michel Foucault.*

2. L'anthropologie

- 2.1. Précurseurs : La découverte d'humanités autres.
- 2.2. Les Lumières et les débuts de l'observation anthropologique.
- 2.3. Ethnologie, anthropologie ?
- 2.4. Les premiers temps de l'anthropologie : l'école évolutionniste.
- 2.5. L'anthropologie et le « terrain » : Boas et Malinowski.
 - 2.5.1. *Boas.*
 - 2.5.2. *Le diffusionnisme.*
 - 2.5.3. *Malinowski et le concept de fonction.*
- 2.6. Marcel Mauss et le « fait social total ».
- 2.7. Durkheim, Mauss, et l'anthropologie religieuse.

3. Le modèle linguistique

- 3.1. Brève histoire de la linguistique.
- 3.2. Ferdinand de Saussure (1857-1913).
- 3.3. Eugène Troubetškoï, phonétique et phonologie.
- 3.4. Structure et fonction.
- 3.5. La notion de pertinence.

4. Claude Lévi-Strauss et le structuralisme

- 4.1. L'application du modèle phonologique.
- 4.2. Les structures élémentaires de la parenté.
- 4.3. L'analyse structurale des mythes.

5. Au-delà de la linguistique, la science des signes

- 5.1. Linguistique et sémiologie.
- 5.2. La sémiologie de la musique.

6. Anthropologie, sociologie, histoire

- 6.1. Anthropologie et histoire.
- 6.2. L'invention de la sociologie.

Conclusion : Le problème de la scientificité des Sciences Humaines – Intelligence artificielle et sciences cognitives

1. L'invention de l'homme

1.1. L'homme, une invention récente ?

Ce cours, intitulé « Introduction aux sciences humaines », se démarque sans doute des autres enseignements de musicologie. Dans le cadre d'une Licence de musique et musicologie, et dans une « Université de Lettres et Sciences Humaines », il est sans aucun doute utile de proposer un enseignement plus généraliste sur cette « humanité » des sciences humaines. Et s'il est vrai que la musique exprime profondément l'humanité de l'homme, la musicologie est nécessairement une branche des sciences humaines. D'où la nécessité de la mettre en relation avec les autres branches. Il s'agit donc d'une propédeutique (*pro* = avant, *paideia* = enseignement, « enseignement préalable »), comme au temps où la première année de faculté proposait encore un enseignement pluridisciplinaire, avant la spécialisation.

En 1958, par un décret publié au Journal Officiel du 27/07/1958, les Facultés de Lettres sont devenues Facultés de Lettres et Sciences Humaines. À cette époque, il s'agissait d'introduire des enseignements de psychologie et sociologie à côté de ceux, plus traditionnels, des lettres — des « humanités », comme on disait.

Selon quelles perspectives les instances officielles de l'Éducation Nationale ont-elles promulgué ce décret ? 1958 est l'année où Claude Lévi-Strauss publie son *Anthropologie structurale 1*, et la France se présente comme le pays d'une nouvelle « école » de pensée et d'analyse des activités humaines, qu'on appellera « structuraliste ». Appelé souvent à redéfinir le champ de l'anthropologie, de la sociologie, Claude Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale 2*), revient sur les aspects universitaires et académiques de cette dénomination « sciences humaines », en considérant trois groupes de disciplines : arts et lettres – sciences sociales – sciences humaines. Jusqu'où s'étend le domaine des « sciences sociales », quand commence celui des « sciences humaines » ? Au sein des premières, on trouve toutes les sciences « qui acceptent sans réticence de s'établir au cœur même de leur société, avec tout ce que cela implique de préparation des élèves à une activité professionnelle, et de considération des problèmes sous l'angle de l'intervention pratique » : il s'agit donc de « l'ensemble des études juridiques telles qu'elles existent dans les facultés de droit ; s'y ajouteraient [...] les sciences économiques et politiques, et certaines branches de la sociologie et de la psychologie sociale ». « Humanité » par contre, renverra donc à un point de vue franchement spéculatif. Au sujet des sciences humaines, Lévi-Strauss dit qu'elles « se mettent en dehors de chaque société particulière, soit qu'elles s'efforcent d'adopter le point de vue d'une société quelconque ou d'un individu quelconque au sein d'une société, soit que, soucieuses de saisir une réalité immanente à l'homme, elles se placent en-deçà de tout individu et de toute société ». Rigoureusement parlant, cette distinction, que Lévi-Strauss établit en 1973, ne se reflète plus exactement aujourd'hui dans nos universités, ni dans ce que diverses publications appellent « sciences humaines » : de fait, il suffit de regarder la revue *Sciences Humaines*, publiée depuis quelques années dans un but didactique et de vulgarisation intelligente, pour comprendre que cette désignation englobe assez largement tous les discours à finalité scientifique où l'homme devient l'objet du savoir. Finalement, le cœur du problème est là : Comment l'homme peut-il être à la fois sujet, et objet du savoir ? Observer l'homme comme le physicien observe les trajectoires des particules est-il concevable ? Un homme, un groupe humain, peut-il devenir l'objet d'un observateur sujet — un autre homme ? Cette observation conduit-elle à « l'Homme », au sens universel ? « Homme », pour les sciences humaines, désigne « un domaine intermédiaire entre les sciences naturelles, comme la biologie, et les sciences abstraites du raisonnement (logique, mathématique, philosophie)¹ ». Et ce caractère

¹ Ortigues, Edmond, « Sciences Humaines », in *Encyclopedia Universalis*.

intermédiaire du domaine entretient les controverses sur la scientificité de ces sciences, accusées d'être floues et rhétoriques. Nous pourrions nous en tenir à la définition de l'*Encyclopedia Universalis* : « ce domaine a un caractère social dans la mesure où il inclut l'acquisition d'un langage et d'une culture ; les formes sociales sont des formes mixtes qui participent à la fois de la vie et de la pensée. La parole, étant le propre de l'homme, sert de critère distinctif entre le point de vue naturaliste et le point de vue social et culturel. Les sciences humaines traitent des activités humaines, de leurs résultats et de leurs conditions. »²

Si nous revenons à notre question de départ, nous pourrions dire également qu'il n'y a rien de plus humain que la musique, et que si l'on prétend explorer l'humanité de l'homme dans une perspective scientifique, la musique n'en saurait être exclue, puisque notre apprentissage du langage commence par sa structure sonore — donc musicale... Ce qui peut poser d'emblée l'étude musicologique à côté de la linguistique. Mais on peut aussi bien décréter que la musique est exclue des sciences humaines en tant que forme extrêmement élaborée, et surtout non-linguistique, de l'expérience communautaire humaine. Du coup la « musicologie générale » se trouve reléguée au statut de science à part, en relation avec l'histoire, ou l'esthétique. Pourtant, la prise en compte de plus en plus sérieuse des musiques non-européennes et/ou de tradition orale dans le monde de la musicologie « généraliste », l'élaboration méthodologique nécessaire à l'approche de ces musiques autres nous pousse de plus en plus à distinguer la musicologie des sciences historiques, et à la rapprocher des « sciences humaines » au sens où Lévi-Strauss les définissait plus haut.

La musicologie s'est traditionnellement définie par rapport à deux facultés : soit elle dépend des sciences historiques, comme c'est parfois encore le cas (et comme c'est toujours, pour une grande part, la démarche pédagogique), soit elle dépend de la section « Arts » du Centre National des Universités. Aujourd'hui, l'arrivée progressive, et le succès de l'ethnomusicologie et de l'anthropologie musicale affilie une part des études musicologiques à l'anthropologie. Tout cela, ainsi que ce qui précède, nous montre bien que les domaines largement définis comme « sciences humaines » sont assez mouvants, et se redéfinissent au fil du temps.

La musique est un objet d'étude extrêmement difficile. Elle comporte sa mathématique propre, elle est en relation avec le langage, tout en étant non-signifiante, elle est omniprésente dans les sociétés humaines, elle induit une extraordinaire variété de comportements, collectifs, rituels, individuels, etc. Le mot « musique » même dépasse largement à l'origine, le simple « art de combiner les sons », puisque dans l'antiquité grecque, « l'homme musique » *mousikos anèr*, c'est celui que les Muses inspirent, et donc c'est l'homme expert autant en poésie, en mathématiques, etc., c'est l'homme des « humanités ». On a l'impression que la restriction du champ sémantique du mot musique à ce que nous appelons aujourd'hui musique révèle que celle-ci concentre en elle tout l'humain. Et Claude Lévi-Strauss, dans sa grande entreprise anthropologique fondatrice de l'ethnologie moderne, déclare de la musique qu'elle est « le suprême mystère des sciences de l'homme, celui contre lequel elles butent, et qui garde la clé de leur progrès. »³

1.2. Comment l'humain, ou l'homme, devient objet de science ?

La notion d'humain, d'homme, impliquée dans l'expression « sciences humaines » n'a rien d'évident. Précisément, dès le départ, parce que l'homme est une énigme pour l'homme, et que le désir de connaissance analytique au sujet de l'homme s'enracine profondément dans une interrogation philosophique sur l'origine et les fins de l'humanité. Il y a bien une

² Id.

³ *Mythologiques, I, Le Cru et le Cuit*, p. 26.

évolution historique qui a mené le savoir occidental à inventer un concept d'homme aussi objectivé que possible, au-delà de ce qu'on appelle l'humanisme — qui est déjà le signe d'une émergence particulière de l'humain.

Je voudrais présenter deux interprétations de cette « naissance récente de l'homme ». La première repose sur une vieille identité de l'occident où ce concept spécifique d'homme prend naissance, le christianisme. La seconde est celle de Michel Foucault, qui, plus profondément décrit la stratification profonde des savoirs dans la construction de leur nouvel objet, l'homme.

1.2.1. Un passé chrétien : divino-humanité et humanité

Un premier constat, fort simple sinon simpliste, que l'on peut faire, c'est que l'anthropologie s'accompagne d'abord d'une théologie : longtemps toute conception de l'humain a reposé sur une conception du divin. En occident chrétien, la représentation de l'homme se fait à partir d'un modèle divino-humain, le Christ. Les premiers siècles du christianisme, surtout en Orient se sont attachés à définir cette divino-humanité, à travers les concepts de nature (*physis*) et de personne (*hypostasis*). Ainsi le Christ en tant que personne historique, réunit deux natures, l'humaine et la divine, en une personne. L'incarnation devient le fondement religieux d'une vaste aire culturelle moyen-orientale où les cultures, les courants religieux, mystiques, initiatiques, ou encore les courants de pensée philosophiques, sont nombreux. La même doctrine de l'incarnation ne prenait pas la même coloration selon l'origine culturelle, et l'héritage religieux des communautés qui l'adoptaient. Et par rapport au dogme orthodoxe, deux tendances allaient se marquer, toutes deux condamnées par l'Église officielle. La première tendance (appelée monophysisme) « tire » le Christ vers la divinité, la seconde vers l'humanité celle-ci, représentée par deux « hérésiarques » notoires, Anus et Nestorius, conteste que le Christ ait été autre chose qu'un homme, « revêtu » par l'Esprit divin. Or il semble parfois que cette double postulation, divine ou humaine, correspond à une division géographique traditionnelle entre orient et occident : l'occident s'est montré toujours plus « arien », ou « nestorien », que l'orient, plus mystique, orienté vers le divin. Toujours est-il que seul l'occident chrétien produit historiquement ce clivage progressif entre l'homme et Dieu. Symboliquement, cela pourrait se signaler dans la brisure de l'arc, du roman au gothique : l'art roman, profondément enraciné dans un substrat oriental, signifie architecturalement l'union des deux mondes — divin et humain — par la courbure de l'arc, les coupes (reprenant la voûte céleste), etc. Le gothique, lui, ne signifierait plus que la cassure de l'élan de l'homme vers Dieu, la structure architecturale « enfermante » alors l'homme dans son immanence, dans la finitude. Par conséquent, la Renaissance humaniste, et les Lumières, apparaîtraient comme partie intégrante de l'histoire occidentale vue à travers les conceptions chrétiennes qui l'ont imprégnée.

Cette interprétation de l'histoire de l'occident chrétien pourrait servir de base à une vision dynamique de l'histoire du concept d'« homme », enracinant son émergence dans les origines mêmes de la chrétienté occidentale, qui peu à peu produit d'elle-même la scission du divin et de l'humain, antérieurement même aux réactions anti-ecclesiastiques de l'âge moderne, et au constat plus tardif de la « mort de Dieu » (Nietzsche). Or précisément, Nietzsche montre bien que nous avons nous-mêmes tué Dieu, que cette mort fut longtemps secrétée par l'occident. Du même coup, cet « homme » qui apparaît aux XVIII^e-XIX^e siècles comme jamais il n'était apparu auparavant, fut lui aussi secrété par les siècles, il a une longue généalogie.

1.2.2. Perspective archéologique de Michel Foucault

C'est précisément ce que présente la magistrale étude de Michel Foucault, *les Mots et les Choses* (1966) : une généalogie, et *l'archéologie du savoir* dans la construction du concept d'homme.

La perspective de Michel Foucault est en effet celle d'une « archéologie du savoir ». Il dévoile les strates sur lesquelles le savoir, entre le XVII^e siècle et le XIX^e siècle subit une transformation profonde, où tout s'agence différemment des époques précédentes, restées attachées à une représentation du monde héritée de l'antiquité, et saturée de divin. Ce bouleversement profond de l'image de la pensée qui préside aux lectures du monde va permettre à une nouvelle notion d'« homme » d'apparaître, et aux sciences humaines de construire leur discours : « le fait nu que pour la première fois depuis qu'il existe des êtres humains et qui vivent en société, l'homme, isolé ou en groupe, soit devenu objet de science — cela ne peut être traité comme un phénomène d'opinion : c'est un événement dans l'ordre du savoir ». Pour cette raison, Michel Foucault prend en compte toutes les dimensions du savoir pour en analyser les mutations, pour évaluer la « redistribution générale de l'épistémè » (*épistémè* = grec : connaissance, science).

Au XVI^e siècle, rappelle M. Foucault, l'on vivait encore dans les temps « naïfs » du règne de la ressemblance, de la similitude universelle. C'est à partir de cette similitude partout inventoriée dans une chaîne infinie de ressemblances, que sont examinés les textes et le monde (« la prose du monde ») : la ressemblance a plusieurs espèces : ainsi, la *convenientia* rassemble des choses qui, approchant l'une de l'autre, en viennent à se juxter, comme l'âme et le corps (puisque l'âme, alourdie par le péché, tombe dans la matière) ; l'âme reçoit les mouvements du corps, comme le corps s'altère d'après les passions de l'âme. Par la *convenientia*, les êtres s'ajustent les uns aux autres, le monde fait chaîne avec lui-même. L'*Aemulatio* est une ressemblance dans la distance, sans contact, comme le reflet dans le miroir. Ainsi, par exemple, le visage est en relation d'*aemulatio* avec le ciel : l'intellect de l'homme correspond à la sagesse de Dieu, les deux yeux, au soleil et à la lune, etc. L'*analogie* : c'est une ressemblance entre des rapports. Les astres sont au ciel ce que les brins d'herbe sont à la terre, ce que les diamants sont aux rochers, etc. Le végétal est un animal qui se tient la tête en bas, bouche en terre. L'homme est évidemment le point le plus saturé d'analogies, chair ↔ glèbe, os ↔ rochers, veines ↔ fleuves, etc. D'où une cosmographie analogique, où les parties basses de l'homme sont les enfers et les ténèbres, où les crises d'apoplexie sont en analogie avec les tempêtes, etc. Enfin, quatrième et dernière espèce de ressemblance, la sympathie transforme, elle altère, mais toujours dans le sens de la ressemblance et de l'identique, comme les astres qui influencent l'homme.

Tous ces différents types de ressemblances sont signés : Dieu a laissé des marques spéciales, que l'homme s'évertue à reconnaître dans son déchiffrement du monde.

Dans un tel cadre de pensée, le savoir procède surtout par accumulation, entassement de confirmations, il est purement additif. Quant au langage, il est lui-même pris dans cette épaisseur du monde des ressemblances, il est mystérieux, il a perdu depuis la tour de Babel sa transparence première, qui en faisait le signe évident des choses, auxquelles il ressemblait : le projet encyclopédique, au XVI^e siècle, exprime cette nostalgie d'une coïncidence entre l'enchaînement des mots, leur disposition dans l'espace, avec l'ordre même du monde, et non la volonté rationnelle de classer des catégories.

C'est avec Don Quichotte que le monde de la ressemblance est mis à mal, et que l'homme ne s'y trouve plus conforté : Certes, le héros est pris au piège de la ressemblance (cf. le célèbre épisode des moulins), mais au 2^e livre, il sait qu'il est le héros du 1^{er} : s'amorce un mouvement de repli du langage sur lui-même, comme une autonomisation du langage littéraire, et du héros, être de langage. Michel Foucault voit là un premier moment de la grande scission des savoirs : « les mots errent à l'aventure, sans ressemblance pour les remplir, et ne marquent plus les choses ».

Ensuite, au XVII^e siècle, c'est l'analyse qui commence à prendre valeur de méthode universelle, l'activité de l'esprit devant discerner, plutôt que rapprocher. D'où l'ouverture de trois champs majeurs du savoir, l'histoire naturelle (qui deviendra plus tard biologie), l'analyse des richesses (économie), la réflexion sur le langage (philologie). On se met à penser la nature comme une collection de réalités à classer, à ordonner par le discours, ou comme un enchaînement causal.

- Pour l'histoire naturelle, c'est la grande aventure du classement qui va commencer, du grand tableau des espèces et des genres. Elle est par là-même très proche de la langue, des mots, car elle est essentiellement constitution d'un langage.
- L'étude des langues change de nature : On commence à les considérer dans leur spécificité, dans leur ordre interne, et non historiquement, selon des filiations chronologiques, comme au XVI^e siècle.
- L'analyse des richesses se fondera sur la notion de valeur.

La deuxième grande mutation dans l'ordre des représentations du savoir se produit entre 1775 et 1825 : le classement des sciences naturelles change de nature : Auparavant on s'appuyait sur les caractères visibles des êtres, désormais on s'intéresse aux fonctions, à un ordre invisible, une secrète architecture dont on remonte vers les signes visibles. Ainsi se prépare la substitution de la biologie aux sciences naturelles, car c'est la « vie » même qui se trouve en cause.

Cette histoire naturelle devenant biologie s'attache également à produire une histoire naturelle de l'homme, considérant que celui-ci est un élément de la grande chaîne des êtres vivants, plutôt qu'une créature de Dieu : Linné (1707-1778) soulignera la parenté anatomique du singe et de l'homme, Buffon (1707-1788) écrira une *Histoire naturelle de l'Homme*.

De même pour les richesses : à la notion de valeur est substituée celle de travail, mesuré en durée, donc en fatigue : le travail (et donc le système de la valeur) se trouvait ainsi directement rapporté à l'homme et à sa condition finie. Avant Adam Smith (1723-1790), père fondateur de la science économique moderne, le travail était articulé au besoin, à la quantité de nourriture, etc. Après Adam Smith, s'il y a des prix, ce n'est pas parce que les hommes ont des désirs et des besoins, mais parce qu'ils sont soumis au labeur, à la peine, et donc à la mort : ainsi, selon Michel Foucault, la finitude humaine entre-t-elle directement dans le champ de l'étude économique.

Quant au langage, on commence à ne plus le penser comme un ensemble de sons reliés à des représentations, mais comme des éléments formels groupés en système, et imposant aux sons un régime qui n'est pas celui de la représentation. Les sciences humaines se constituent donc à l'intersection de trois « régions épistémologiques », elles sont définies par un triple rapport à la biologie, à l'économie et à la philologie.

- « La biologie est l'étude des *fonctions* de l'homme dans ses régulations physiologiques et ses processus d'adaptation, ainsi que l'étude des normes régulatrices de ces fonctions.
- L'économie est l'étude des conflits entre les hommes, à partir des rapports sociaux du travail, ainsi que des règles permettant de maîtriser ces conflits.
- La philologie est l'étude du sens que nous élaborons dans nos discours, et l'étude du système qui en constitue la cohérence. »⁴

Posés ainsi, ces trois champs fournissent des modèles pour quantité de démarches dans les sciences humaines. Nous verrons plus loin comment le concept de fonction en ethnologie est plus ou moins emprunté à la biologie. De même, la psychologie se constitue dans le prolongement de la biologie, la sociologie, dans celui de l'économie, et les sciences de la communication, linguistique, sémiotique, sémiologie, etc., dans celui de la philologie.

⁴ Laplantine, *L'Anthropologie*, p. 100.

« Ce qu'il importe de noter », toujours en suivant l'auteur des *Mots et les Choses*, c'est :
« 1. le caractère inconscient des normes, règles et des systèmes, par rapport aux fonctions, aux conflits et aux significations.
2. le fait que ces différents couples conceptuels (fonction/norme, conflit/règle, sens/système) peuvent se déplacer à l'extérieur des territoires où ils sont apparus. Ainsi, par exemple, l'étude du social a tendance à appréhender l'homme en termes de règles et de conflits. Mais elle peut aussi être menée à partir des concepts de fonction et de norme (Durkheim, Malinowski) ou à partir du sens et du système (Griaule, Lévi-Strauss). »⁵

« Avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans. »⁶

Dans les pages qui suivent, nous ne saurons présenter un tableau exhaustif des sciences humaines. Un manuel « grand public » édité par la revue mensuelle *Sciences Humaines : Les sciences humaines, Panorama des connaissances*, propose pour table des matières :

- Anthropologie, au cœur des sociétés ;
- Linguistique, les secrets du langage ;
- Psychologie, les mystères du psychisme ;
- Psychopathologie, au cœur de la folie ;
- Sciences cognitives, du cerveau à l'esprit ;
- Psychologie sociale, l'emprise de la société sur l'individu ;
- Sociologie, la construction des sociétés ;
- Économie, ordres et désordres ;
- Préhistoire, les origines de l'homme ;
- Histoire, à la recherche du passé ;
- Géographie, l'espace et les hommes ;
- Philosophie, à la recherche du sens⁷ ;

Le souci d'exhaustivité de cet ouvrage est manifeste : il est intéressant de constater qu'il y a plusieurs ordres qui s'y superposent : l'ordre de préséance et de dignité, qui nous fait commencer par l'anthropologie. L'histoire et la philosophie arrivent en fin de parcours : est-ce leur valeur à la fois de synthèse et leur tendance globalisante, qui leur donne l'honneur de conclure ? Ce plan est également très articulé : du « cœur des sociétés », on passe à l'esprit humain, et à ses conditionnements sociaux.

Loin d'être aussi exhaustif, le cours qui suit propose des pistes de connaissance et de réflexion à travers trois grandes disciplines : l'anthropologie, l'ethnologie, la linguistique. L'étudiant soucieux d'aller plus loin pourra consulter utilement des ouvrages généraux comme celui qui est mentionné en note de bas de page, ou prolonger ses lectures à l'aide de la bibliographie présentée à la fin de ce fascicule.

2. L'anthropologie

⁵ Id., p. 101.

⁶ *Les Mots et les Choses*, p. 319.

⁷ Dortier, Jean-François, *Les sciences humaines, Panorama des connaissances*, Éd. Sciences Humaines, Auxerre, 1998.

2.1. Précurseurs : la découverte d'humanités autres

Anthropo + logos : science // discours rationnel sur l'homme. Au sens littéral, l'anthropologie est la science de l'homme par excellence. Avant que se constitue précisément cette discipline centrale des sciences humaines, il fallu la réunion de plusieurs conditions.

Ce qui sera le plus déterminant dans la genèse de l'anthropologie, c'est la « découverte du Nouveau Monde », d'une humanité radicalement autre que celle de l'Europe et dont on se demande s'il s'agit bien d'une humanité. Sur ce point, deux tendances vont s'opposer, celle que nous appelons le « mythe du bon sauvage » (et, sous-entendu : « du mauvais civilisé »), et celle, contraire, où le « sauvage » (littéralement habitant des forêts, *silva*) est considéré comme barbare et non-humain. L'opposition de ces tendances se marquera particulièrement lors de la controverse de Valladolid, au milieu du XVI^e siècle, opposant le dominicain Bartolomeo de las Casas et le juriste Sepulveda. Pour le premier, les Indiens « égalaient ou même surpassaient beaucoup de nations du monde réputées pour policées et raisonnables, et n'étaient pas inférieurs à aucune ». Pour le second il s'agit de « nations barbares et inhumaines, étrangères à la vie civile et aux mœurs paisibles », et leurs peuples sont « par nature des serfs ».

Derrière cette controverse dont les termes semblent peut-être simplistes aujourd'hui, nous trouvons un enjeu de taille, bien mis en avant par Las Casas : la critique de l'ethnocentrisme, à savoir cette tendance à considérer que le groupe auquel on appartient est le seul vraiment « humain », les autres étant rejetés à la périphérie comme barbares ou ennemis potentiels. Il faut dire que cet ethnocentrisme est communément partagé par toute l'humanité : un nombre incalculable de groupes humains se donnent un nom signifiant « les hommes », ou « les forts, les vaillants, etc. », sous-entendant par là que les autres sont d'une nature différente. Mais bien sûr, l'ethnocentrisme européen, à travers les conquêtes du Nouveau Monde, l'activité des missionnaires chrétiens, se manifestera historiquement avec un poids et une force particulière, comme jamais auparavant dans toute l'histoire : les sauvages ou les « primitifs », sont considérés soit comme non-humains ou à peine humains, soit comme dans l'état d'enfance de l'humanité, état transitoire vers un âge adulte que seule incarnerait la civilisation européenne positiviste (position « évolutionniste », cf. plus bas).

Montaigne avait été un des premiers dénonciateurs de cet ethnocentrisme européen, dans son fameux chapitre xxxi des *Essais*, « Des Cannibales » : « Or je trouve qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai, il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et l'idée des opinions et usances du pays où nous sommes ».

La question du mode de vie des autres, et de la relativisation des cultures humaines n'a évidemment pas commencé avec la Renaissance ou les Lumières. Nous pouvons remonter plus loin, jusqu'à Hérodote, que l'on qualifie parfois de premier ethnographe. Au V^e siècle avant notre ère, Hérodote décide dans son « historia » (littéralement, en grec, « enquête ») de décrire tout le monde connu à son époque, des brumes boréales à l'Afrique Noire, en passant par la Scythie, la Perse, etc. La grande caractéristique d'Hérodote, est son insistance sur la différence, son étonnement permanent devant l'étrangeté des mœurs étrangères. Ses descriptions nous servent encore de source importante, et Georges Dumézil, par exemple, a pu dresser un pont entre Hérodote évoquant les Scythes, les Géorgiens, et les traditions orales encore vivantes aujourd'hui dans le Caucase.

De même, chaque grande littérature aura tout au long de l'histoire sa tradition de récits de voyages et d'explorations. Après que la conquête et la colonisation de l'Amérique eut renouvelé l'intérêt porté aux mondes lointains, les récits de voyages se présentent d'abord

(XVI^e et XVII^e siècles) comme quête cosmographique⁸, où l'on collectait des « curiosités », par pur souci d'exotisme. On s'intéresse à la diversité humaine surtout sous ses aspects physiques, et c'est à partir du XVIII^e siècle que l'objet de la description et de l'enquête devient la société et la culture : préfiguration de ce que sera plus tard l'*enquête ethnographique* proprement dite.

2.2. Les Lumières et les débuts de l'observation anthropologique

Au XVIII^e siècle s'affineront également les méthodes de l'observation. De même que l'on est soucieux, dans les sciences de la nature, de produire une taxinomie ordonnée des êtres, de même, concernant l'observation des hommes, la manière de collecter, le classement des matériaux collectés, leur interprétation ultérieure, sont l'objet d'une attention soutenue. Le philosophe vient seconder le voyageur, comme en témoigne le *Supplément au Voyage de Bougainville*, de Diderot. Ce qui ne va pas sans légers conflits, comme le révèlent les deux textes suivants :

Rousseau (cité par C. Lévi-Strauss) écrit : « Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de leur trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant comme ils savent le faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie... Supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de leurs courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre ». Bougainville répondra à Rousseau : « je suis voyageur et marin, c'est-à-dire un menteur et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui dans l'ombre de leur cabinet philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien singulier, bien inconcevable de la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées à ces mêmes voyageurs auxquels ils refusent la faculté de voir et de penser ».

Montesquieu, de son côté, fera une sorte d'ethnographie inversée dans les *Lettres Persanes*, en présentant la France vue par des Persans.

C'est enfin Jean-Jacques Rousseau, avec son Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, qui oppose l'homme naturel, dans l'état de nature, au civilisé. Chez lui, cela se fait aux dépens du civilisé, et au profit du « bon sauvage », et Rousseau insiste sur la différence radicale entre ces deux types d'humanité, plus que sur l'identité-permanence de la nature humaine. Les philosophes commencent à s'interroger sur l'interprétation des faits, sur leur explication scientifique : la « théorie des climats » de Montesquieu est une tentative de relier la diversité humaine à la géographie, et affirme clairement la relativité des sociétés et des cultures, « chaque nation ayant les raisons de ses maximes ».

Peu après la révolution, la Société des Observateurs de l'Homme est créée par ceux qu'on appelait alors les idéologues — des philosophes, médecins, naturalistes, etc. — dont le souci est de délimiter les nouveaux domaines du savoir, et de préciser leur méthodologie. Cette Société n'existera que six ans, mais ses travaux sont précurseurs d'une démarche qui n'existera vraiment en acte qu'un siècle environ plus tard, avec les vraies enquêtes de terrain ethnographiques.

2.3. Ethnologie, anthropologie ?

Il faudrait préciser à présent ce qu'on entend exactement par ethnologie et anthropologie. Historiquement, le premier mot date de 1789, suite aux réflexions sur les

⁸ Laplantine, *L'Anthropologie*, p. 56.

méthodes de collecte, et les commentaires des données recueillies. De sorte que l'ethnologie apparaît d'emblée comme un premier degré d'analyse des données consignées en tant qu'ethnographie : de la *-graphie* à la *-logie* s'effectue le passage de la description à l'analyse rationnelle des faits décrits. L'anthropologie, dans cette acception, serait encore plus synthétique et globalisante, tentant d'établir des catégories trans-culturelles d'après les travaux des ethno/-graphes/-logues. Par exemple, le grand travail de Claude Lévi-Strauss *Structures élémentaires de la parenté* est un livre d'anthropologie, puisqu'à partir d'une immense bibliographie d'ethnographie et d'ethnologie, il systématise l'étude des systèmes de parenté à travers le monde. Mais la *Chronique des Indiens Guayaki* de Pierre Clastres est un livre d'ethnographie-ethnologie (se complétant d'autres ouvrages du même auteur), proposant une monographie sur un groupe humain chez qui l'auteur a séjourné durant des mois.

Concernant ces deux noms de discipline, les usages peuvent différer : les anglo-saxons n'utilisent pratiquement plus le terme d'*ethnology*, qui renvoie pour eux aux méthodes dépassées du siècle dernier, Ils parlent donc tantôt de *social anthropology*, tantôt de *cultural anthropology*. En France, par contre, ethnologie s'est bien maintenu, dans le monde académique, même si désormais on a tendance à se plier à l'usage anglo-saxon.

Sur le fond, le terme d'ethnologie signifie « science de l'ethnos, du groupe humain ». Ethnos est lui-même référé par les Anciens à *ethos*, la coutume : le groupe ethnique, étymologiquement, regrouperait des individus ayant les mêmes coutumes. Il est vrai que le terme d'anthropologie est encore plus global, et renvoie à l'unité de l'être humain (anthropos) au-delà de la diversité « ethnique », et de la collection de singularités. À cet égard, Jean-Jacques Rousseau est, pour Claude Lévi-Strauss, le fondateur incontestable de la démarche anthropologique et ethnologique : « quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter la vue au loin il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. »⁹

▣ Cf. le texte de Claude Lévi-Strauss : *Anthropologie structurale* 2, pp. 47-49, en ANNEXE A.

2.4. Les premiers temps de l'anthropologie : l'école évolutionniste

Le XIX^e siècle, marqué par les révolutions politique, française, et industrielle, plutôt anglaise, est traversé par l'idée du progrès, et par une vision dynamique du temps historique comme perpétuelle évolution. De plus, la conquête coloniale produit le personnage de l'anthropologue moderne : avec l'installation d'émigrants européens dans les nouvelles colonies se créent des réseaux d'information, pour connaître les us et coutumes locaux. Les questionnaires envoyés par les chercheurs des métropoles au sein des populations colonisées serviront ainsi de matériau aux premières grandes études d'anthropologie qui vont très vite constituer un volume considérable de livres dans les bibliothèques. Un texte capital de la fin du XIX^e siècle est la *Société archaïque (ancient society, 1877)*, de Morgan : selon ce dernier, les sociétés « non civilisées », bien loin d'être hors de l'histoire (comme l'expliquait Hegel), sont pour Morgan et les anthropologues contemporains qu'on appellera « évolutionnistes » (à ne pas confondre avec la théorie biologique de l'évolution) les vestiges de l'enfance de l'humanité. Pour eux, ces sociétés témoignent de notre état originel qui par la suite s'est complexifié au point de devenir notre civilisation moderne.

Cette première grande école anthropologique a surtout pour objet d'étudier les étapes de l'évolution des sociétés de cette « enfance » à l'âge adulte, en essayant de comprendre les lois qui ont présidé aux grands changements.

⁹ *Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII, cité par C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* 2, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », p. 47.

Pour Morgan, il y a plusieurs périodes ethniques, de l'état sauvage (subdivisé en « intérieur », « moyen » et « supérieur »), à la barbarie (idem, trois niveaux), et à la civilisation, stade terminal.

Morgan étudie ces étapes à partir de plusieurs champs d'intérêt :

- techniques//subsistance ;
- famille, parenté ;
- politique ;
- propriété ;
- langage.

Il introduit également la distinction fondamentale entre *societas*, le groupe humain régi uniquement par les lois de parenté, dépourvu d'organisation politique et d'état, et *civitas*, la cité, c'est-à-dire l'organisation étatique. Plus récemment (1974), la *Société contre l'État* fut le titre d'un grand livre d'ethnologie de Pierre Clastres, qui approfondit le sens de cette distinction à partir de son expérience du monde amérindien.

N.B. La musicologie ne s'est pas débarrassée de sitôt de ses préjugés évolutionnistes : la « musique des sauvages » est longtemps considérée comme rudimentaire. Un des grands maîtres fondateurs de l'ethnomusicologie, Constantin Brailoiu, interroge les gammes les plus réduites (tritoniques et tétratoniques), dans un article intitulé *Sur une mélodie russe* : cette mélodie dont il part est un chant de mariage basé sur trois notes seulement (*ré-sol-la*). Or à l'époque où écrit Brailoiu, il était admis qu'une gamme ne saurait être constituée en deçà de cinq sons : c'est donc la gamme pentatonique, anhémitonique (sans demi-ton) qui serait la première gamme constituée. Brailoiu interroge beaucoup dans son article les théoriciens antérieurs : « Gilman par exemple, examinant les premières manifestations musicales exotiques captées par le phonographe et n'y trouvant pas toujours les cinq degrés indispensables, conclut qu'on ne se trouve pas là devant des échelles entièrement constituées : elles n'y seraient qu'à l'état de formation ». Pour la plupart des auteurs, la priorité absolue de la série de 5 degrés a la force d'un axiome : « de toutes la plus antique, la plus vénérable, la plus sainte » elle « caractérise toute une époque primitive » et il faut y voir « un héritage qui nous vient de l'enfance de l'humanité. »¹⁰

2.5. L'anthropologie et le « terrain » : Boas et Malinowski

2.5.1. Boas

Le texte cité plus haut, où J.-J. Rousseau déplore que l'explorateur-voyageur et le philosophe ne soient pas une seule et même personne, trouve sa réponse dans les premières décennies du XX^e siècle, avec les grands « pères fondateurs » de l'ethnologie moderne, qui ne se contentent plus de travailler sur les données amassées par d'autres, mais se rendent sur place, vivent avec les « sauvages », parlent leur langue, et tentent de ressentir leurs émotions.

Certes, le lien existe toujours entre la colonisation et les missions ethnographiques. Mais les ethnographes conquièrent leur autonomie idéologique par rapport à la « métropole » qui les envoie, et le terrain, en lui-même, dans son autarcie culturelle, s'impose désormais comme la source unique et fondamentale.

Boas (1858-1942) travaille chez les Indiens nord-américains (Colombie Britannique surtout), et inaugure l'ethnographie à but exhaustif : sur le terrain, tout doit être noté jusque dans les ultimes détails perceptibles. Rien n'est à écarter dans la masse quotidienne de données que l'ethnologue peut recueillir. Et surtout Boas exprime sa méfiance pour toute

¹⁰ Brailoiu, Constantin : « Sur une mélodie russe », *Problèmes d'ethnomusicologie*, Genève, Minkoff, 1973, p. 330.

théorie comparative généralisante à prétention universaliste, s'attachant à mettre l'accent sur les différences et les spécificités. Son œuvre, surtout constituée d'articles, regroupe autant des travaux de linguistique, de folklore, de mythographie, d'anthropologie physique, etc. Les conceptions méthodologiques de Boas se résument d'après Lévi-Strauss, aux quatre aspects suivants :

- 1) le souci du détail dans la description ;
- 2) l'attention à la répartition géographique dans les tribus voisines des coutumes observées dans une tribu ; en effet, il est important d'observer comment un trait culturel se transmet et se transforme chez les voisins (ce qu'on appellera diffusionnisme) ;
- 3) « déterminer les causes historiques qui ont conduit à leur formation et les processus psychiques qui les ont rendues possibles » ; le recours à l'histoire n'a rien d'extraordinaire, mais la référence à la psychologie inaugure un aspect important de l'anthropologie, à l'époque où Freud élabore ses conceptions et méthodes.
- 4) Boas, géographe de formation, s'intéresse particulièrement au rôle du milieu naturel dans la différenciation culturelle.

2.5.2. *Le diffusionnisme*

Boas en 1896 avait déjà montré les limites de la théorie évolutionniste en montrant que l'évolution des sociétés humaines ne répondait pas partout aux mêmes causes, et qu'il était vain de vouloir rechercher « une histoire uniforme du développement ».

Cette critique va libérer l'anthropologie de sa dépendance par rapport à l'histoire et à la conception d'un temps linéaire orienté vers un progrès permanent et universel. Du coup, la composante géographique va prendre de l'importance à travers le concept de « cercle de culture », *Kulturkreis*, qui désigne une unité culturelle locale, dont les caractéristiques (coutumes, institutions, croyances, etc.) se diffusent à partir d'un centre théorique. Cette école anthropologique aura plus de succès et de longévité en Europe, essentiellement en Allemagne, qu'aux États-Unis, Mais elle a eu pour rôle important de détacher l'anthropologie de la diachronie, pour la situer dans le contemporain et la simultanéité spatiale, synchronique.

N.B. L'anthropologie physique et le concept de race : Un des apports importants de Boas concerne l'anthropologie physique : longtemps l'anthropologie s'est appuyée sur la mesure des traits physiques des hommes pour en inférer des différences appelées « raciales » (et l'on sait quelle mauvaise fortune ces idées ont pu avoir au XX^e siècle dans la justification d'idéologies fascistes et racistes). Or Boas s'est intéressé à la description des traits physiques de migrants en les comparant à ceux de leurs congénères restés au pays d'origine. Il constata, au moyen de l'anthropométrie classique, que le corps est très sensible à son environnement, aux conditions dans lesquelles il se développe : très vite, les migrants avaient acquis de nouveaux traits caractéristiques les différenciant des autochtones restés chez eux. Ce qui prouvait que l'apparence du corps était fortement liée à l'environnement immédiat. Depuis, les études génétiques ont confirmé que le concept de « race » n'avait pas de fondement biologique.

☞ Cf. le texte de Nicolas Journet, « La notion de race », in revue *Sciences Humaines*, n° 103, mars 2000, en ANNEXE B.

2.5.3. *Malinowski et le concept de fonction*

Malinowski est un géant de l'ethnologie, auquel, on peut le dire, les temps ultérieurs de la discipline doivent presque tout.

Né en 1884 à Cracovie, il est formé en Allemagne, et en Angleterre où il fera carrière. Fait prisonnier sur parole en Australie en 1915, il fait de longs séjours dans les îles Mailu puis

Trobriand, où il reste jusqu'en 1918. De ces longs « terrains » il rapportera ce chef-d'œuvre de la littérature ethnologique : *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922).

Malinowski rompt avec la dualité enquêteur-enquêté, dont la relation restait du type question-réponse, pour inaugurer l'observation participante, où l'ethnographe, vivant avec ceux qu'il étudie, participe à leur vie, et s'imprègne peu à peu, autant que possible, de leur mentalité. « J'ai travaillé entièrement seul, séjournant presque toujours dans les villages mêmes, mêlé aux habitants. J'ai eu sans cesse sous les yeux le spectacle de leur vie journalière, si bien que les événements fortuits et dramatiques, tels que les décès, les disputes, ne pouvaient échapper à mon attention ». Ainsi, ce qui frappe dans le travail de Malinowski, c'est sa volonté, et son aptitude, à entrer dans la personnalité des « sauvages », à tenter leur description psychologique « de l'intérieur ». Dans la *Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie* (1929), il prétend établir la psychologie amoureuse de l'homme des Trobriand, et il le fait en l'approchant au plus près.

Malinowski s'est également intéressé à la psychanalyse, et a montré que les analyses freudiennes du complexe d'Œdipe ne sauraient s'appliquer à la société trobriandaise, où l'inceste est plutôt compris comme frère-sœur, et non fils-mère, et où les relations avec le père sont toujours très cordiales...

☐ Cf. le texte « Le canoë trobriandais », en ANNEXE C.

La démarche de l'ethnologue de terrain, pour Malinowski, suppose un abandon de tous les conditionnements imposés par la culture d'origine du chercheur. Bien plus encore, Malinowski n'hésitera pas à donner sa propre expression du « mythe du bon sauvage », en ces termes : « L'un des refuges hors de cette prison mécanique de la culture est l'étude des formes primitives de la vie humaine, telles qu'elles existent encore dans des sociétés lointaines du globe. L'anthropologie, pour moi du moins, était une fuite romantique loin de notre culture standardisée ».

☐ Cf. le texte « Le terrain ethnographique », en ANNEXE D.

Malinowski rompt autant avec l'évolutionnisme qu'avec le diffusionnisme, et les méthodes de Boas. À la collection exhaustive et méticuleuse des faits, il oppose la description complète d'une seule coutume ou d'un seul objet en montrant qu'en eux s'exprime la totalité de la société qui les ont produits. Il consacre la *synchronicité* de l'étude ethnographique, considérant une société dans son présent vécu, et comme une totalité actuelle, vivant d'interactions en son sein qu'il convient de décrire.

Un exemple admirable de cette prise en compte d'un système social cohérent est l'analyse de la *Kula*, grand rituel d'échanges concernant plusieurs îles : « forme d'échange intertribal de vaste envergure [...] Institution extrêmement vaste et compliquée, à la fois par son étendue géographique et par la multiplicité des démarches qu'elle implique. Elle unit d'étroite façon un nombre considérable de tribus et elle englobe toutes sortes d'activités conjuguées qui s'influencent les unes les autres au point de constituer un seul tout organique » (p. 141). L'organisation de ce vaste système reste totalement inconsciente pour les individus qui en sont les acteurs. Globalement, la vie sociale apparaît « dominée par le jeu perpétuel du donnant-donnant ». En analysant ce vaste système d'échanges, Malinowski apporte une contribution décisive à l'anthropologie économique, car il montre comment la motivation sociale (et pas seulement le « besoin ») est importante dans l'échange économique.

Pour analyser la cohérence interne de la société, Malinowski s'appuie sur une construction théorique partant des *besoins*, et de la façon dont chaque culture particulière y pourvoit (*fonction*). C'est pourquoi se constituent des *institutions* (religieuses, politiques, économiques, etc.), par lesquelles s'organise collectivement la réponse au besoin. Cette

construction théorique sera appelée fonctionnalisme. Le concept de *fonction* est directement issu du modèle des sciences naturelles et de la biologie : déjà Durkheim, fondateur de l'école anthropologique et sociologique française, avait posé une définition très précise de ce terme de *fonction* en écrivant : pour « expliquer un phénomène, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit. Nous nous servons du mot de « fonction » de préférence à celui de fin ou de but ». ¹¹ Selon cette acception, on peut dire que le fonctionnalisme domine généralement cette époque de l'anthropologie (environ un demi-siècle), et que le champ sémantique du mot « fonction » peut varier d'un auteur à l'autre. Chez Durkheim ou Radcliff-Brown, autre grand théoricien du fonctionnalisme (*Structure et fonction dans la société primitive*), la fonction est à la fois corrélation entre deux réalités, mais également moyen pour une fin déterminée. Chaque fonction contribue à maintenir la « permanence structurale » de la société.

Chez Malinowski, le sens de la fonction se restreint plus strictement à une réponse au besoin.

2.6. Marcel Mauss et le « fait social total »

Pendant que Boas dominait l'anthropologie américaine, et que Malinowski fondait l'ethnologie moderne, en France s'élaboraient les grands ouvrages de ce qu'on appellera « école française de sociologie », représentée par deux Vosgiens, Émile Durkheim (1858-1917) et Marcel Mauss (1872-1950). Le premier s'approchera lentement des sociétés an-historiques (à savoir « limitées » à la tradition orale), qu'il écarte de ses *Règles de la méthode sociologique* (1894), mais dont il finit par comprendre l'intérêt dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). La grande conquête théorique de Durkheim est l'autonomisation du champ social, qui devient indépendant de la psychologie individuelle ou de masse : selon lui, il existe des lois de fonctionnement purement sociales, fonctionnelles, qui font systèmes en ce sens que tout fait social ne s'explique que par relation à d'autres faits sociaux.

Marcel Mauss, neveu de Durkheim, dans *l'Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923), reprend des analyses de Malinowski observant les grands systèmes d'échange de la *Kula*, et s'interroge sur le sens de cet échange qui semble fonder tout lien social. Il le relie en particulier à la magie, ou à la croyance que tout objet est « habité » par une force (*mana*), l'esprit de ceux qui ont détenu l'objet auparavant.

En étudiant ces grands systèmes rituels, ou ces événements qui ont lieu en un lieu et un temps donnés, comme le *potlatch*, Mauss développe le concept de fait social total : un fait collectif qui concerne la société globale et la totalité de ses institutions, qui ne peut se comprendre qu'en mettant en relation différents secteurs de la réalité sociale ; c'est un fait observable en un lieu et un temps déterminés, et qui « résume » la société.

En Sardaigne, dans le village de Castelsardo, sont constitués chaque année, pour les processions de la Semaine Sainte, et plus particulièrement pour le jour du Lundi Saint, trois chœurs de quatre hommes dont la fonction est d'accompagner les processions d'un répertoire sacré paraliturgique (*Gesù, Miserere, Stabat*). L'ethnomusicologue français Bernard Lortat-Jacob, qui a fait pendant de nombreuses années de ce village son terrain d'études, présente dans un grand livre ¹² tous les aspects de cette pratique musicale chorale, au point que si nous souhaitons expliciter le fait social en lui-même, en considérant la simple figure des quatre chanteurs en position de « carré » (deux à deux face à face), nous sommes obligés de prendre en compte :

¹¹ *Règles de la méthode sociologique*, 1895.

¹² *Chants de Passion*, Éditions du Cerf, Paris, 1999.

- Une réalité musicale et acoustique : la fusion des harmoniques de chaque voix renforce une ou deux harmonique(s) supérieure(s), produisant un effet de timbre tel qu'on croit entendre une cinquième voix, plus ou moins évanescence, appelée *quintina* par les chanteurs, et apparaissant comme une présence féminine au milieu des quatre hommes qui chantent ;
- l'anthropologie religieuse : cette cinquième voix peut facilement, dans le cadre de la religion professée, le catholicisme, être perçue comme celle de la Vierge Marie. Derrière cette présence féminine invisible se profilent donc des représentations liées au dogme et/ou à la croyance. Par ailleurs, l'existence de cette confrérie de chanteurs pose le problème de l'activité paraliturgique parallèle à l'activité liturgique découlant directement du clergé et de l'autorité ecclésiastique ;
- l'aspect sociologique : bien évidemment on comprendra par cette présence féminine invisible qu'il existe de nombreuses implications profondes liées aux relations entre les sexes, dans cette société méditerranéenne (« machiste »). Par ailleurs, la Confrérie comprend environ 80 personnes ; elle est donc un groupe social particulier, se confrontant lors des processions de la semaine sainte à la société réunie du village ;
- l'aspect politique : la Confrérie comprend environ 80 chanteurs, et un Prieur que l'on élit chaque année. La fonction principale du Prieur est de désigner les 12 chanteurs qui « orneront » les processions du Lundi Saint. D'où une dimension politique évidente, avec ces enjeux majeurs : choisir un Prieur, et être choisi par lui ;
- linguistique : l'implicite et le sous-entendu : par conséquent, au sein même de la confrérie, tout discours développé sur le chant, sur le Prieur, sur les autres confrères, et inscrit dans les enjeux politiques évoqués précédemment, sera un discours complexe, dissimulant l'ambition fondamentale (« faire partie des élus »). D'où une attention extrême de l'ethnologue-ethnomusicologue à l'implicite et au sous-entendu des discours des Confrères.

2.7. Durkheim, Mauss, et l'anthropologie religieuse

Durkheim et son neveu Mauss se sont également penchés sur la vie religieuse, le premier dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, le second dans trois essais : *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice – Esquisse d'une théorie générale de la magie – La prière*.

À partir des analyses évolutionnistes de l'animisme, considéré comme la religion la plus primitive, et qui considère toute chose comme habitée par une force vitale, Durkheim distingue tout d'abord la religion, collective et sociale, de la magie, strictement individuelle (distinction aujourd'hui dépassée, dans le sens où, de fait, les deux se mélangent la plupart du temps). Ensuite, il définit le religieux par l'existence du sacré, c'est-à-dire d'un monde inaccessible, séparé : « la religion est un système solidaire de croyances et de pratiques, relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ». Certes, aujourd'hui la vision de Durkheim semble assez évidente, sinon tautologique, mais il faut comprendre que cette tentative d'objectivation du religieux comme fait social était, à son époque, une démarche décisive. S'y ajoute une réflexion sur le totémisme comme culte adressé à un emblème du groupe social, du « nous » — et non à une réalité naturelle. Le dieu du clan est une « expression figurée de la société », et le monde est un « système de forces, qui se limitent, se contiennent, et se font équilibre » : la notion de force, habitant toute chose et que l'homme essaie de se concilier, de s'approprier, est au fondement de l'analyse des religions animistes.

Mauss travaille sur le sacrifice « communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime », la magie, qui « tend au concret comme la religion tend à l'abstrait » et la prière, dont il montre l'importance sociale, comme « produit de l'effort accumulé des hommes et des générations » : dans les trois cas, l'accent est porté sur la composante sociale du phénomène religieux. Dans le sacrifice, on retrouve la relation de réciprocité, et la redistribution de forces vitale à travers la société ; la prière est vue surtout sous son aspect collectif et rituel ; seule la magie est à part, car « tandis que la religion tend vers la métaphysique et s'absorbe dans la création d'images idéales, la magie sort, par mille fissures, de la vie mystique, où elle puise ses forces, pour se mêler à la vie laïque et y servir ».

☐ Cf. le texte sur la notion de *mana* chez Marcel Mauss, en ANNEXE E.

3. Le modèle linguistique

Rôle de la linguistique comme modèle pour les sciences humaines : la linguistique, à travers l'œuvre de ses grands penseurs que furent Ferdinand de Saussure, Troubetskoï et Roman Jakobson, fascine les anthropologues, et en général les chercheurs en sciences humaines à cause de la rigueur de ses méthodes, et la scientificité incontestable de ses résultats.

3.1. Brève histoire de la linguistique

La linguistique, dit-on couramment, est née en 1816 avec Franz Bopp sous le nom de grammaire comparée, avec une perspective systématique ne procédant que dans et par la langue : mais la pensée linguistique n'a pas attendu le XX^e siècle pour se manifester, et ceci dans de nombreuses civilisations. Ainsi toute l'évolution qui conduit à l'invention de l'écriture alphabétique témoigne d'une analyse active et puissante de la langue, du mot, des syllabes ; le dialogue de Platon *Cratyle* déploie une réflexion pionnière sur la nature du signe linguistique ; au Moyen Âge, les deux moines grecs Cyrille et Méthode, qui créèrent l'alphabet cyrillique pour évangéliser les peuples slaves, témoignent à leur tour d'une compétence linguistique extraordinaire ; au XVI^e siècle, la réflexion sur l'orthographe, la *Défense et Illustration de la langue française*, etc. sont encore une fois le témoignage de cette pensée toujours active de l'homme analysant son propre langage ; l'étude de la phonétique, aux XVII^e et XVIII^e siècles, est parallèle à celle de l'anatomie, comme l'expliquera Michel Foucault dans *les Mots et les Choses*.

Tous ces développements d'une pensée « pré-linguistique » restent très préoccupés par un problème dont la solution renvoie davantage à la métaphysique ou à la théologie qu'à la simple étude des langues, à savoir celui de l'origine des langues. Les théories concernant cette origine des langues se divisent grosso modo en deux grands ensembles : le point de vue théologique, chrétien, l'appuie évidemment sur le mythe de la tour de Babel. Les hommes, aveuglés par leur orgueil, décident de dresser une tour qui puisse les faire rejoindre Dieu, qui, pour les punir, les frappe de folie, et les disperse sur la surface de la terre en cultures et langues différentes : à ce compte, la langue originelle, celle du paradis, est nécessairement l'hébreu. Le second type de théorie, hérité de l'éveil de la scientificité des Lumières, est plutôt d'ordre psychologique, comme dans l'*Essai sur l'Origine des Langues* de J.-J. Rousseau.

Ce qui sera déterminant, c'est la découverte du sanskrit : soudain, une langue lointaine, écrite en Inde depuis plus longtemps même que l'hébreu, apparaît de manière

incontestable comme apparentée aux langues européennes, anciennes (latin, grec) ou modernes. Et cette fois, ce n'est pas à partir d'a priori métaphysique ou théologique que l'idée d'origine commune est mobilisée, mais avec des preuves objectives relevant de la morphologie, de la phonétique historique, etc. Il s'agit bien d'une révolution dans la réflexion sur les langues humaines : à leur étude est appliqué le modèle des sciences naturelles. Les langues sont des organismes vivants qui naissent, croissent se développent, meurent.

Bopp, comparant le sanskrit et les autres langues apparentées, et désormais appelées indoeuropéennes, innove en n'employant que des arguments et des méthodes linguistiques ; après lui, on commence à prendre en compte l'évolution historique de ces langues dont certaines fournissent des traces écrites étalées sur plus de deux millénaires. C'est alors l'heure de la linguistique historique, qui étudie les lois de changement des langues d'un état donné à un autre. La phonétique historique étudie ainsi, tout au long des siècles, comment a pu se faire le passage de telle forme sonore à une autre.

3.2. Ferdinand de Saussure (1857-1913)

Saussure, dans un mouvement de pensée parallèle à celui de la réflexion sociologique naissante (et alors triomphante) de Durkheim, bouleverse la perspective de l'étude linguistique en posant qu'il convenait désormais d'étudier le fonctionnement d'une langue dans l'état où elle se présente à nous au moment même où elle est appréhendée. À l'étude diachronique (suivant l'évolution historique) succède l'étude synchronique, s'attachant à décrire le fonctionnement de la langue dans son état naturel et contemporain. La langue est une institution sociale, et elle fonctionne comme un système cohérent : système, du grec *systema* « qui se tient ensemble », suggère l'idée d'une totalité d'éléments renvoyant les uns aux autres, et reliés par des liens fonctionnels.

Langue et parole

Première et fondatrice distinction, celle de la langue et de la parole : la parole est la « partie émergée » du phénomène linguistique, elle en est la réalité incarnée, concrète, événementielle. Tout acte de parole ne peut avoir lieu que dans le temps d'une énonciation. Mais pour mobiliser sa parole, chaque locuteur puise dans les ressources de la langue, « partie immergée », ensemble de règles qui préexistent à toute énonciation, et que le locuteur met en œuvre, de façon bien sûr inconsciente, dès qu'il parle. C'est la langue qui fait l'objet de descriptions dans toutes les grammaires, et c'est à la langue qu'on s'était jusqu'ici surtout intéressé, en linguistique historique, au-delà de tous les actes de parole réels : ceux-ci sont le produit d'une combinatoire infinie, et relèvent d'un temps irréversible (c'est-à-dire qu'ils sont dans le temps), alors que la langue est « hors-temps », ou relève d'un temps réversible.

Pour Saussure, le concept de chaîne parlée supprime celui de phrase articulant des mots. Le but de cette linguistique nouvelle est de montrer comment fonctionne la chaîne parlée, prise dans son unité systématique. Il est nécessaire de travailler dans la parole pour comprendre et décrire la réalité de la langue.

Phonèmes, monèmes : la double articulation

Ce que le linguiste Martinet appelle la double articulation semble distinguer le langage humain de tous les autres. En effet, à partir du moment où l'on cherche à décomposer la chaîne parlée en unités minimales, on se trouve confronté à deux « directions » méthodologiques, qui correspondent à la double articulation du langage humain :

Tout d'abord, soit une chaîne parlée simple : « voilà notre père ». En rencontrant d'autres chaînes parlées du même type, « voilà notre frère, voilà notre mère, etc. », ou encore

« voilà mon père, voilà ton père, voilà votre père, etc. », on apprendra à distinguer des éléments de cet énoncé. L'opération consistant à substituer à un élément un autre, tout en conservant à l'énoncé un sens dans sa langue s'appelle la commutation. Cette opération est sans doute fondamentale pour le petit enfant qui apprend à parler, c'est par elle qu'il apprend à distinguer les structures grammaticales, à isoler des mots. Le petit enfant qui entend dire « un âne », dira ensuite « regarde le nâne », avant de comprendre par l'expression « un petit âne », et d'autres par comparaison, qu'il ne s'agit ni de « nâne », ni de « tâne », mais d'« âne ». Et s'il parvient à le déduire, c'est bien sûr par commutations successives.

Ainsi se dégagent des unités minimales ayant à la fois forme et sens, unités de première articulation, qu'on appelle *monèmes*.

Il convient de distinguer la notion de *monème* de celle de *mot*. Un mot peut être composé de plusieurs monèmes : « réembarquons » comprend quatre monèmes, facilement déductibles par commutation : ré-em-barqu-ons :

- * Ré- : monème déductible de « réagissons », « réécrivons » etc., et de son absence « embarquons » ;
- * Em- : déductible de « débarquons », ou de « emménageons ».
- * Barqu- : signifié bien connu...
- * -ons : commutable avec -ez, -ent, etc.

Inversement, certaines expressions comme « au fur et à mesure » pourtant composée de cinq mots, constituent un seul monème.

La *deuxième articulation*, elle, est interne au monème, et elle se révèle elle aussi par commutations successives. Ainsi à partir du monème « père », phonétiquement [per], je peux commuter le premier son [p], et obtenir toute une série de monèmes distincts : [fer], [mer], [ger], [ner], (fer, mère ou mer, guerre, nerf), etc.

Ces nouvelles unités minimales, qui ne sont que sonores et n'ont pas de signifié, sont précisément les phonèmes de la langue considérée.

Cette double articulation spécifique aux langues humaines permet, avec une prodigieuse économie de moyens, une infinité d'énoncés possibles, par une double combinatoire : combinatoire de quelques milliers de monèmes, d'une part, eux-mêmes produits d'une combinatoire de quelques dizaines de phonèmes.

3.3. Eugène Troubetzkoï, phonétique et phonologie

La deuxième révolution, après Saussure, sera l'élaboration de la théorie phonologique par Eugène Troubetzkoï (1890-1938). Celui-ci s'est en effet penché principalement sur l'aspect sonore de la chaîne parlée, essayant de la décomposer dans ses éléments constitutifs minimaux. Or ceux-ci peuvent être décrits en termes de phonétique, c'est-à-dire de description acoustique objective des sons composant la chaîne parlée. Cette description peut être d'une précision extrême, analysant le son au 1/100 de seconde près, donnant sa hauteur (fréquence), son intensité, etc. La phonétique se trouve face à un problème théorique insoluble : le nombre des sons productibles est potentiellement infini, et l'on se perd dans la diversité illimitée des singularités : pour une même chaîne parlée d'une langue donnée, le nombre des variantes est très élevé. De même, à l'intérieur de la chaîne parlée, le même son que la grammaire désignera comme unique (exemple : [a]) pourra apparaître sous *n* formes sonores (au mois 7 pour [a]) différentes, selon l'entourage de ce son : le [a] après [l] n'est pas le même qu'après [s] ou [t], selon les mesures rigoureuses de la phonétique. Se pose alors ce renversement logique très simple : au-delà de cette infinie diversité, qu'est-ce qui nous permet de reconnaître qu'il s'agit toujours du même son *a* ? C'est dans l'élaboration d'une réponse à

cette question en apparence très simple qu'est né le concept de « phonème » et qu'est apparue la nouvelle discipline de la linguistique, *phonematics* en anglais, phonologie en français.

La réponse à cette question devait être linguistique, car c'est bien la nature du signal linguistique qui est en jeu, et non des mécanismes psychologiques. Toutes les composantes contextuelles doivent ici être ignorées, au seul profit de la langue considérée en elle-même. Alors que pour la phonétique les différences sont innombrables, pour la phonologie il s'agit précisément de faire la différence, en montrant quels sont les traits distinctifs pertinents entre les sons, à l'intérieur d'une langue donnée : en français, le [r] de « rythme » n'est pas le même que celui de « trop », où il est plus proche de la *jota* espagnole, gutturale. Pourtant, il s'agit du même phonème /r/, car cette différence n'est due qu'à l'influence du voisinage, ce que l'on appelle une variante conditionnée. Par contre, parmi les 7 [a] que distingue la phonétique, seuls deux ont valeur distinctive, le [a] de patte, et le [a] de pâte. On peut en effet à partir d'eux, construire des paires minimales distinctives, du type : patte/pâte, mâle/malle, etc. À ce titre, il y a bien là deux phonèmes, puisqu'ils permettent de différencier le sens des mots employés. Toutes les autres prononciations de [a] ne seront que des variantes conditionnelles, à regrouper sous l'un des deux phonèmes. Il est à noter qu'il ne s'agit plus d'expliquer par l'histoire, l'étymologie, etc. pourquoi on en est arrivé à cette différenciation, mais simplement en quoi elle produit, avec tous les autres critères distinctifs d'autres phonèmes, un système phonologique.

Chaque langue parlée dans le monde repose sur un système phonologique qui lui est propre et qui lui permet d'utiliser les ressources sonores avec une économie de moyens toujours fascinante pour le linguiste qui les étudie. Ainsi, des différences extrêmement subtiles entre deux sons d'une même langue y seront distinctives, alors que les locuteurs d'une autre langue ne parviendront pas à les discerner.

3.4. Structure et fonction

Le linguiste s'attache à comprendre et décrire la construction de chaînes parlées d'une langue, depuis le niveau des monèmes, la construction des phrases, jusqu'à celui des phonèmes. Qui dit « construction » dit « production de structure ». C'est ainsi que le mot structure eut une telle fortune en linguistique, puis dans les autres sciences humaines, d'autant que l'on se mettait à aborder les systèmes de communication humains sans référence à un « centre » extérieur (Dieu, ou individualité subjective), mais en eux-mêmes, tels qu'ils se constituent et tels que chaque individu les trouve déjà constitués dans chaque société où ils se présentent, et tout d'abord la sienne.

Par ailleurs, cette notion de structure ne saurait se dissocier de celle de fonction — et nous retrouvons bien une articulation conceptuelle que l'ethnologie, avec Malinowski, avait déjà fortement exploitée.

Nous en donnerons un exemple de type phonologique : en français, les deux sons [l] et [r] sont rigoureusement distincts, permettant de distinguer les monèmes père et pelle, barre et balle, etc. Ils constituent donc deux phonèmes /l/ et /r/. Mais dans d'autres langues, ils pourront ne constituer que deux variantes libres d'un même phonème /l/ (qu'un auditeur français entendra tantôt comme [l], tantôt comme [r]). Ces deux sons ont donc des fonctions distinctives différentes en français, alors qu'ils auront même fonction distinctive en d'autres lieux de la planète. D'où cette définition de Troubetskoï : « la phonologie ne doit envisager en fait de son que ce qui remplit une fonction déterminée dans la langue. »¹³

La notion de structure s'appliquera autant à l'ordre phonologique de l'étude (seconde articulation), qu'au rassemblement de plusieurs monèmes selon la première articulation, et

¹³ *Principes de phonologie*, éd. Klincksieck, p. 12.

donc à la production de chaînes parlées, de phrases. À chaque niveau de l'analyse, il y a système : toute langue est donc un système de systèmes.

3.5. La notion de pertinence

Du point de vue de la phonologie, la description ne doit retenir que les traits *pertinents*, correspondant à une fonction distinctive déterminée. Pertinent (*relevant* en anglais) signifie « relatif à », « appartenant à », « qui convient à ». Un trait descriptif est dit pertinent pour une science, s'il appartient au point de vue choisi par cette science. Or en linguistique, le point de vue choisi est celui de la communication. La fonction première et ultime de toute langue est la communication, de sorte que les traits pertinents seront toujours, en dernier ressort ceux qui permettent d'assurer une fonction de communication.

Par conséquent, nous voyons bien que le choix d'une étude synchronique de la langue la constituant en système clos sur lui-même, immanent, y décèle des traits distinctifs créant des systèmes et des oppositions structurales : en aucun cas le sujet locuteur n'est pris en compte en tant qu'individualité psychique, ou être en relation avec le monde : l'objet « langue » sera abordé tout différemment, selon de tout autres points de vue, par le psychologue ou le philosophe. L'oto-rhino-laryngologiste, le phonéticien, etc. n'ont pas non plus sur la langue le point de vue du linguiste. Celui-ci est seul habilité à vraiment montrer ce qui fait qu'une langue est langue, à savoir code complexe destiné à assurer une communication humaine, et se constituant à cette fin en système de systèmes.

Par conséquent, l'« invention » de la phonologie installe véritablement la linguistique dans sa visée scientifique.

4. Claude Lévi-Strauss et le structuralisme

4.1. L'application du modèle phonologique

Le « modèle phonologique » impressionna beaucoup les autres secteurs des sciences humaines. Alors que les « sciences dures » reprochaient à celles-ci d'être « molles » et floues, on avait là une science de l'homme produisant des résultats scientifiques très rigoureux et incontestables. En fait, dans de nombreux autres domaines de l'étude de l'homme, la phonologie a donné un modèle méthodologique efficace.

Lévi-Strauss va, comme dans la perspective phonologique, refuser le point de vue de la diachronie, ne s'attachant qu'à celui de la synchronie (comme ses prédécesseurs fonctionnalistes, en particulier Malinowski). De même que la linguistique ne pouvait se limiter à la phonétique historique, à l'histoire de l'évolution des formes de la langue, de même l'ethnologie doit s'affranchir du regard historiciste et à « l'ordre dans le temps ».

Lévi-Strauss, citant un article décisif de Troubetskoï (« la Phonologie actuelle », in *Psychologie du Langage*, Paris 1933), résume l'apport de Troubetskoï à la linguistique par quatre démarches fondamentales : 1) « la phonologie passe de l'étude des phénomènes linguistiques conscients, à celle de leur infrastructure inconsciente ; 2) elle refuse de traiter les termes comme des entités indépendantes, prenant au contraire comme base de son analyse les relations entre les termes ; 3) elle introduit la notion de système : 'la phonologie actuelle ne se borne pas à déclarer que les phonèmes sont toujours membres d'un système, elle montre des systèmes phonologiques concrets et met en évidence leur structure' (Troubetskoï) ; 4) enfin,

elle vise à la découverte de lois générales, soit trouvées par induction, ‘soit... déduites logiquement, ce qui leur donne un caractère absolu.’ »¹⁴ Pour la première fois, dit Lévi-Strauss, une science humaine trouve des « relations nécessaires » entre les termes (en l’occurrence, les sons d’une langue).

Lévi-Strauss montrera dans son travail au moins deux applications concrètes de ce modèle phonologique, et, plus généralement linguistique : *l’étude des problèmes de parenté*, et *l’analyse des mythes*. Le mythe est, bien entendu, un mode de communication (linguistique). La parenté également, dans la mesure où elle se constitue sur la base d’alliances, et donc d’échanges (échange de femmes en l’occurrence). Par conséquent mythes, comme relations de parenté, à chaque fois qu’on les étudie, sont comme la parole, au sens saussurien, dont on recherche l’infrastructure inconsciente — la langue. Tout repose sur le fait que l’infinité des variantes possibles (parole) n’affecte en rien la stabilité et la permanence des lois structurelles (langue).

Par ailleurs, la langue est un système de signes, c’est-à-dire qu’elle unit à un signifiant (image acoustique, son), un signifié (concept de la chose). Chaque signe est donc une unité linguistique unissant signifié et signifiant, de façon arbitraire. Cet « arbitraire du signe » tient au fait que la même image acoustique peut renvoyer à plusieurs signifiés différents (exemple de l’homonymie : fois, foi, foie), ou inversement qu’à un concept donné peuvent s’associer plusieurs images acoustiques différentes (exemple de la synonymie). Par conséquent là encore, c’est par le contexte, l’évaluation des différences et des oppositions structurales au sein du système, qu’est assurée la communication : un mot ne signifie rien, en fait, par lui-même, et ne prend sens que dans une chaîne parlée, où il entre dans des relations différentielles avec d’autres mots — il ne devient pertinent que dans sa relation avec les autres éléments de la chaîne parlée.

Or tout cet ensemble de mises en relations différentielles (infra-structure) est inconscient : elles apparaissent sur un « axe de coexistences » et non sur un « axe de successions », d’où leur dimension fondamentalement synchronique, chaque locuteur mettant en action à l’instant même de son acte de parole l’ensemble des règles inconscientes nécessaires à une communication efficace : c’est bien en ce sens que tout savoir historique sur l’objet d’étude n’apporte rien à l’élucidation des fonctions opérantes dans l’acte de parole.

4.2. Les structures élémentaires de la parenté

En quoi la manière dont les sociétés conçoivent leurs systèmes de parenté, et organisent leurs stratégies matrimoniales, peut-elle être étudiée par l’ethnologue/anthropologue sur le même modèle que la langue par le linguiste ?

C’est dans sa thèse publiée en 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, que Lévi-Strauss aborde cette question, avec une maîtrise impressionnante : quand on observe une société, surtout si son effectif n’est pas trop élevé — village, tribu — on constate la conjugaison de deux principes fondamentaux, celui de l’exogamie, et celui de l’endogamie (relatives, bien entendu). À savoir qu’il faut toujours se marier au-dehors (exo-) d’une certaine limite de consanguinité, mais également à l’intérieur (endo-) d’une limite « préférable ». Généralement l’étude des termes de parenté existant dans telle ou telle langue permet déjà de se faire une idée assez précise du cercle des parents et des alliés, de ses limites, et des correspondances ou différenciations qui s’y instaurent. Par exemple, en russe courant, le terme « cousin » n’a pas d’équivalent mais se dit « frère ». Si donc le cousin est assimilé au frère, a priori aucun mariage entre cousins n’est possible. En français, « cousin » est un terme très vague, et entretient un certain flou sur les limites de la parenté au-delà du cercle étroit de

¹⁴ Lévi-Strauss, « Langage et Parenté », in *Anthropologie structurale I*, Paris, 1958.

la cellule familiale ; en turc, par contre, l'enfant de l'oncle paternel est clairement distingué de l'enfant de l'oncle maternel. Chaque culture semble ainsi révéler dans sa terminologie une représentation déterminée de la parenté proche ; de sorte que chaque culture semble composer à sa guise le réseau de relations entre les parents.

Comment expliquer cela, et retrouve-t-on là, comme pour les langues du monde, des systèmes de règles inconscientes régissant ce « langage » que sont les stratégies matrimoniales d'une société ?

La prohibition de l'inceste

Tout d'abord, un constat d'universalité : celle de la prohibition de l'inceste, qui constitue un fondement logique pour toutes les règles sociales. Il s'agit bien d'une règle universelle, sur laquelle aucune explication causale n'est satisfaisante :

- La théorie psychanalytique la renvoie aux profondeurs de l'inconscient, et au mythe d'un parricide originel (Freud, *Totem et Tabou*). Pour Freud, le « tabou » de l'inceste s'explique nécessairement par un désir refoulé.
- La théorie biologiste suppose que par cet interdit la société se garde spontanément des dégénérescences liées aux unions consanguines répétées. Or il est un fait que les unions consanguines (entre cousins) sont bien plus répandues que l'exogamie radicale : de plus la notion de consanguinité varie considérablement selon les cultures.
- Le point de vue innéiste : la nature humaine éprouverait une horreur sacrée de l'inceste. Mais alors pourquoi l'homme aurait-il besoin d'un interdit ?

Certes, il semble bien que l'on touche là au cœur de la nature humaine, puisque le fait de cette prohibition est universel et spontané. Mais ce que l'on constate, d'un point de vue anthropologique, c'est la tension entre cette prohibition de l'inceste, et la nécessité d'entrer dans un système d'échange — ou, pour chaque génération, de maintenir un équilibre des échanges. En effet, l'exogamie absolue n'existe pas — sauf dans nos sociétés modernes, très récentes — et la plupart du temps c'est dans l'entourage des alliés proches, et même des consanguins (mariage très répandu avec la cousine croisée matrilatérale, fille de l'oncle maternel), que l'on considère comme le mariage idéal.

Là encore, comme dans l'analyse linguistique, on part d'un tout, donné d'un seul bloc : les différents lignages sont depuis des générations dans des relations d'échange et d'alliance (échange des biens, et des femmes) ; ils ont toute une représentation de leur parenté proche, de leur propre système, décelable dans la nomenclature ; enfin, ils ont une pratique réelle, que l'ethnographe enregistre par des schémas. À travers tout cela se manifeste la survie d'une société, à partir du principe vital de l'alliance/échange. En effet, « pourquoi épouserais-tu ta sœur » ? explique un mélanésien à l'anthropologue Margaret Mead : « Avec qui iras-tu chasser ? Avec qui feras-tu les plantations ? Ne veux-tu pas avoir de beaux-frères ? Ne comprends-tu pas que si tu épouses la sœur d'un autre homme et qu'un autre homme épouse ta sœur, tu auras au moins deux beaux-frères » (Cf. *Structures élémentaires*, p. 601).

À travers cette thématique de la prohibition de l'inceste se révèle la limite entre nature et culture : « posons donc que tout ce qui est universel, chez l'Homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. »¹⁵ À ce titre, la prohibition de l'inceste rassemble en elle les caractéristiques de la nature (universalité), et celles de la culture (elle est une règle, et engendre tout un système de règles sociales).

La notion de structure élémentaire

¹⁵ Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la Parenté*, p. 10.

Du fait même de la coexistence d'un nombre limité de cellules familiales, dans des sociétés à nombre limité d'individus (n'oublions pas que parfois, dans le monde amérindien ou ailleurs, une centaine d'individus et parfois moins constituent un peuple entier !), les alliances et les échanges se font nécessairement selon des règles inconscientes qui garantissent un fonctionnement optimal de la société : ce sont ces règles qui varient d'une culture à l'autre.

Après avoir rappelé les quatre grandes démarches de la phonologie, Lévi-Strauss, dans l'article cité plus haut « Langage et Parenté », montre comment l'étude des problèmes de parenté relève des mêmes démarches : « comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; les 'systèmes de parenté' comme les 'systèmes phonologiques' sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente ; enfin la récurrence, en des régions éloignées du monde et dans des sociétés profondément différentes, de formes de parenté, règles de mariage, attitudes pareillement prescrites entre certains types de parents, etc., donne à croire que, dans un cas comme dans l'autre, les phénomènes observables résultent du jeu de lois générales, mais cachées. Le problème peut donc se formuler de la façon suivante : dans un autre ordre de réalité, les phénomènes de parenté sont des phénomènes du même type que les phénomènes linguistiques. »¹⁶

Par conséquent, concrètement, si toute l'existence de la société repose sur l'échange (don et contre-don), alors les femmes d'un lignage sont susceptibles d'être des « objets » d'échange. Selon un modèle d'échange minimal (appelé « restreint »), si un lignage A donne une fille à un homme d'un lignage B, ce dernier devra en contrepartie donner également une fille au lignage A, pour que la réciprocité de l'échange soit parfaite.

Nous nous limiterons ici, pour exemple, à deux modèles dont Lévi-Strauss a dégagé la structure : l'échange restreint et l'échange généralisé.

☐ Cf. le texte sur *échange restreint et échange généralisé*, en ANNEXE F.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que des schémas comme ceux présentés en annexe, et les principes quasi-mathématiques qu'ils semblent représenter, sont à la pratique réelle ce que la langue est à la parole : il s'agit de structures ayant fonction de modèles inconscients que telle ou telle société essaie de réaliser, et que le théoricien anthropologue déchiffre, déduit à partir de l'observation des alliances sur le terrain, et à partir de la terminologie locale.

4.3. L'analyse structurale des mythes

Le mythe, depuis les débuts de l'anthropologie, a été l'objet de nombreuses interrogations et études, surtout à partir du XIX^e siècle où l'on commence à lui donner son autonomie, sans plus y voir de simples fables délirantes correspondant à un état d'enfance d'une humanité qui serait encore incapable de produire de discours logique et conceptuel.

Les mythes ont servi toutes les causes, qu'on y voie une origine de la religion (théorie évolutionniste), un facteur de cohésion des sociétés et une sauvegarde de l'unité du groupe (théorie fonctionnaliste), ou une expression de l'inconscient collectif (théories psychanalytiques).

Le grand philologue Georges Dumézil, travaillant surtout dans le vaste ensemble des mythes indo-européens (Inde, Perse, culture scythe, Grèce, Rome, monde anglo-saxon, etc.) avait déjà dégagé une structure fondamentale commune à toutes ces mythologies, celle de la « tripartition indo-européenne », représentée par exemple chez les Romains par les dieux

¹⁶ *Anthropologie structurale I*, p. 41.

Jupiter, Mars, et Quirinus, et reflet d'une conception du monde humain réparti entre trois fonctions, le pouvoir magique, la guerre, et les forces de production. Toute l'œuvre de Dumézil est une étude des innombrables variantes et variations apportées à cette structure fondamentale dans diverses cultures indo-européennes.

Mais Dumézil n'était pas ethnologue : c'est encore une fois Claude Lévi-Strauss qui va apporter une contribution déterminante à l'étude des mythes, en particulier à cause de la méthodologie qu'il met en œuvre : nous retrouverons ici le modèle de la linguistique, de façon plus prégnante encore que dans le cas des structures de parenté, puisque le mythe est affaire de parole.

Si le récit d'un mythe est un acte de parole, ce n'est pas la littéralité du récit, sa stylistique ou son lexique qui constituent un objet d'analyse, mais l'enchaînement des épisodes narratifs, des péripéties : par conséquent, c'est sur cette matière événementielle, narrative, que travaille l'anthropologue, et qu'il traite globalement comme le linguiste traite la chaîne parlée : « 1) si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés ; 2) Le mythe relève de l'ordre du langage, il en fait partie intégrante : néanmoins, le langage, tel qu'il est utilisé dans le mythe, manifeste des propriétés spécifiques ; 3) Ces propriétés ne peuvent être cherchées qu'au-dessus du niveau habituel de l'expression linguistique ; autrement dit, elles sont de nature plus complexe que celles qu'on rencontre dans une expression linguistique de type quelconque. »¹⁷

D'où cette analogie dans la méthode : de même qu'aucun son produit par l'homme n'a de signification en lui-même, détaché de tout autre son, et n'a de sens, pour une même langue, qu'au sein d'un réseau de différences et d'oppositions distinctives, de même aucun élément isolé de mythe (ex. : « Œdipe tue le sphinx ») n'a de signification en soi, en-dehors du réseau d'éléments dans lequel il prend place. Lévi-Strauss, à la suite des trois points énumérés ci-dessus, poursuit : « 1° Comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives ; 2° ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, à savoir les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes. Mais elles sont par rapport à ces derniers comme ils sont eux-mêmes par rapport aux morphèmes, et ceux-ci par rapport aux phonèmes. Chaque forme diffère de celle qui précède par un plus haut degré de complexité. Pour cette raison, nous appellerons les éléments qui relèvent en propre du mythe (et qui sont les plus complexes de tous) : grosses unités constitutives. »¹⁸ Par conséquent, aux unités constitutives sonores (phonèmes), structurelles-grammaticales (morphèmes), et signifiées (sémantèmes), succèdent les unités constitutives de la narration mythique (mythèmes). Ces mythèmes peuvent se formuler généralement en une courte phrase, « Œdipe tue le sphinx », « Œdipe tue son père », etc. Tout mythe pourra ainsi se décomposer en une chaîne narrative de mythèmes, dont l'analyste anthropologue va étudier l'agencement.

Lévi-Strauss compare alors cette étude à un jeu de cartes : si chaque mythème est une carte, le « jeu » se disposera en « paquets de relation » entre les mythèmes, et prendra une disposition de tableau, à lire à la fois horizontalement selon un axe diachronique, et verticalement selon un axe synchronique. « Ce système est en effet à deux dimensions : à la fois diachronique et synchronique, et réunissant ainsi les propriétés caractéristiques de la 'langue' et celles de la 'parole'. » En effet si les mythèmes reliés entre eux par une caractéristique commune apparaissent en colonnes verticales, l'alternance des ces unités thématiques (les « paquets de relations ») dans l'ordre diachronique (temporalité de l'histoire racontée, succession des événements) pourra révéler des oppositions structurales significatives pour l'analyse.

¹⁷ « Analyse structurale des Mythes », in *Anthropologie structurale I*, p. 232.

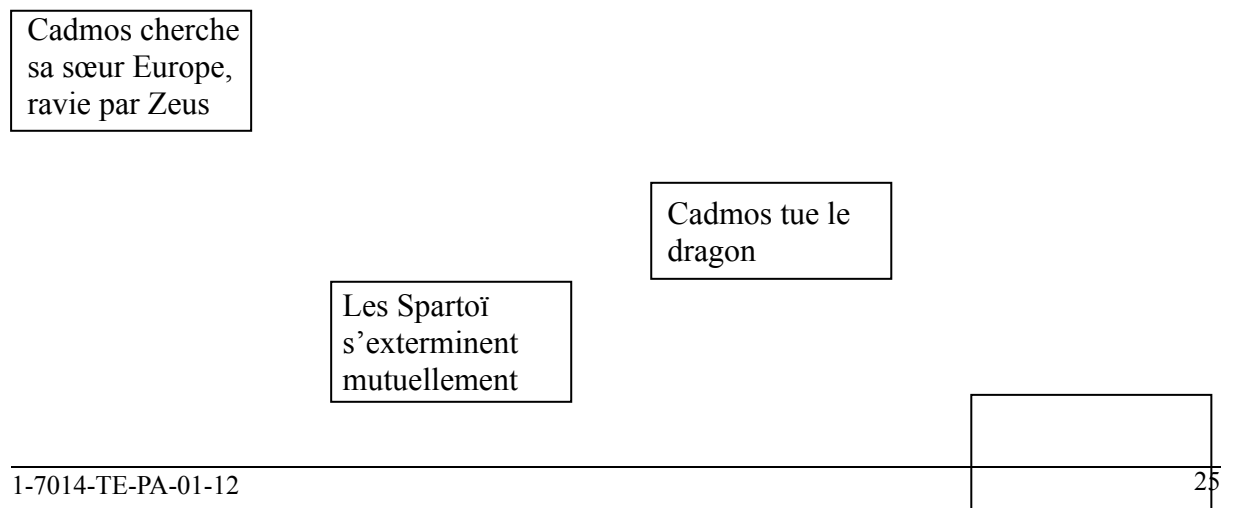
¹⁸ *Ibid.*, p. 232-233.

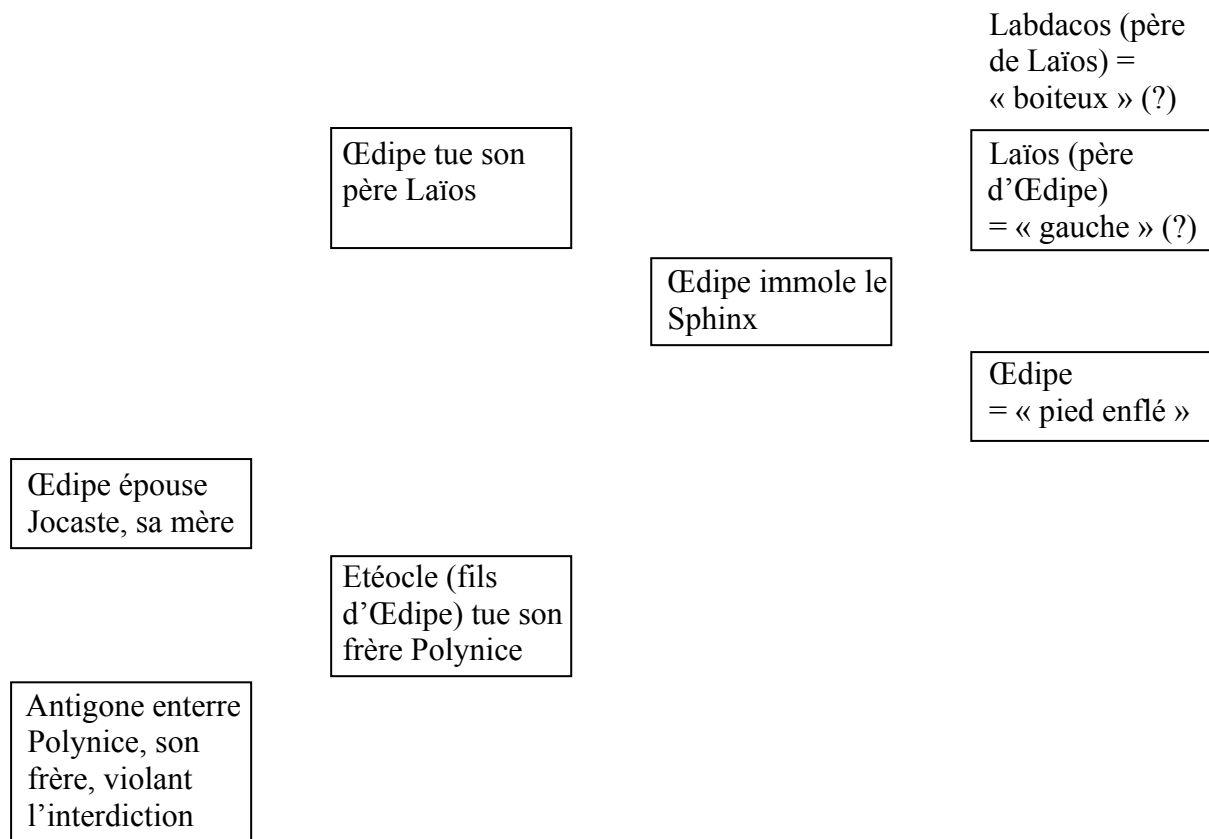
Témoin sa célèbre analyse du mythe d'Œdipe, dans un article considéré comme un des textes-clés du structuralisme, « L'analyse structurale des mythes » (*Anthropologie structurale I*). Le choix de ce mythe est entouré des précautions d'usage : « le mythe d'Œdipe est traité ici de façon arbitraire » (p. 237, n. 1), et Lévi-Strauss ne prétend pas se mesurer aux spécialistes antiquisants de la mythologie, mais simplement apporter un éclairage méthodologique sur un mythe dont il retrouve maints traits dans les mythes amérindiens. Il est également clair que Lévi-Strauss a dû « s'amuser » à choisir ce mythe par allusion à la psychanalyse freudienne où son interprétation est univoque, centrée sur le couple de mythèmes « Œdipe tue son père // Œdipe épouse sa mère », et surtout renvoie à un autre type d' « inconscient » que le *ça* de Freud.

Je reproduirai ici l'analyse de Claude Lévi-Strauss, mais rappellerai tout d'abord les éléments de l'ascendance d'Œdipe, et les quelques mythèmes auxquels il fait allusion, à part ceux que tout le monde connaît :

- Cadmos et Europe : Europe est enlevée par Zeus qui la séduit sous la forme d'un taureau blanc. Cadmos, son frère, décide de partir à sa recherche. Sa quête est vaine, mais au cours de ses pérégrinations, il affronte un dragon, qu'il tue. La déesse Athéna lui conseille de semer les dents du dragon : aussitôt sortent de terre des hommes armés, les Spartoï, des fils de la terre. Il s'en débarrasse en jetant une pierre au milieu d'eux, qui s'accusent alors mutuellement, et s'entr'exterminent.
- Un des fils de Cadmos et de son épouse Harmonie est Labdacos, le père de Laïos, lui-même père d'Œdipe.
- Laïos, le Sphinx, Jocaste : c'est le niveau habituellement connu du mythe d'Œdipe. Celui-ci, qu'un oracle annonce à ses parents comme parricide et incestueux, est abandonné par ses parents, recueilli par un berger qu'il croit son père. Parvenu à l'âge adulte, il tue au cours d'une querelle son père Laïos rencontré sur une route — sans qu'il sache bien sûr son identité réelle. Puis il délivre Thèbes du Sphinx en répondant à ses énigmes, et épouse la reine veuve Jocaste, sa mère.
- Étéocle, Polynice, Antigone : enfants d'Œdipe et de Jocaste, rivaux dans l'exercice du pouvoir. Leur lutte fratricide conduit à leur mort. À Polynice est refusée toute sépulture. Sa sœur Antigone, bravant la loi, accomplit les rituels funéraires pour le repos de l'âme de son frère.

Voici le tableau synoptique et l'analyse que donne Lévi-Strauss de ces événements mythiques :





Nous sommes ainsi devant quatre colonnes verticales, dont chacune groupe plusieurs relations appartenant au même « paquet ». Si nous avons à *raconter* le mythe, nous ne tiendrions pas compte de cette disposition en colonnes, et nous lirions les lignes de gauche à droite et de haut en bas. Mais, dès qu'il s'agit de *comprendre* le mythe, une moitié de l'ordre diachronique (de haut en bas) perd sa valeur fonctionnelle et la « lecture » se fait de gauche à droite, une colonne après l'autre, en traitant chaque colonne comme un tout.

Toutes les relations groupées dans la même colonne présentent, par hypothèse, un trait commun qu'il s'agit de dégager. Ainsi, tous les incidents réunis dans la première colonne à gauche concernent des parents par le sang, dont les rapports de proximité sont, pourrait-on dire, exagérés : ces parents font l'objet d'un traitement plus intime que les règles sociales ne l'autorisent. Admettons donc que le trait commun à la première colonne consiste dans des rapports de parenté surestimés. Il apparaît aussitôt que la deuxième colonne traduit la même relation, mais affectée du signe inverse : rapports de parenté *sous-estimés* ou *dévalués*. La troisième colonne concerne des monstres et leur destruction. Pour la quatrième, quelques précisions sont requises. Le sens hypothétique des noms propres dans la lignée paternelle d'Œdipe a été souvent remarqué. Mais les linguistes n'y prêtent guère d'importance puisqu'en bonne règle, le sens d'un terme ne peut être défini qu'en le remplaçant dans tous les contextes où il est attesté. [...] Les trois noms (ont) un caractère commun : à savoir, de comporter des significations hypothétiques, et qui toutes évoquent une *difficulté à marcher droit*.

Avant d'aller plus loin, interrogeons-nous sur la relation entre les deux colonnes de droite. La troisième colonne se rapporte à des monstres : le dragon d'abord, monstre chthonien qu'il faut détruire pour que les hommes puissent naître de la terre ; le Sphinx ensuite, qui s'efforce, par des énigmes qui portent aussi sur la nature de l'homme, d'enlever l'existence à ses victimes humaines. Le second terme reproduit donc le premier, lequel se réfère à l'*autochtonie de l'homme*. Puisque les deux monstres sont, en définitive, vaincus par des

hommes, on peut dire que le trait commun de la troisième colonne consiste dans la *négation de l'autochtonie de l'homme*.

Lévi-Strauss analyse alors la quatrième colonne en se référant à d'autres mythologies, en particulier amérindienne, où l'homme qui vient de naître de la terre, au moment de l'émergence, est incapable de marcher, ou boiteux. Et il interprète cette colonne comme « la persistance de l'autochtonie humaine. Il en résulterait que la quatrième colonne entretient le même rapport avec la colonne 3 que la colonne 1 avec la colonne 2 ».

Le mythe « exprimerait l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme [...] de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme. La difficulté est insurmontable. Mais le mythe d'Œdipe offre une sorte d'instrument logique qui permet de jeter un pont entre le problème initial — naît-on d'un seul, ou bien de deux ? — et le problème dérivé qu'on peut approximativement formuler : le même naît-il du même, ou de l'autre ? ».

Nous voyons à quelle profondeur philosophique l'analyse structurale de Lévi-Strauss prétend atteindre. Et ceci, à partir de la seule disposition du mythe en tableau paradigmatique, et du jeu des oppositions structurales entre les 4 colonnes, qui forment un ensemble soudé, une structure élémentaire... De nombreux auteurs ont trouvé cette méthode très forcée, à tout le moins ont dénoncé dans les conclusions de C. Lévi-Strauss un traitement purement littéraire, et nullement scientifique de la structure logique dégagée par sa méthode. Les années 1960 et 1970 ont beaucoup retenti, dans le monde intellectuel, du mot « structuralisme », dans la mesure où cette méthode devenait une sorte de passe partout méthodologique des sciences humaines, s'étendant évidemment à l'étude littéraire, etc.

Pour conclure, nous citerons l'introduction au livre *Le cru et le cuit*, appelée « ouverture » parce que Lévi-Strauss y emprunte la métaphore de l'organisation d'une œuvre musicale pour explorer la pensée mythique. Il y établit un parallèle étroit entre le mythe et la musique : ils ont en commun « d'être des langages qui transcendent, chacun à sa manière, le plan du langage articulé, tout en requérant comme lui, et à l'opposé de la peinture, une dimension temporelle pour se manifester... On voit déjà comment la musique ressemble au mythe, qui, lui aussi, surmonte l'antinomie d'un temps historique et révolu, et d'une structure permanente » (p. 24). « Que la musique soit un langage, par le moyen duquel sont élaborés des messages dont certains au moins sont compris de l'immense majorité alors qu'une infime minorité seulement est capable de les émettre, et qu'entre tous les langages, celui-là seul réunisse les caractères contradictoires d'être tout à la fois intelligible et intraduisible, fait du créateur de musique un être pareil aux dieux, et de la musique elle-même le suprême mystère des sciences de l'homme, celui contre lequel elles butent, et qui garde la clé de leur progrès. »¹⁹

5. Au-delà de la linguistique, la science des signes

5.1. Linguistique et sémiologie

Nous avons vu combien le modèle linguistique était prégnant dans les sciences humaines : c'est bien naturel, puisque l'homme, et ces sciences qui le concernent exclusivement, sont totalement pris dans l'élément de la langue, et donc que le concept de communication, d'une certaine manière, résume tout.

La linguistique, nous l'avons vu, a une longue histoire, depuis l'antiquité où l'on invente les alphabets, et où la rhétorique tient une place considérable, jusqu'aux grammaires

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques I, Le cru et le cuit*, p. 26.

génératives modernes et à la phonologie. La pensée linguistique moderne commence dès le XVII^e siècle avec la *Grammaire de Port-Royal*, qui examine les règles de construction des langues écrites, et s'interroge sur le lien entre langue et logique. Puis au XIX^e siècle apparaît la relativisation des groupes linguistiques du monde avec la découverte de l'indo-européen, une langue que nul n'a jamais lue, antérieure au XIX^e siècle avant Jésus-Christ : on la reconstruit à partir de ses nombreux « enfants », langues parlées de l'Europe occidentale à l'Inde (langues latines, celtes, germaniques, anglo-saxonnes, slaves, iraniennes, indiennes dérivées du sanskrit, etc.). En effet, l'étude comparée des langues permet d'en affilier un grand nombre, écrites, à une même langue mère. En Europe, font exception quelques résidus plus anciens comme le basque ou le géorgien, ou de résultats d'invasions comme le turc, le hongrois, langues dites ouralo-altaïques (langues des steppes et de Sibérie, comme le mongol).

La grande époque de la linguistique sera celle de Ferdinand de Saussure, au début du XX^e siècle. Toute sa pensée s'enracine dans la notion de signe, et vise à expliciter les règles formelles internes à la langue, dans son fonctionnement synchronique : le signe est composé d'un signifiant et d'un signifié, d'une face sensible (visible, audible, etc.) et d'une face intelligible (l'ordre des concepts, du sens, la *sémantique* — du grec *sēmainō*, « signifier »). Mais étudier un mot, un signe, n'a de sens que par rapport à tous les autres signes avec lesquels il entre en relation, que ce soit dans l'ordre des signifiants (phonétique, phonologie), ou dans celui des signifiés (sémantique). La langue est un système, c'est-à-dire que « tout se tient » (grec *systema*), que tous les éléments sont interdépendants. Nous avons vu les conséquences épistémologiques de ce dernier constat, dans les chapitres précédents.

Le signe est bien la catégorie la plus générale, dont le signe linguistique n'est qu'un cas particulier, et Ferdinand de Saussure dit dans son *Cours de Linguistique Générale*, en 1922 « on peut concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale ; nous la nommerons sémiologie (du grec *sēmeïon*, « signe »). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent. Puisqu'elle n'existe pas encore, on ne peut dire ce qu'elle sera [...]. La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale, les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se trouvera ainsi rattachée à un domaine bien défini dans l'ensemble des faits humains. »²⁰

Approfondissant la définition saussurienne du signe linguistique comme union d'un signifié-concept à un signifiant-image acoustique, le philosophe Charles S. Peirce (1839-1914) définit le signe, ou *representamen* (latin : « chose représentée ») comme « quelque-chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque-chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire qu'il crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'*interprétant* du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son objet. »²¹ Selon une telle définition, le signe renvoie à l'infini. Pour un signe donné, un mot par exemple, l'explicitation du sens se fera par d'autres signes (synonymes, définitions, etc.), qui varieront selon les individus : c'est en permanence l'espace infini de ces corrélations entre les signes qui fait l'objet de la sémiologie. Celle-ci s'attache ainsi à la polysémie (= multiplicité des significations) des messages, à leur dimension cachée, implicite.

5.2. La sémiologie de la musique

²⁰ *Cours de Linguistique générale*, Paris, Payot, 1922, p. 33.

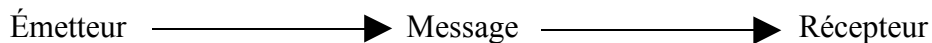
²¹ Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978.

La musique, en tant que mode de signification non-verbal, et dans la mesure où elle est souvent comparée à un texte, et étudiée comme telle, peut se prêter particulièrement bien à la démarche sémiologique : dans les années 1970, le projet de sémiologie musicale, illustré par le musicologue Jean-Jacques Nattiez, prend un point de vue dominant, sur toutes les méthodes d'analyse de la musique, en partant de la sémiologie, sur la base de deux références : la notion « d'interprétant », tirée de l'œuvre de Charles Sanders Peirce (1839-1914), et la « tripartition sémiologique » de Jean Molino, avec qui Nattiez a longtemps travaillé.

Nattiez reprend en effet la définition peircienne de « l'interprétant » : « chaque signe déterminant un interprétant qui est lui-même un signe, tout signe engendre un autre signe. »²² Cette infinité des « renvois » de signe à signe, représentée non comme une chaîne d'interprétants mais comme un espace, comme un réseau d'interactions multiples entre les différents interprétants, caractérise précisément pour Nattiez la nature du signe musical, et fonde sa sémiologie.

En second lieu, toute œuvre musicale doit s'analyser selon trois points de vue qu'il est indispensable de distinguer par souci de rigueur méthodologique : genèse, organisation, perception.

Déjà, selon le schéma de la communication bien connu, et largement exploité par les sémiologues et les linguistes, nous avons une « circulation » entre trois termes :



Une œuvre (musicale, littéraire, plastique, etc.) s'analyse différemment selon le point de vue de l'émetteur et selon celui du récepteur ; or dans le domaine de l'art, le message possède une matérialité propre qu'on ne saurait détourner ou effacer au profit d'une signification : sa structure de message, en tant que telle, est immuablement fixée en tant qu'œuvre d'art. C'est pourquoi Nattiez corrige ce schéma classique de la communication en le reliant à la théorie de l'interprétant :



Par « poïétique » entendons : relatif au « faire » (grec *poieîn*), à la fabrication de l'œuvre musicale, et par « esthétique » : relatif à la perception. L'œuvre est alors une trace matérielle, produit d'un processus poïétique, et objet d'un processus esthétique : le processus poïétique est la complexe élaboration d'une forme et d'un contenu, le processus esthétique la complexe opération de réception qui reconstruit le message. Mais dans le cadre de la communication artistique, le « message » n'est pas un simple intermédiaire visant à transmettre des significations à un récepteur éventuel. Il est une « trace » valable pour elle-même, et qui ne s'efface jamais au profit d'une signification dont il ne serait que le « porteur ». C'est pourquoi la flèche de droite est inversée, dans la mesure où face à l'œuvre d'art — poème, symphonie ou tableau — le récepteur mobilise ses facultés pour reconstruire le sens, processus actif de perception de l'œuvre d'art, et non processus passif de réception d'un message informatif.

Par conséquent, l'analyse de la trace en elle-même, dans sa matérialité, est appelée niveau neutre de l'analyse, les deux autres, respectivement : *niveau poïétique* et *niveau esthétique*.

Nattiez, dans ses différents travaux, va montrer comment cette « tripartition » à valeur méthodologique s'applique à l'œuvre musicale, et donne à la musicologie une nouvelle efficacité scientifique. Ici encore, nous n'offrons au lecteur qu'une piste indicative de travail : la théorie de Nattiez prétend donner à tout analyste de la musique un cadre rigoureux hors

²² Cf. Nattiez, *Musicologie générale et Sémiologie*, Paris, Christian Bourgois, 1987, pp. 27.

duquel il risque à chaque instant de mélanger les plans, et de produire une analyse partielle ou déficiente.

6. Anthropologie, sociologie et histoire

6.1. Anthropologie et histoire

Il paraît manifeste, d'après tout ce qui précède, que les sciences humaines conduisent toutes l'une aux autres : si l'on appréhende la réalité linguistique, il est difficile d'éviter la réalité sociale présente dans le langage, de même qu'il est difficile de pratiquer l'anthropologie sans être par ailleurs linguiste ou sociologue, etc. Le domaine des sciences humaines tire son unité d'ensemble de l'unité supposée de l'homme, et la méthode structurale a pu, en son temps, apparaître comme une nouvelle « clé » unitaire pour penser les activités réelles et symboliques de l'être humain.

Reste que l'ensemble constitué par la sociologie et l'anthropologie/ethnologie se caractérise également dans son opposition à l'histoire. Claude Lévi-Strauss, dans son *Anthropologie structurale*, marque fortement la distance qui se creuse entre l'ethnologie/l'anthropologie et l'histoire, à plusieurs titres, et quand il le fait, il détrône en quelque sorte cette dernière, considérée comme la discipline la plus estimée des sciences humaines : la puissance institutionnelle des sciences historiques reste inébranlable, et partout l'histoire demeure l'enseignement fondamental des « humanités » — c'est évident dans tout le système éducatif. L'anthropologie, face à cela, reste assez fragile, pour ne pas dire faible — elle est inexistante dans les études secondaires, ou éventuellement subordonnée à l'histoire. L'une s'appuie sur l'expérience contemporaine d'un terrain, et s'installe franchement comme l'indique Lévi-Strauss, dans la synchronie, contre la diachronie. L'autre emprunte les chemins de la diachronie, de la succession des événements, de leur corrélation. Quand elle s'arrête sur une époque, pour étudier en profondeur les mentalités, elle peut emprunter quelques perspectives communes à la sociologie et à l'anthropologie, ou tirer parti, par le biais de l'induction comparative, de certains acquis de ces sciences.

Dans un premier moment, on opposera l'anthropologie et l'histoire comme la synchronie et la diachronie d'un côté, la vision du fait social comme une réalité complexe, feuilletée, de l'autre, le continuum du temps, et des événements contingents (la couche supérieure du feuilleté). La nouveauté qu'apportait la sociologie à la fin du XIX^e siècle, c'était un déplacement considérable, dans l'attention portée au réel, de l'antécédent de l'événement, à son environnement : il ne s'agit plus de regarder l'événement précédent, d'établir des relations de succession ou de causalité, mais de comprendre tous les éléments qui entourent l'événement, son environnement social. De plus, l'anthropologie préférera se référer à des sociétés « primitives », dans l'idée que les mécanismes de la vie sociale y seront plus transparents, alors que l'histoire s'occupe surtout d'archives, donc de société maîtrisant l'écriture, ou ayant développé un appareil d'état. D'un côté une démarche fortement comparatiste et englobante — puisque c'est à travers la comparaison de diverses pratiques culturelles qu'on peut prétendre à un point de vue plus unifié sur l'homme et l'humain ; de l'autre, une pratique toujours particularisante, où la généralisation (« histoire universelle », etc.) paraît désormais éminemment suspecte aux historiens. Enfin, l'anthropologie est riche en questions théoriques, elle suppose et permet la théorisation, ce qui semble beaucoup moins le cas de l'histoire.

Pourtant, l'histoire elle-même a changé, en même temps que prenaient leur essor les disciplines socio-ethno-anthropologiques. Caractéristique est en cela l'École des Annales, empruntant leur nom à celui d'une revue les *Annales d'histoire économique et sociale*, fondée par Marc Bloch (1866-1944) et Lucien Febvre (1878-1956) : cette école s'est souciee d'aller au-delà des simples rapports de succession et de causalité des faits, pour analyser les fondements anthropologiques, culturels, économiques de l'histoire. De même que Mauss préconisait l'étude du « fait social total », l'École des Annales vise une intégration de toutes les dimensions du fait historique. L'histoire-récit laisse la place à l'histoire-problème, le réel (le passé) se prêtant à divers modèles interprétatifs. D'où la notion d'anthropologie historique, qui étudie une époque donnée selon un point de vue anthropologique²³.

6.2. L'invention de la sociologie

Un autre système d'opposition existe, entre l'ethnologie et la sociologie. Certes, du temps de Durkheim et Mauss, sociologie désignait globalement ce que l'on appelle aujourd'hui plus volontiers anthropologie. Aujourd'hui, la sociologie s'attache essentiellement à décrire l'organisation et le fonctionnement des sociétés, d'un point de vue global, sur la base d'une unité de groupe : il y a des groupes sociaux, des phénomènes sociaux ; l'étude sociologique de la musique établira, par exemple, à quelle classe sociale (ou à quelle classe d'âge, plus généralement à quel « milieu ») correspond quel goût musical. Par contre l'ethnologue de la musique (ethnomusicologue), va s'attacher, au plus près des musiciens avec lesquels il travaille sur le terrain, à décrire de l'intérieur l'univers musical de la société où il travaille. La sociologie va donc facilement travailler sur des sociétés modernes, laissant les groupes plus restreints, village, tribu, etc., aux ethnologues.

Le travail sociologique procédera par le recueil des données, puis leur organisation, éventuellement quantifiée à partir de statistiques, et enfin l'élaboration de modèles théoriques. Le terme de sociologie a d'abord été façonné par Auguste Comte (1798-1857), qui avait bien compris à quel point la révolution industrielle, et la science moderne (sous le signe du progrès), inauguraient un monde totalement nouveau : pour Comte, après l'« âge théologique », saturé de divin et de magie, et l'« âge métaphysique », où les forces magiques sont remplacées par des forces abstraites, est venu l'« âge positif » — d'où la désignation de sa pensée comme « positivisme » — où l'on renonce à attribuer aux faits une origine théologique ou métaphysique (cause première), et où les sciences et les techniques se développent. Dans ce cadre, une nouvelle science doit naître, science de la société, que Comte appelle « sociologie ». Tout au long du XIX^e siècle, la conscience grandit de l'existence de lois sociales prédéterminant les attitudes individuelles : le plus grand penseur de cette science de la société, qui marquera longtemps la pensée sociologique par les modèles méthodologique et analytique qu'il proposait, fut bien sûr Karl Marx (1818-1883). Prenant appui sur une philosophie désignée comme « matérialisme historique », son travail d'analyse des classes sociales, des modes de production (« infrastructures »), du travail, de l'idéologie, de l'État va longtemps inspirer les sociologues modernes. D'autres précurseurs, comme Herbert Spencer (1820-1903) reprendront au compte de l'étude des sociétés le modèle de la biologie : la société est un organisme vivant. Dans tous les cas, la perspective générale de cette nouvelle science est celle des conditions objectives auxquelles l'individu — qui n'est plus considéré comme tel — est soumis, et dont il est dépendant.

Ce que l'on appelle aujourd'hui sociologie aura pour fondateurs Max Weber (1864-1920), Émile Durkheim (1858-1917), et les sociologues de l'École dite de Chicago.

²³ Un bel exemple d'anthropologie historique en musicologie est le travail de Luc-Charles Dominique : *les Ménestriers français sous l'ancien Régime*.

Pour Max Weber, la sociologie s'attache à « comprendre par interprétation l'activité sociale », selon une démarche compréhensive : par exemple, l'éthique protestante favorise le travail, la saine gestion des biens, et donc l'accumulation du capital²⁴. Le capitalisme, comme fait social, est ainsi interprété à partir du conditionnement particulier induit par la philosophie morale d'un groupe donné, à savoir les Protestants. Max Weber développe également la notion d'idéal-type, outil conceptuel permettant de décrire la complexité du réel à partir de figures (types) simples. L'idéal-type est un modèle, qui n'existe pas tel quel dans la réalité observée, mais qui permet de composer la description et l'interprétation de cette réalité (idéal-type du savant, du prophète, etc.) à savoir un modèle pour penser la complexité (où les modèles se conjuguent, se superposent).

De Durkheim, je citerai deux ouvrages emblématiques : *Le Suicide* (1897) et les *Règles de la Méthode sociologique* (1895).

Dans *Le Suicide*, il adopte une démarche causale, reliant un fait social, le suicide, à d'autres faits sociaux (solitude sociale, religion d'appartenance, profession, situation maritale, etc.). Un fait comme le suicide est analysé comme un symptôme, dont le sociologue recherche les facteurs favorisant l'émergence. Il est également frappant, par cet ouvrage, qu'un événement aussi individuel que le suicide soit rapporté à des facteurs objectifs, purement sociaux, extérieurs à l'individu. Dans les *Règles de la Méthode sociologique*, Durkheim présente sa démarche : la méthode comparative est aux sciences humaines et sociales ce que la démarche expérimentale est aux sciences de la nature. En comparant d'un milieu à un autre la fréquence d'un fait social, le sociologue détermine la relation entre le fait et le milieu, sous forme d'une loi sociologique plus générale. « Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses », dira-t-il : il veut marquer par là l'objectivité indispensable à l'analyse sociologique, la nécessité de rigueur. Par contre, la sociologie ne nous dira rien sur les mécanismes de l'influence sociale, sur la nature du lien causal entre les « choses », elle ne fera qu'établir la relation de cause à effet.

Quant à l'École de Chicago, c'est à la ville et aux grandes transformations urbaines qu'elle s'intéresse : la ville de Chicago passe de 5 000 habitants en 1840 à 1 million en 1890 : dans un tel contexte, comment la sociabilité des migrants s'ajuste-t-elle à leur nouveau cadre de vie, sur quelles nouvelles bases se recompose-t-elle ? Cette sociologie urbaine s'intéressera également aux phénomènes marginaux, à la délinquance, aux désordres mentaux, etc.

Les héritiers récents les plus célèbres de cette école sont Erving Goffmann et Howard Becker, le premier avec sa *Mise en scène de la vie quotidienne*²⁵, le second, particulièrement intéressant pour les musicologues, avec *Outsiders, étude de sociologie de la déviance* (consacrée aux musiciens de jazz, et aux fumeurs de marijuana dans l'Amérique des années 1950) : nous trouvons là un regard sur la société très attentif aux micro-interactions entre les individus, un regard minutieux porté sur des groupes restreints. Cette proximité du terrain nous rapproche de l'ethnologie.

Il y aurait beaucoup à dire encore sur la sociologie, ses écoles diverses, et les problématiques différentes qui les caractérisent.

La question essentielle que pose la sociologie, et par laquelle elle est une digne fille de la philosophie, c'est celle du fondement du lien social. Pendant que l'ethnologie et l'anthropologie étudient ce dernier dans des sociétés restreintes et « primitives », la sociologie naissante est hantée par la question de la subsistance de ce lien social dans le contexte sans cesse nouveau, et imprévisible, des mutations de la société industrielle et des grandes villes (« La foule solitaire », titre d'un tableau de l'expressionniste Munch). Du coup, l'on doit également s'interroger sur la dynamique sociale, les facteurs de changement, les interactions entre classes sociales, etc.

²⁴ *L'Éthique protestante et l'Esprit du Capitalisme*, 1905, Paris, Plon, 1964.

²⁵ *Mise en scène de la vie quotidienne*, 1956, trad. Éd. de Minuit, Paris, 1975.

Nous voyons donc qu'entre ces trois disciplines, histoire, anthropologie, sociologie, existe un certain jeu d'allers-retours, parfois une rivalité, mais qu'elles sont essentiellement complémentaires.

☐ Cf. les deux textes de BECKER sur les définitions de la culture, puis sur les musiciens de jazz et leur public, in *Outsiders* ; en ANNEXES G et H.

Conclusion : Le problème de la scientificité des sciences humaines – Intelligence artificielle et sciences cognitives

Nous n'avons pas abordé dans ce cours de nombreux domaines des sciences humaines qui font l'objet de toutes les études sur la question : bien plus encore, nous n'avons procédé que par allusions à certains domaines, dans l'espoir que l'étudiant lecteur poursuivra plus avant son investigation personnelle.

Reste que les « sciences humaines », à cause de la complexité multiforme de leur objet, sont souvent en butte à des reproches : leur scientificité n'est que prétendue, ce sont des sciences purement descriptives, incapables de produire, à l'instar des sciences exactes (physique, etc.), des lois rigoureuses, formalisables à l'aide d'une formule univoque... De fait, il suffit de comparer une thèse de doctorat en physique, en mathématiques, ou en tout autre domaine des sciences dites « dures », avec une thèse en sciences humaines : dans le premier cas, le volume sera relativement mince, et le contenu des pages extrêmement formalisé — au point que le non-spécialiste ne s'y retrouve guère. Dans le second cas, une surabondance de texte, de longs paragraphes d'où l'intention littéraire n'est pas absente (d'où le reproche aisé que les sciences humaines seraient surtout verbeuses, et que si leur est enlevée la part de pure rhétorique, il n'en resterait presque rien...). De plus, dans le premier cas, la rigueur du raisonnement se marque par plusieurs niveaux d'inférence logique, alors que dans le cas des sciences humaines, on dépasse rarement un premier niveau, celui d'un simple classement des données, du matériau : les sciences humaines seraient surtout descriptives et cumulatives.

L'intelligence artificielle

Depuis les années 1950 cependant, une nouvelle perspective est apparue, grâce à l'intelligence artificielle : en effet, si nous pouvons, grâce à des machines « intelligentes » (ordinateurs), produire un analogue des opérations de l'esprit, n'accédons-nous pas à une compréhension nouvelle du fonctionnement de l'esprit humain ? Le père de l'ordinateur, John von Neumann (1903-1957), laisse un livre au titre significatif : *The Computer and the Brain*. De fait, non seulement furent construites des machines capables de produire des raisonnements mathématiques et des calculs (d'où le nom de *computer*), mais encore les pionniers de l'intelligence artificielle surent introduire dans les calculs de la machine la prise de décision, de sorte que le banal *computer* devient une « machine autorégulée » : le premier programme informatique, fondé sur la résolution de problèmes, et appelé *General Problem Solver*, fut créé par Herbert A. Simon en 1956. Ce dernier, par ailleurs grand économiste, était surtout préoccupé par le problème de la décision : comment construire un modèle du raisonnement humain en situation sociale, et par là expliciter les processus conduisant un individu à prendre une décision, dans un contexte institutionnel ou économique ? Le mécanisme fondamental n'est pas du tout le calcul rationnel et conscient des enjeux, ni l'exploration exhaustive de toutes les possibilités, mais une conjonction complexe de raisonnement, d'habitudes, d'incertitudes, de paresse, etc. Cette démarche propre à la nouvelle science humaine qui émergeait alors, attentive à une complexe combinaison d'états

mentaux, se trouvait à la confluence de plusieurs disciplines « classiques » : sociologie, psychologie, économie, à quoi s'ajoutait le nouveau domaine (outil) l'intelligence artificielle. Ce qui impressionne beaucoup dans cette nouvelle science qui s'appellera par la suite « cognitive », c'est la puissance de l'outil utilisé, l'I.A., permettant de construire des protocoles d'expérimentation, et de soumettre la théorie à validation.

Cognition, cognitivisme

Le domaine des sciences cognitives n'a cessé de se développer depuis les années 1950. « Cognitif », c'est-à-dire relatif à la cognition, à la connaissance : globalement les sciences cognitives s'efforcent d'explorer les facultés mentales, incluant le très vaste domaine des perceptions, des affects, de l'intelligence rationnelle, de la mémoire, etc.

On parle parfois de « cognitivisme » ce « -isme » sous entend une démarche polémique, dirigée contre la psychologie behavioriste, qui se contente d'observer des comportements, en termes de stimuli, c'est-à-dire de données reçues passivement par le sujet, qui y répond par des réactions de l'ordre de l'automatisme et du réflexe. À cette vision mécaniste, le cognitivisme oppose celle de « stratégies » mises en œuvre pour résoudre des problèmes, dans des situations concrètes et toujours différentes. La psychologie cognitive s'attache donc à démêler la conjonction fort complexe d'états mentaux, selon les schémas logiques combinant ces états mentaux.

Par ailleurs, les sciences cognitives s'intéressent de près à l'étude physiologique du cerveau, aux « neurosciences » : neuro-anatomie, neurobiologie, neuropsychologie, neuro-endocrinologie. Depuis la découverte, en 1891, des cellules cérébrales baptisées alors « neurones », la neuro-anatomie n'a cessé de progresser dans l'établissement d'une architecture du cerveau, de son fonctionnement interne. Très souvent c'est à partir des troubles neurologiques que l'on arrive à localiser le siège de telle ou telle fonction (ex. : une lésion de telle ou telle partie du cerveau provoque un trouble de la parole, ou de la perception, ou de la pensée, etc.). L'intelligence artificielle peut intervenir en ce domaine comme « simulation » des mécanismes de l'intelligence humaine.

Le rôle de la linguistique, encore...

On comprendra aisément que les sciences cognitives entretiennent un rapport étroit avec le langage, principal véhicule de la pensée, et donc avec la linguistique. C'est une nouvelle théorie linguistique, appelée « générative », qui va aller de pair avec la démarche cognitiviste : la grammaire générative, dont le fondateur est Noam Chomsky (né en 1928), s'efforce de découvrir les « structures profondes » sur lesquelles se formeraient toutes les grammaires de toutes les langues du monde. En quelque sorte, c'est toujours la distinction saussurienne entre langue et parole qui opère, mais cette fois généralisée au fonctionnement interne de toute langue possible, à un niveau plus profond que les règles grammaticales particulières à une langue donnée : le langage repose sur une « compétence » innée, actualisée en « performances », les discours effectifs. Chomsky recherche une formalisation plus générale et abstraite que celle des grammaires particulières, au moyen de formules générales abstraites et simples à partir desquelles peuvent s'engendrer une infinité de discours (d'où le nom de « grammaire générative »). Nous ne sommes pas loin ici des mathématiques, et le grand (et court) chef d'œuvre de Chomsky, *Structures syntaxiques* (1956), présente de nombreux diagrammes et formules, où l'on trouve des symboles comme : SN (syntagme nominal), SV (syntagme verbal), etc. opérant comme catégories universelles de toute langue possible.

Un modèle de cette grammaire, annoncé dès le début de son livre, est celui de la machine : supposons une machine pouvant passer par un nombre fini d'états et supposons que cette machine émette à chaque transition d'un état à un autre un certain symbole (disons un

mot anglais). Un de ces états est initial, un autre est final. Supposons que la machine parte de l'état initial, passe successivement par une série d'états en émettant un mot à chaque transition, et aboutisse à l'état final. Nous appellerons alors la suite de mots produite une « phrase »²⁶. Ici encore, l'intelligence artificielle apparaîtra comme un outil important pour proposer des modèles formels.

Le travail de Chomsky se situe aux frontières de la linguistique et de la philosophie, puisqu'en son propos ultime il vise à établir une grammaire de la pensée : de même, c'est un trait remarquable des sciences cognitives de faire appel à la philosophie, et particulièrement la philosophie analytique anglo-saxonne très attentive à sonder les rapports entre le langage et la pensée : ce courant de la philosophie moderne, héritier du logicien Bertrand Russell (1872-1970) s'intéresse aux énoncés linguistiques plutôt qu'à l'interprétation du monde ou de l'homme.

Cognitivism et pluridisciplinarité

Nous le voyons, les sciences cognitives se situent à la convergence de plusieurs disciplines : psychologie, linguistique, neurosciences, philosophie, intelligence artificielle. Cette pluridisciplinarité très maîtrisée, ainsi qu'une relation étroite avec la science « dure » (neurosciences), ont permis à ce nouveau champ d'études d'acquérir une autorité incontestable, qui explique son succès depuis les années 1970.

Au terme de ces quelques parcours à travers le champ immense des sciences humaines, nous ne pouvons qu'encourager l'étudiant désireux d'approfondir, ou de prolonger son étude, à constituer sa propre bibliothèque de sciences humaines, à partir de la musique ou hors d'elle. « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger », disait le poète latin Térence. Puisse-t-il en aller toujours de même pour le lecteur de ces lignes.

☐ Cf. le texte sur « cognition et musique » en ANNEXE I.

²⁶ *Structures syntaxiques*, Paris, Seuil, 1969, p. 21.

ANNEXES – TEXTES

ANNEXE A : LEVI-STRAUSS, Claude : *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon, 1973, pp. 47-49 : « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme ».

VUES PERSPECTIVES

N'est-ce pas l'ethnologie contemporaine, son programme et ses méthodes, que nous voyons se dessiner ici, en même temps que les noms illustres cités par Rousseau demeurent ceux-là mêmes que les ethnographes d'aujourd'hui s'assignent pour modèles, sans prétendre les égaler, mais convaincus que seulement en suivant leur exemple, ils pourront mériter à leur science un respect qui lui fut longtemps marchandé ?

Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie : il l'a fondée. D'abord de façon pratique, en écrivant ce *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qui pose le problème des rapports entre la nature et la culture, et où l'on peut voir le premier traité d'ethnologie générale ; et ensuite, sur le plan théorique, en distinguant, avec une clarté et une concision admirables, l'objet propre de l'ethnologue de celui du moraliste et de l'historien : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. » (*Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII).

Cette règle de méthode que Rousseau fixe à l'ethnologie et dont elle marque l'avènement, permet aussi de surmonter ce qu'à première vue, on prendrait pour un double paradoxe : que Rousseau ait pu, simultanément, préconiser l'étude des hommes les plus lointains, mais qu'il se soit surtout adonné à celle de cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même ; et que, dans toute son œuvre, la volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi. Car ces deux contradictions apparentes, qui se résolvent en une seule et réciproque implication, toute carrière d'ethnologue doit, un moment ou l'autre, les surmonter. Et la dette de l'ethnologue envers Rousseau se trouve accrue du fait que, non content d'avoir avec une précision extrême situé une science encore à naître dans le tableau des connaissances humaines, il a, par son œuvre, par le tempérament et le caractère qui s'y expriment, par chacun de ses accents, par sa personne et par son être, ménagé à l'ethnologue le réconfort fraternel d'une image en laquelle il se reconnaît et qui l'aide à mieux se comprendre, non comme une pure intelligence contemplatrice, mais comme l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui, et qu'en Jean-Jacques Rousseau, l'humanité entière apprend à ressentir.

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

les cahots d'une histoire personnelle responsable au départ de sa vocation, mais qui, de plus, affectera désormais son cours. Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un *soi*, qui se révèle comme *autre* au *moi* qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres *soi*. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des « confessions », écrites ou inavouées.

Mais, si nous pouvons éclairer cette expérience par celle de Rousseau, n'est-ce pas que son tempérament, son histoire particulière, les circonstances, le placèrent spontanément dans une situation dont le caractère ethnographique apparaît clairement ? Situation dont il tire aussitôt les conséquences personnelles : « Les voilà donc » dit-il de ses contemporains « étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisqu'ils l'ont voulu ! Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me reste à chercher » (Première promenade). Et l'ethnographe pourrait, paraphrasant Rousseau, s'écrier, en considérant pour la première fois les sauvages qu'il s'est choisis : « Les voilà donc, étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisque *je* l'ai voulu ! Et moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il *me faut d'abord* chercher ».

Car, pour parvenir à s'accepter dans les autres, but que l'ethnologue assigne à la connaissance de l'homme, il faut d'abord se refuser en soi.

C'est à Rousseau qu'on doit la découverte de ce principe, le seul sur lequel peuvent se fonder les sciences humaines, mais qui devait rester inaccessible et incompréhensible tant que régnait une philosophie qui, prenant son point de départ dans le Cogito, était la prisonnière des prétendues évidences du moi, et ne pouvait aspirer à fonder une physique qu'en renonçant à fonder une sociologie et même une biologie : Descartes croit passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes. Rousseau qui, si éloquemment, parle de lui à la troisième personne (allant parfois même, comme dans les *Dialogues*, jusqu'à la dédoubler), anticipant ainsi la formule fameuse : « je est un autre » (que l'expérience ethnographique doit avérer, avant de procéder à la démonstration qui lui incombe que l'autre est un je), s'affirme le grand inventeur de cette objectivation radicale, quand il définit son but qui est, indique-t-il dans la première promenade, « de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions ». Et il poursuit : « Je ferai sur moi à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier ». Ce que Rousseau exprime, par conséquent, c'est — vérité surprenante, bien que la psychologie et l'ethnologie nous l'ait rendue plus familière — qu'il existe un « il » qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense. Au « que sais-je ? » de Montaigne (d'où tout est sorti), Descartes croyait pouvoir répondre que je sais que je suis puisque je pense ; à quoi Rousseau rétorque un « que suis-je ? » sans issue certaine, pour autant que la question suppose qu'une autre, plus essentielle, ait été résolue : « suis-je ? » ; alors que l'expérience intime ne fournit que cet « il », que Rousseau a découvert et dont il a lucidement entrepris l'exploration.

La notion de race

D'où vient la notion ?

Le médecin français François Bernier fut, pense-t-on, le premier à énoncer en 1684 l'idée que l'humanité pouvait être classée en un petit nombre de « types » correspondant chacun à un continent. Mais l'entrée de la notion dans le champ des sciences de l'homme est attribuable, plus sûrement, aux grands naturalistes du XVIII^e siècle : Carl von Linné, en 1758, proposa de subdiviser l'espèce *Homo sapiens* en cinq sous-espèces comprenant d'une part les monstres (malformés, etc.) et d'autre part quatre « variétés géographiques » (Européens, Asiatiques, Américains et Africains). Essentiellement basée sur les couleurs de peau, sa classification était étayée par bien d'autres arguments : caractère, vêtement, mode de gouvernement, ardeur au travail... Vingt ans plus tard, Friedrich Blumenbach adoptait un système à cinq variétés, dont certains termes ont survécu jusqu'à nos jours : caucasienne (Europe), mongole (Extrême-Orient), américaine, éthiopienne (Afrique) et malaisienne (Asie du Sud et Océanie). Le mot « race », quant à lui, apparaît chez Buffon dans les années 1750 : il est emprunté aux éleveurs, mais existait plus anciennement avec de multiples significations (origine familiale, classe, nation).

La classification raciale de l'humanité devint une science « exacte » lorsque, vers 1840, on la dota d'un outil : l'anthropomé-

trie, en particulier crânienne. L'indice céphalique, inventé par Retzius, l'angle facial et bien d'autres mesures, ajoutées à d'autres critères (pilosité, couleur des yeux, morphologie faciale), devinrent la base de l'anthropologie physique du XIX^e siècle, et ce, jusqu'aux années 20.

Combien de races humaines ?

Fondamentalement, la classification raciale de l'humanité obéit à l'intention de mettre de l'ordre dans l'infinie variété des apparences humaines à partir de traits physiques. Ces traits ne sont pas quelconques : ils sont – en principe – transmis de parents à enfants et supposent l'existence d'un archétype pur de la race en question.

Contrairement à ce qui s'est passé pour les plantes et les animaux, le classement des races humaines n'a jamais donné lieu à une taxinomie bien architecturée, stable et consensuelle. A la fin du XIX^e siècle, le mot « race » désignait aussi bien l'un des grands groupes de couleurs (blancs, jaunes, rouges, noirs) qu'un type régional (la race kourilienne), une morphologie (les Pygmées), un groupe linguistique (les Magyars), une tribu (les Botocudos), et ainsi de suite. Le caractère incertain et inachevé de ces classifications s'exprime bien dans l'instabilité du vocabulaire : races, types, familles, variétés, genres, tribus, rameaux, souches sont des mots que l'on trouve dans les traités de

raciologie avec des contenus très différents. En réalité, l'anthropométrie raciale ne se comprend que dans le cadre d'une anthropologie naissante, convaincue que la diversité des races était étroitement en phase avec la diversité intellectuelle et culturelle des peuples et expliquait leurs inégalités de développement, voire leurs mœurs. Ainsi, la théorie raciale n'a-t-elle jamais pu se développer de manière autonome, mais pour vérifier des hypothèses culturelles, philologiques ou ethnographiques : l'origine aryenne des Européens, l'unité des Noirs d'Afrique... Mais l'incertitude de ses résultats ou l'incomplétude d'une description n'a jamais empêché une théorie de vivre. L'idée que l'humanité peut être divisée en quatre ou cinq types de couleur, même si son intérêt était contesté depuis longtemps, a habité l'anthropologie savante jusque dans les années 50.

Y a-t-il des races aujourd'hui ?

L'anthropométrie raciale et ses indices ne sont plus considérés aujourd'hui comme aptes à décrire des variétés humaines pertinentes, ni à fonder une théorie du peuplement de la Terre. Ces caractères sont, pour la plupart, fortement soumis à l'influence du milieu et trop variables d'un individu à l'autre pour produire un archétype héréditaire.

La seconde raison du rejet des théories

Race et biologie

Pour les biologistes, une race est un ensemble d'individus ayant une part importante de leur patrimoine génétique en commun.

La notion de race reste assez vague, car le nombre de traits communs minimum n'a jamais fait l'objet d'une théorie particulière.

Ce qu'on sait, en tout cas, c'est que le partage n'est jamais total (sauf dans le cas de jumeaux), du fait du polymorphisme génétique qui existe à

l'intérieur de toutes les espèces vivantes.

Dès que l'on compare des populations et non des individus, on ne parle pas en termes de présence ou d'absence de tel ou tel trait génétique, mais de fréquence plus ou moins élevée. On pourrait admettre que des populations qui présentent des fréquences voisines pour un nombre suffisant de traits génétiques constituent des races. Mais, si l'on trouve bien des races chez les animaux d'élevage, on

n'en trouve pas chez l'homme, car lorsque l'on s'avise de calculer des écarts de fréquence portant sur plusieurs traits, on n'obtient pas de groupements significatifs, mais un brouillard de points équidistants.

Si l'on s'avise de vérifier ce résultat négatif en partant de la notion de race anatomique, telle qu'utilisée au siècle dernier, on obtient, selon Albert Jacquart, un résultat faible, quoique non nul : le fait d'être de la même race (au sens de jaune, blanc ou noir)

réduit de 7% la distance génétique moyenne entre individus. C'est peu. Pourquoi cette différence entre hommes et animaux ? La réponse donnée par Alberto Piazza est que l'espèce humaine a 700 000 ans, mais que sa dispersion géographique n'a commencé qu'il y a 150 000 à 200 000 ans : pas assez de temps pour se diversifier naturellement de manière significative.

hasard sur la planète ? Il est parfaitement possible aujourd'hui d'étudier les variations génétiques entre des groupes humains – pour en reconstituer l'histoire lointaine, par exemple, comme le fait Luca Cavalli-Sforza – sans faire appel à l'idée qu'il n'aurait jamais existé une race ou un type pur de ces groupes. Bien sûr, il peut arriver que la fréquence élevée d'un marqueur coïncide plus ou moins avec une aire linguistique (Basques) ou culturelle (Amérindiens) : appellera-t-on cette population une race ? La plupart des anthropo-biologistes s'abstiennent, car ils ne considèrent pas ces marques comme des propriétés éternelles des populations qu'ils étudient, mais comme le produit d'une évolution : ce sont des étiquettes léguées par le passé biologique, sans autre signification. Certains sont carrément opposés à la notion, afin de bien se démarquer de l'anthropologie raciale. D'autres conviennent que le mot race peut être employé dans un sens neutre, pour désigner des groupes humains partageant des traits d'adaptation au milieu, comme la couleur de la peau.

raciales est liée à l'abandon de l'anatomie au profit de la biologie et, depuis les années 50, de la génétique. Les anthropologues aujourd'hui n'étudient plus les caractères visibles de l'homme, mais des marqueurs biologiques de diverses natures : groupes sanguins, systèmes immunitaires, gènes responsables de maladies. Ces critères ont en effet beaucoup moins de risques d'être influencés par le milieu, de sorte qu'ils incarnent mieux les caractéristiques patrimoniales d'une population.

Or, dans ce contexte, la taxinomie classique des types physiques est de peu d'utilité : les premières études sur les groupes sanguins (A, B, O), menées en 1914-18, montrèrent que leur répartition en Europe n'obéissait à aucune logique raciale. Plus l'anthropologie s'est faite biologique, plus l'idée s'est imposée que les traits génétiques ne forment pas des ensembles liés, mais des caractères discrets et indépendants les uns des autres.

Ensuite, leur variation est distribuée de manière continue dans l'espace : la variation de fréquence d'un marqueur, comme le facteur Rhésus négatif, est liée à la distance qui sépare les populations étudiées. On dit que cette structure est « clinale », c'est-à-dire sans frontières : il est impossible de dire, d'après un ensemble d'indices biologiques et génétiques, où commencerait une « race » et où elle finirait. Enfin, dans les années 70, l'accumulation de données a permis de mesurer à grande échelle ce qu'on appelle la diversité génétique, entre de grands groupes de population correspondant aux races de l'anthropométrie classique. Le résultat montrait que la quasi-totalité de ces gènes (85 %) étaient présents dans tous les groupes, dans des proportions variables. C'est pourquoi on dit aujourd'hui que la variabilité génétique est plus grande à l'intérieur des « races » qu'entre elles.

Pourquoi parler d'une « race » caucasienne, mongole ou juive, si la diversité biologique y est aussi grande que dans n'importe quel échantillon de population pris au

Terre est peuplée de Blancs, de Jaunes et de Noirs. Tous les peuples du monde disposent de stéréotypes pour nommer les étrangers, et leur usage péjoratif traduit une forme répandue d'arrogance. Toutefois, l'anthropologie raciale porte la lourde responsabilité d'avoir produit ce que Pierre-André Taguieff appelle le « racialisme », qui cautionne scientifiquement la division de l'humanité en variétés biologiquement distinctes, inégales en performances culturelles et profondément étrangères l'une à l'autre. On peut aussi l'accuser d'avoir incité à la recherche d'un type « pur », à l'eugénisme et à la détestation du mélange. Il y a un rapport direct entre le racialisme, l'impérialisme politique de l'Occident et la théorisation du racisme en Europe. Le discrédit actuel jeté sur le mot « race » en français n'est, après tout, qu'un juste retour de balancier.

Si la catégorie de race représente un concept malheureux de l'anthropologie, son utilisation à d'autres fins que la taxinomie scientifique est significatif de sa vocation profonde : celle d'exprimer les différences

culturelles perçues par un groupe dominant ou conventionnellement admises dans une société donnée. L'exemple des Etats-Unis est parlant : les statistiques officielles utilisent des catégories raciales (Aborigènes américains, Cauasiens, Asiatiques, Hispaniques et Afro-américains), qui reflètent l'existence de formes de ségrégation et de communitarisme culturel. L'assignation à un groupe résulte d'ailleurs des déclarations des intéressés. La persistance de cet usage motive la longévité de l'intérêt pour les races dans certains secteurs de la communauté scientifique américaine, comme en témoignent les recherches sur les différences de QI entre les Blancs, les Noirs et les Asiatiques.

Certains anthropologues, plutôt opposés aux conceptions héréditaristes, suggèrent de garder le mot, mais en lui donnant un autre sens : celui d'ethnie ou de minorité culturelle. Bref, du fait qu'il est susceptible de recevoir toute sorte de contenus, faute d'en avoir un précis, ce concept a la vie dure, et son usage est difficilement neutre. ■ NICOLAS KOURNIEV

A lire

- **Qui sommes-nous ? Une histoire de la diversité humaine** Luca et Francesco Cavalli-Sforza, Albin Michel, 1994
- **Les Hommes et leurs Gènes** Albert Jacquard, Flammarion, 1994.
- **« Un concept sans fondement biologique** Alberto Piazza, La Recherche, octobre 1997.

Que faire des races aujourd'hui ?

Bien entendu, aucune de ces considérations n'empêchera personne de penser que la



Illustrations extraites des *Merveilles des races humaines*, 1925. Offert aux écoliers de France, cet ouvrage professait une typologie raciale lourde de jugements : la Blanche « harmonieuse et progressiste », la Jaune « épuisée par son passé », la Rouge « sauvage et en voie d'extinction », la Noire « brutale et bestiale ». Mais il annonçait aussi une ère de métissage généralisée...

CHAPITRE IV

Canoës et navigation

1

Un canoë est un élément de la culture matérielle, et comme tel, on peut le décrire, le photographier, et même l'exposer dans un musée. Mais — et c'est une vérité trop souvent négligée — la réalité ethnographique du canoë demeure fort étrangère à qui l'étudie hors de son cadre naturel, même s'il a sous les yeux un parfait spécimen.

Le canoë est construit pour un emploi déterminé, conçu dans un but bien défini; il s'agit d'un moyen pour parvenir à une fin, et nous, qui nous penchons sur la vie indigène, nous n'avons pas à inverser le rapport et à faire de l'objet lui-même un fétiche. Ce n'est qu'à partir du moment où l'on s'intéresse aux objectifs économiques qui président à la construction d'un canoë, aux divers usages auxquels il est destiné, qu'on applique une méthode ethnographique plus valable. Des données sociologiques complémentaires, par exemple, sur qui possède, qui fabrique et qui emploie la pirogue; des renseignements sur les cérémonies et les pratiques qui accompagnent cette construction, une sorte de vie type et d'histoire d'un canoë — toutes ces précisions permettent de mieux saisir encore ce que sa pirogue représente vraiment pour l'indigène.

Pourtant, même ceci ne touchera pas à la réalité la plus profonde du canoë indigène. Car un bateau, qu'il soit en écorce, en bois, en fer ou en acier, vit de la vie de ses marins, et, pour un marin, son bateau est bien plus qu'un simple morceau de matière façonnée. Pour l'indigène comme pour le matelot blanc, toute embarcation est auréolée d'une légende, faite de traditions et d'aventures personnelles. C'est un objet de culte et d'admiration, une chose vivante, qui a son individualité propre.

Sujet, méthode et but de cette enquête

IV

Conditions propres au travail ethnographique. — Elles consistent surtout, nous venons de le dire, à se couper de la société des Blancs et à rester le plus possible en contact étroit avec les indigènes, ce qui ne peut se faire que si l'on parvient à camper dans leurs villages (voir Pl. I et II). Il est très agréable, pour les provisions, de disposer d'un pied-à-terre chez un résident blanc et de savoir qu'on y trouvera refuge en cas de maladie ou de lassitude de la vie indigène. Mais il doit se trouver suffisamment éloigné pour ne pas devenir un milieu où l'on vit en permanence et dont on ne sort qu'à des heures bien déterminées pour « faire le village ». Il ne sera même pas assez proche pour qu'on puisse y aller à tout instant pour se détendre. Car l'indigène n'est pas un compagnon normal pour le Blanc, et après avoir travaillé avec lui plusieurs heures durant, regardé comment il cultive ses jardins, écouté le récit de quelque fait folklorique, discuté de ses coutumes, vous avez une grande envie, bien naturelle, de retrouver un de vos semblables. Mais puisque vous ne pouvez satisfaire ce désir du fait de votre isolement, vous partez pour une promenade d'une heure ou deux, et au retour, vous recherchez tout normalement la société des indigènes, comme vous recherchiez n'importe quelle présence amie, pour pallier la solitude. Et par ces relations naturelles qui se trouvent ainsi créées, vous apprenez à connaître votre entourage, à vous familiariser avec ses mœurs et ses croyances, cent fois mieux que si vous vous en rapportiez à un informateur rétribué et dont les comptes rendus manquent souvent d'intérêt. Là réside toute la différence entre des apparitions de temps à autre au milieu des indigènes et un contact réel avec eux. Qu'entend-on par ce dernier terme? Pour l'ethnologue, cela signifie que sa vie au village, qui est d'abord une aventure étrange, quelquefois désagréable, quelquefois terriblement passionnante, suit bientôt son cours normal en parfait accord avec le voisinage.

Aussitôt que je me fus établi à Omarukana (îles Trobriand), je commençai à participer, à ma façon, à la vie du village, à attendre avec plaisir les réunions ou festivités importantes, à prendre un intérêt personnel aux palabres et aux petits incidents journaliers; lorsque je me levais chaque matin, la journée s'annonçait pour moi plus ou moins semblable à ce qu'elle

allait être pour un indigène. Je n'avais qu'à m'arracher à ma moustiquaire pour voir, autour de moi, les gens commencer à s'affairer — à moins qu'ils ne fussent, comme cela arrivait, déjà fort avancés dans leur tâche quotidienne suivant l'heure et aussi la saison, car ils préparent et commencent leur besogne de bonne heure ou plus tardivement, selon que le travail presse ou non. Au cours de ma promenade matinale à travers le village, je pouvais observer les détails intimes de l'existence familiale, de la toilette, de la cuisine, des repas; je pouvais voir les préparatifs pour le travail de la journée, des personnes partant faire leurs courses, ou des groupes d'hommes et de femmes occupés à quelque fabrication. Les querelles, les plaisanteries, les scènes de famille, les incidents souvent sans importance, parfois dramatiques, mais toujours significatifs, formaient l'atmosphère de ma vie de tous les jours, tout autant que de la leur. Parce qu'ils me voyaient tout le temps parmi eux, les indigènes n'étaient plus intrigués, inquiets ou gênés par ma présence; dès lors, je cessais d'être un élément perturbateur dans la vie tribale que j'étudiais, je ne faussais plus tout du fait de mon approche, comme cela se produit toujours quand un nouveau venu se présente dans une communauté de primitifs. En réalité, comme ils savaient que je fourrerai mon nez partout, même là où un indigène bien éduqué ne songerait pas à s'immiscer, ils finissaient par me regarder comme une part et un élément de leur existence, un mal ou un ennui nécessaires, atténués par les distributions de tabac.

Plus tard, dans la journée, tout ce qui se déroulait à proximité n'avait aucune chance d'échapper à mon attention. Les alertes déclenchées au cours de la soirée par l'approche du sorcier, les une ou deux grandes querelles et ruptures vraiment importantes au sein de la communauté, les cas de maladie, les remèdes essayés, les morts, les rites magiques qui doivent être célébrés, pour assister à tous ces événements, je n'avais pas à courir avec la crainte de les manquer, mais ils se présentaient là, sous mes yeux, au seuil de ma porte, si je puis dire (voir Pl. IV). Et, insistais bien, chaque fois que quelque chose de dramatique ou de capital se produisait, il importait de procéder à l'enquête sur-le-champ, car les indigènes ne peuvent s'empêcher de commenter ce qui se passe et ils sont alors trop excités pour s'exprimer avec réserve, trop intéressés pour que leur imagination se prive d'ajouter des détails. Aussi, à maintes reprises, me rendis-je coupable de manquements à l'étiquette que les indigènes, assez familiers avec moi, ne tardèrent pas à relever. Je dus apprendre comment me conduire et, dans une certaine mesure, j'acquis le « sens » des bonnes et des mauvaises manières propres aux natifs de ce pays. Grâce à cela, et aussi parce que j'étais arrivé à me plaire en leur compagnie et à partager quelques-uns de leurs jeux et amusements, je commençai à me sentir vraiment proche d'eux, et c'est certainement la condition préalable de tout succès dans le travail de prospection.

Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. A la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales, mais de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait un sens, à un autre où tout en possédait. Or, cette remarque, en apparence banale, est importante, parce que ce changement radical est sans contrepartie dans le domaine de la connaissance qui, elle, s'élabore lentement et progressivement. Autrement dit, au moment où l'Univers entier, d'un seul coup, est devenu *significatif*, il n'en a pas été pour autant mieux *connu*, même s'il est vrai que l'apparition du langage devait précipiter le rythme du développement de la connaissance. Il y a donc une opposition fondamentale, dans l'histoire de l'esprit humain, entre le symbolisme, qui offre un caractère de discontinuité, et la connaissance, marquée de continuité. Qu'en résulte-t-il ? C'est que les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constituées simultanément et solidairement, comme deux blocs complémentaires ; mais que la connaissance, c'est-à-dire le processus intellectuel qui permet d'identifier les uns par rapport aux autres certains aspects du signifiant et certains aspects du signifié — on pourrait même dire de choisir, dans l'ensemble du signifiant et dans l'ensemble du signifié, les parties qui présentent entre elles les rapports les plus satisfaisants de convenance mutuelle — ne s'est mise en route que fort lentement. Tout s'est passé comme si l'humanité avait acquis d'un seul coup un immense domaine et son plan détaillé, avec la notion de leur relation réciproque, mais avait passé des millénaires à apprendre quels symboles déterminés du plan représentaient les différents aspects du domaine. L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; cela va sans doute de soi. Mais, de l'analyse précédente, il résulte aussi qu'il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. Ce qu'on appelle le progrès de l'esprit humain et, en tout cas, le progrès de la connaissance scientifique, n'a pu et ne pourra jamais consister qu'à rectifier des découpages, procéder à des regroupements, définir des appartenances et découvrir des ressources neuves, au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

Nous sommes apparemment très loin du *mana* ; en fait, fort près. Car, bien que l'humanité ait toujours possédé une masse énorme de connaissances positives et que les différentes sociétés humaines aient consacré plus ou moins d'effort à les maintenir et à les développer, c'est tout de même à une époque très récente que la pensée scientifique s'est installée en maîtresse et que des formes de sociétés sont apparues, où l'idéal intellectuel et moral, en même temps que les fins pratiques poursuivies par le corps social, se sont organisés autour de la connaissance scientifique, choisie comme centre de référence de façon officielle et réfléchie. La différence est de degré, non de nature, mais elle existe. Nous pouvons donc nous attendre à ce que la relation entre symbolisme et connaissance conserve des caractères communs dans les sociétés non industrielles et dans les nôtres, tout en étant inégalement marqués. Ce n'est pas creuser un fossé entre les unes et les autres que de reconnaître que le travail de péréquation

du signifiant par rapport au signifié a été poursuivi de façon plus méthodique et plus rigoureuse à partir de la naissance, et dans les limites d'expansion, de la science moderne. Mais, partout ailleurs, et constamment encore chez nous-mêmes (et pour fort longtemps sans doute), se maintient une situation fondamentale et qui relève de la condition humaine, à savoir que l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu. Il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser. Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification (qu'il répartit entre les choses selon des lois de la pensée symbolique qu'il appartient aux ethnologues et aux linguistes d'étudier). Cette distribution d'une ration supplémentaire — si l'on peut s'exprimer ainsi — est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique.

Nous croyons que les notions de type *mana*, aussi diverses qu'elles puissent être, et en les envisageant dans leur fonction la plus générale (qui, nous l'avons vu, ne disparaît pas dans notre mentalité et dans notre forme de société) représentent précisément ce *signifiant flottant*, qui est la servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique), bien que la connaissance scientifique soit capable, sinon de l'étancher, au moins de le discipliner partiellement. La pensée magique offre d'ailleurs d'autres méthodes de canalisation, avec d'autres résultats, et ces méthodes peuvent fort bien coexister. En d'autres termes, et nous inspirant du précepte de Mauss que tous les phénomènes sociaux peuvent être assimilés au langage, nous voyons dans le *mana*, le *wakan*, l'*orenda* et autres notions du même type, l'expression consciente d'une *fonction sémantique*, dont le rôle est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer malgré la contradiction qui lui est propre. Ainsi s'expliquent les antinomies, en apparence insolubles, attachées à cette notion, qui ont tant frappé les ethnographes et que Mauss a mises en lumière : force et action ; qualité et état ; substantif, adjectif et verbe à la fois ; abstraite et concrète ; omniprésente et localisée. Et en effet, le *mana* est tout cela à la fois ; mais précisément, n'est-ce pas parce qu'il n'est rien de tout cela : simple forme, ou plus exactement symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique ? Dans ce système de symboles que constitue toute cosmologie, ce serait simplement une *valeur symbolique zéro*, c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire à celui qui charge déjà le signifié, mais pouvant être une valeur quelconque à condition qu'elle fasse encore partie de la réserve disponible, et ne soit pas déjà, comme disent les phonologues, un terme de groupe (1).

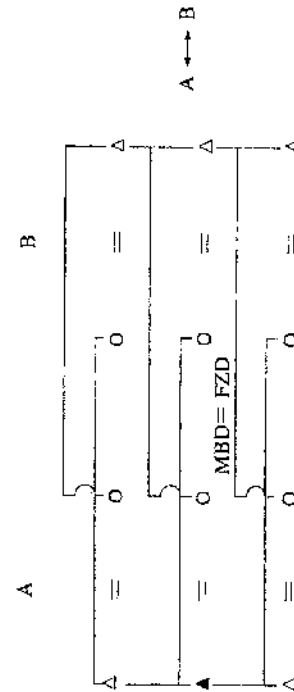
Échange restreint et échange généralisé.

régle d'échange. En revanche, le mariage entre cousins croisés (enfants, issus de germains de sexe opposé) est très fréquent ; ce type de mariage s'explique par l'échange. Pour Lévi-Strauss, la cause du mariage préférentiel se trouve dans l'échange comme principe fondateur de la société : « Le mariage entre cousins croisés exprime donc seulement, en dernière analyse, le fait qu'en matière de mariage, il faut toujours donner et recevoir, mais qu'on ne peut recevoir que de qui a l'obligation de donner, et qu'il faut donner à qui possède un titre à recevoir » (*Ibid.*, p. 153). Il importe donc de souligner que l'échange est, ici aussi, *the name of the game* et Lévi-Strauss va s'appliquer à démontrer cette hypothèse tout au long de l'ouvrage.

• *Le mariage préférentiel avec la cousine croisée définit deux sortes d'échange : l'échange restreint et l'échange généralisé.* L'échange restreint est un système dans lequel la relation d'échange entre deux groupes est directe et réciproque : soient les groupes A et B qui, par exemple, pourraient être les deux moitiés d'une organisation dualiste : un homme A épouse une femme b et un homme B épouse une femme a; il y a là réciprocité directe, l'échange est immédiat. Le système de moitiés exogames aboutit presque automatiquement à la dichotomie des cousins et le conjoint préféré se trouve dans l'autre classe; en d'autres termes, il n'est pas malaisé de comprendre que, dans ce cas, l'échange est la règle. Dans l'échange généralisé, au contraire, la réciprocité n'est pas immédiate, mais différée; cependant, ici aussi, lorsque l'on donne on est toujours sûr de recevoir. Le système est, encore et toujours, basé sur l'échange, même si ce dernier n'est pas toujours directement apparent.

• *La forme la plus simple d'échange restreint est, bien entendu, le système de moitiés exogamiques.* Comme le dit Louis Dumont (*Introduction à deux théories...*, p. 96), il y a parfaite harmonie entre le mariage avec la cousine croisée et l'organisation dualiste. Nous pourrions même ajouter que si nous imaginons une petite société divisée en deux groupes exogames, le mariage finirait presque inévitablement par unir des cousins bilatéraux. Un schéma peut nous aider à comprendre la situation :

Modèle théorique d'union avec la cousine croisée bilatérale



Mariage préférentiel et alliance

1.2. L'organisation dualiste

• *Ce caractère du mariage comme principe d'échange est particulièrement apparent dans les « organisations dualistes ».* Ce terme désigne un système dans lequel les membres de la communauté sont répartis en deux divisions qui entretiennent des relations complexes. Souvent ces moitiés sont exogamiques et l'on peut alors dire que le système dualiste repose lui aussi sur le principe de réciprocité.

Que l'organisation dualiste repose sur un tel principe n'est guère malaisé à comprendre. Elle peut d'ailleurs servir de point de départ à une compréhension du mariage entre cousins croisés. Dans l'organisation dualiste, en effet, les cousins croisés sont souvent désignés comme époux préférentiels : les enfants issus des frères du père ou des sœurs de la mère, c'est-à-dire les cousins parallèles, appartiennent à ma propre moitié et, en conséquence, sont considérés comme mes frères et mes sœurs; il m'est, dès lors, impossible d'épouser ces dernières.

Par contre, les filles de la sœur de mon père et les filles du frère de ma mère appartiennent à l'autre moitié et, dès lors, me sont, en principe, accessibles. Le mariage préférentiel est une institution beaucoup plus fréquente que l'organisation dualiste et il peut s'observer dans toutes les parties du monde. Il détermine, d'une manière assez stricte, la/le partenaire qu'il faut épouser. Contrairement à la prohibition de l'inceste qui définit qui l'on ne peut pas épouser, la règle de mariage avec la cousine croisée détermine à qui l'on doit, au moins en principe, se marier. Alors que toutes les sociétés ont une « règle négative » de mariage, celles qui pratiquent l'union préférentielle ont une « règle positive ». De telles sociétés, affirme Lévi-Strauss, sont des « systèmes élémentaires de parenté ».

• *Il faut rappeler ici que la règle de mariage avec la cousine croisée ne s'encombre d'aucune considération d'ordre biologique.* D'un point de vue strictement génétique, les cousins croisés d'une personne sont aussi proches de cette dernière que ses cousins parallèles. Or le mariage entre cousins parallèles (enfants issus de germains du même sexe) est souvent interdit car il unirait des personnes appartenant au même groupe de filiation et, partant, contredirait la

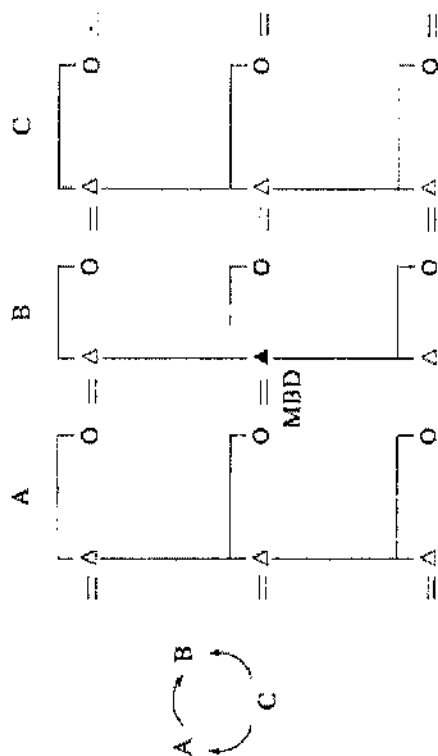
Le type que nous venons de décrire correspond à un type de mariage bilatéral dans la mesure où chaque époux est à la fois MBD et FZD; on le retrouve dans une société dont les hommes échangent leurs sœurs. Cependant, l'échange restreint se retrouve aussi dans des systèmes plus sophistiqués, par exemple les systèmes à quatre et huit sections, qui, comme les organisations dualistes d'ailleurs, sont très fréquents en Australie.

1.4. L'échange généralisé

• Il est maintenant intéressant de nous tourner vers les systèmes généralisés, c'est-à-dire ceux où l'échange n'est ni apparent ni, bien sûr, direct. Cela est particulièrement vrai des systèmes qui prescrivent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (MBD). Un tel système peut se représenter comme suit :

Mariage préférentiel et alliance

Modèle théorique de mariage avec la cousine croisée matrilatérale



Dans le diagramme ci-dessus, qui est, rappelons-le, théorique et représente donc une situation idéale, un homme épouse toujours la fille du frère de sa mère (MBD). Ce modèle illustre parfaitement l'échange généralisé et il invite à plusieurs remarques. D'une part, il laisse apparaître que chaque homme reproduit le mariage de son père en épousant la même parente dans le même groupe; les générations successives perpétuent ainsi les liens qui les unissent. Mais un tel système frappe par le fait que l'échange n'y est pas apparent: pour le groupe ou la lignée B, les groupes ou lignées A et C remplissent toujours la même fonction; A est toujours en position de donneur de femmes vis-à-vis de B et C est toujours en position de preneur de femmes vis-à-vis du même B. La pratique d'un tel mariage présuppose donc au minimum l'existence de trois groupes, ou de trois lignées, de même qu'une certaine forme d'arrangement global de la société. Car si mon groupe donne toujours des femmes à un autre groupe, il faut que nous soyons sûrs d'en recevoir d'un troisième groupe! La société est agencée de telle sorte que chacun est sûr de recevoir autant qu'il a donné.

5

*La culture
d'un groupe déviant :
les musiciens de danse*

Quoique les comportements déviants soient souvent proscrits par la loi, et qualifiés selon les cas de criminels ou de délinquants, il n'en va pas nécessairement ainsi. Les musiciens de danse, dont nous étudierons la culture dans ce chapitre et dans le suivant, en fournissent un exemple. Leurs activités sont formellement légales, mais leur culture et leur mode de vie sont suffisamment bizarres et non conventionnels pour qu'ils soient qualifiés de marginaux par les membres plus conformistes de la communauté.

Beaucoup de groupes déviants, et parmi eux les musiciens de danse, sont stables sur une longue période. Comme tous les groupes stables, ils développent un genre de vie qui leur est propre. Il est nécessaire de comprendre celui-ci pour interpréter les comportements de quelqu'un qui appartient à un tel groupe. Robert Redfield a donné la définition suivante de la notion de culture telle que l'utilisent les anthropologues :

« Par le terme de culture nous désignons l'accord mutuel sur les idées conventionnelles, manifestes dans les actions et les objets, qui caractérise toute société. C'est cet accord mutuel qui constitue les significations attachées aux actes et aux objets. Ces significations sont conventionnelles et donc culturelles dans la mesure où elles sont devenues typiques pour les membres de cette société du fait des intercommunications entre ceux-ci. Une culture est donc une abstraction : c'est l'ensemble des types auquel tendent à se conformer les significations que les différents membres de la société attribuent à un même acte ou à un même objet. Les significations s'expriment dans les actions et dans le produit des actions, à partir desquels nous les inférons. On peut ainsi définir la " culture " par les limites à l'intérieur desquelles les comportements conventionnels des membres de la société peuvent varier sans cesser d'être tenus pour identiques par tous les membres » (1).

Hugues a remarqué que la perspective anthropologique sur la culture semble surtout adaptée à des sociétés homogènes, comme les sociétés primitives auxquelles s'intéressent les anthropologues. Mais la notion de culture peut être également appliquée aux sous-groupes ethniques, religieux, régionaux ou professionnels qui composent une société moderne complexe. Dans chacun de ces groupes on peut mettre en évidence un ensemble organisé de significations, et donc une culture.

« Une culture se constitue chaque fois qu'un groupe de personnes mène une existence en partie commune, avec un minimum d'isolement par rapport aux autres, une même position dans la société et peut-être un ou deux ennemis en commun. Il en va ainsi pour ceux qui, s'adonnant à l'héroïne, partagent un plaisir interdit, une tragédie et une lutte contre le monde conventionnel ; ou bien pour les frères et sœurs qui, affrontant la toute-puissance et l'arbitraire de leurs parents, inventent un langage et un ensemble d'habitudes qui leur sont propres et qui persistent même lorsqu'ils sont devenus aussi grands et puissants que leurs parents ; ou encore pour les groupes d'étudiants en médecine qui doivent affronter les mêmes cadavres, les mêmes " colles ", les mêmes malades difficiles, les mêmes professeurs et doyens » (2).

On a souvent suggéré qu'une culture apparaît chaque fois qu'un groupe de personnes se trouve confronté à un même problème, et dans la mesure où les membres de ce groupe sont capables d'entrer en interaction et de communiquer les uns avec les autres (3). Ceux qui participent à des activités considérées comme déviantes rencontrent ainsi un problème typique : leur conception de ce qu'ils font n'est pas partagée par les autres membres de la société. Les homosexuels pensent que leur vie sexuelle est normale, mais les autres ne le pensent pas. Les voleurs pensent que le vol leur convient, mais personne d'autre ne le pense. Quand des individus qui participent à des activités déviantes ont la possibilité d'entrer en interaction, ils sont portés à développer une culture constituée autour des problèmes qui découlent des différences entre leur définition de ce qu'ils font et la définition acceptée par les autres membres de la société.

Musiciens et « caves ».*

Le système de croyances relatives à ce que sont respectivement les musiciens et leurs auditoires est symbolisé par l'usage du mot « cave » qu'utilisent les musiciens pour désigner ceux qui ne le sont pas. Ce terme s'emploie comme substantif et comme adjectif, et s'applique aussi bien à un type de personne qu'à une qualité de la conduite. Il désigne les personnes qui sont le contraire de tout ce que sont, ou devraient être, les musiciens ; il vise aussi les manières de penser, de sentir et de se conduire qui sont à l'opposé de celles qu'apprécient les musiciens.

Le musicien se considère comme un artiste possédant un don mystérieux qui le met à part des autres personnes et qui devrait le mettre à l'abri de leur contrôle. Ce don ne peut être acquis par l'éducation, et celui qui ne le possède pas ne pourra donc jamais devenir membre du groupe. Un joueur de trombone remarquait : « Tu ne peux pas apprendre à un type le rythme. Ou il l'a, ou il ne l'a pas, tu ne peux pas le lui apprendre. »

Le musicien estime qu'en aucun cas un non-musicien ne doit lui dire quoi jouer, ni comment jouer. En fait, l'élément central du code du comportement entre collègues est l'interdiction de critiquer un autre musicien, ou même de tenter de l'influencer pendant qu'il joue. Si les musiciens ne tolèrent pas les interventions des collègues sur l'accomplissement du travail, il est impensable qu'ils les admettent lorsqu'elles viennent de quelqu'un d'extérieur à la profession.

Plus généralement, les musiciens ont le sentiment d'être différents des autres personnes, supérieurs à elles, et qu'ils ne doivent donc être soumis, dans aucun domaine de leur existence, et en particulier dans leurs activités artistiques, au contrôle de personnes extérieures au métier musical. Leur sentiment d'appartenance à une catégorie particulière de personnes, qui mènent un genre de vie différent, est fermement établi, comme l'indiquent les remarques suivantes :

« Je vais te dire, les musiciens ne sont pas comme tout le monde. Ils parlent autrement, ils se conduisent autrement, ils ne ressemblent à personne. Ils ne sont vraiment pas comme les autres, c'est tout... C'est difficile de sortir du milieu de la musique parce que tu te sens si différent des autres. Les musiciens mènent une vie exotique, un peu comme dans une jungle. Quand ils débudent, ce sont simplement des types ordinaires, issus de petites villes, mais une fois qu'ils sont entrés dans ce milieu, ils changent. C'est comme une jungle, sauf que leur jungle, c'est une bagnole surpeuplée. Si tu vis dans ce milieu assez longtemps, tu deviens complètement différent. Être musicien, c'est formidable. Je ne le regretterai jamais. Je comprends des choses que les caves ne comprendront jamais. »

* Le terme « square », qui appartient à l'argot du monde du jazz, a été traduit dans ce chapitre et le suivant par le terme « cave » (N.d.T.).

ANNEXE I : Mc ADAMS, Stephen : « Les nombreux visages de la cognition humaine dans la recherche et la pratique musicales » in : Mc ADAMS, Stephen, et DELIEGE, Irène : *La Musique et les Sciences cognitives*, Liège, Éd. Pierre Mardaga, 1989, pp. 12 sq.

LES APPROCHES ET LES OBJECTIFS

A la base de toute étude musicale repose le produit de celui qui crée la musique, qu'elle soit notée, improvisée ou de tradition orale. Notre culture étant dominée par ce que Trevor Wishart (1985) nomme la « classe des scribes », il n'est pas étonnant de constater que la participation de créateurs de musique à ce congrès se limita aux seuls compositeurs, bien que tous ceux présents utilisaient la technologie électroacoustique dans leurs œuvres, ne limitant donc pas leur activité à la notation sur papier. Lorsqu'ils écrivent, les compositeurs reflètent le plus souvent leurs propres préoccupations créatrices et la manière dont ils organisent leur pensée et leur travail. Certains examinent explicitement l'influence des résultats des sciences cognitives sur leur façon de composer, et, en retour, ce que leurs approches de la composition peuvent offrir à l'étude cognitive elle-même. Mais leur objectif est de faire de la musique, non des mots. Qu'ils aient consciemment accepté de réfléchir et d'écrire sur leur travail aurait donc dû apparaître comme une faveur aux scientifiques qui s'intéressent à l'activité musicale, attendu que les études scientifiques sur les processus et champs d'intérêt de la composition sont extrêmement rares.

La musicologie, la théorie et l'analyse musicales tentent, en tant que groupe de disciplines, de décrire les formes que prend la musique. Elles en expliquent les constituants et leur évolution et évaluent enfin, de manière critique, les résultats. Leurs domaines d'intérêt sont sans doute plus étendus aujourd'hui qu'ils ne l'étaient par le passé. Beaucoup, comme Jean-Jacques Nattiez (1987, p. 15), considèrent que l'œuvre musicale constitue plus qu'un texte noté ou qu'un ensemble de structures (qu'ils préfèrent appeler « configurations »). Elle comprend également les processus qui donnent naissance à la musique (actes de composition) et qui la manifestent dans le monde (actes d'exécution et de perception). Les tentatives analytiques s'élaborent souvent à partir de pratiques de formalisation, issues d'autres domaines comme la linguistique, la sémiotique, les mathématiques, la recherche historique et épistémologique, la biologie, la sociologie, la psychologie cognitive, etc. Mais leur intérêt fondamental concerne le plus souvent l'examen et l'explication du musical en termes des éléments constituants de la musique. L'intérêt particulier du travail des théoriciens, pour des chercheurs plus orientés vers la psychologie, est de proposer quelques formulations raisonnables quant à la structure de la musique comme point de départ de la théorie et de l'expérimentation, laquelle a pour objectif de comprendre la manière dont les humains conçoivent, exécutent et font réellement l'expérience de la musique.

Les expérimentateurs en psychologie cherchent à établir les tendances, contraintes et possibilités des mécanismes mentaux sous-jacents à l'activité et à la pratique musicales. Ils tentent de trouver une manière de décrire la structure et les processus musicaux dans un sens qui puisse, autant que possible, refléter les structures et processus mentaux de création, de production et de compréhension de la musique. La méthode expérimentale oblige en cela le scientifique à mesurer un certain type de comportement pour déduire les états et processus mentaux qui lui sont sous-jacents et de les relier ensuite à la structure acoustique du stimulus d'origine. Les objectifs peuvent consister à utiliser la musique elle-même comme moyen de comprendre davantage le fonctionnement de l'esprit humain en général, ou bien d'utiliser la science de l'esprit pour expliquer des aspects observables de l'expérience musicale. L'intérêt de la théorie et des données psychologiques pour d'autres domaines est d'offrir un test empirique pour des hypothèses en matière de composition ou de théorie musicale : une théorie qui repose sur des résultats empiriques peut assurer la base du métier du compositeur, du théoricien ou du professeur de musique en développant leur *compréhension consciente* des intuitions des musiciens. Ce travail fournit également des modèles et des contraintes pour la recherche en neuropsychologie et pour la simulation sur ordinateur. Celle-ci tente de mettre en lumière les structures et fonctions du cerveau sous-jacentes à l'activité humaine. Le neuropsychologue de la musique cherche, au travers de connaissances en neuroanatomie, neurophysiologie et neurologie clinique, à déterminer les parties du cerveau qui prennent part aux différents aspects de l'activité musicale et à comprendre la contribution des mécanismes neuraux, généraux et spécifiques, à la perception, la pensée et la production musicales. La neuropsychologie musicale utilise les méthodes de la psychologie expérimentale et effectue des tests tant sur des sujets sains que sur des

patients présentant divers types d'atteintes cérébrales, afin de montrer leur impact dans divers aspects de la fonction musicale mentale.

Le dernier domaine présenté dans cet ouvrage concerne la modélisation de la compréhension de nature physique, musicothéorique, psychologique ou neurologique en formules mathématiques ou programmes informatiques au moyen de techniques élaborées en intelligence artificielle ou d'autres domaines de l'informatique. Certaines approches tentent d'aboutir à un comportement identique à celui de l'humain exposé à la musique. C'est une manière de tester notre compréhension de l'opération des mécanismes mentaux et physiologiques prenant part à l'activité musicale. Certains essaient d'aller au-delà en assurant que la manière dont fonctionne le programme est aussi une simulation de la manière dont procède le système humain de traitement de l'information, y compris aux stades intermédiaires. Leur intérêt pour d'autres domaines réside dans la nature concrète de cette recherche : on pourrait prétendre que la capacité de formaliser sa propre connaissance revient à comprendre en profondeur les phénomènes en question, bien qu'il y ait sûrement là matière à discussion.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

1. Présentation d'ensemble des sciences humaines, dictionnaires

BONTE, Pierre et IZARD, Michel : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 1991.

JACOB, André, éd. *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, P.U.F., 1991 – Vol. 1 : *l'Univers philosophique*.

DORTIER, Jean-François : *Les Sciences Humaines, panorama des connaissances*, éd. Sciences Humaines, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude et ERIBON, Didier : *De près et de loin* (entretiens), éd. Odile Jacob, 1990.

FOUCAULT Michel : *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.

À consulter également

« La science et la notion de race », Dossier, *La Recherche* n° 302, octobre 1997, Revue Mensuelle *Sciences Humaines*.

2. Anthropologie/ Ethnologie

DELIÈGE, Robert : *Anthropologie de la Parenté*, Armand Colin, 1996.

LAPLANTINE, François : *l'Anthropologie*, Payot, 1995.

LOMBARD, Jacques : *Introduction à l'Ethnologie*, Armand Colin, 1994.

CLASTRES, Pierre : *Archéologie de la Violence ; La société contre l'état*, Paris, éd. de Minuit, 1974.

LEIRIS, Michel : « L'Afrique fantôme », in *Miroirs de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996 [1934].

LÉVI-STRAUSS, Claude : *Tristes tropiques*, Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude : *Race et histoire*, 1952, réédité dans *Anthropologie structurale deux*, Presse Pocket.

**N.B. : Lire au moins une monographie dans la collection « Terre humaine » (Plon).
Exemples :**

CLASTRES, Pierre : *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon.

MEAD, Margaret : *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.

KROEBER, Theodora : *Ishi*, Paris, Plon.

Etc.

3. Ethnomusicologie

BLACKING, John : *Le Sens musical*, Paris, éd. de Minuit, 1980 [*How Musical is Man?*, Seattle, University of Washington Press, 1973].

BRAILOIU, Constantin : *Problèmes d'ethnomusicologie*, Genève, Minkoff Reprints, 1973.

- CARPENTIER, Alejo : *Partage des Eaux*, Paris, Gallimard (roman édité en Folio).
- DURING, Jean : *Musique et extase, l'audition spirituelle dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988.
- DURING, Jean : *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'orient musical*, Paris, Verdier, 1994.
- LORTAT-JACOB, Bernard : *Indiens chanteurs de la Sierra Madre*, Hermann, 1993.
- LORTAT-JACOB, Bernard : *Chants de la passion. Au cœur d'une confrérie de Sardaigne*, Paris, éd. du Cerf, 1999.
- ROUGET Gilbert : *La Musique et la Transe*, Paris, Gallimard, 1980 (rééd. coll. « Tel », 1990).
- SCHAEFFNER, André : *Origine des Instruments de Musique*, Paris, 1968 (rééd.1980).
- ZEMP, Hugo : *Écoute le bambou qui pleure*, Paris, Gallimard, 1995.
- Revue Musique en Jeu*, n° 28, Sept. 1977, Paris, éd. du Seuil (numéro spécial « ethnomusicologie »).
- Cahiers de Musiques Traditionnelles*, Ateliers d'ethnomusicologie, Genève (Annuel).
- 1. 1988 : *De bouche à oreille* • 2. 1989 : *Instrumental* • 3. 1990 : *Musique et pouvoirs*
 - 4. 1991 : *Voix* • 5. 1992 : *Musiques rituelles* • 6. 1993 : *Polyphonies* • 7. 1994 : *Esthétiques*
 - 8. 1995 : *Terrains* • 9. 1996 : *Nouveaux enjeux* • 10. 1997 : *Rythmes* • 11. 1998 : *Paroles de musiciens* • 12. 1999 : *Noter la musique*.

4. Sociologie

- ADORNO, Theodor W. : *Introduction à la Sociologie de la Musique*, Paris, Contrechamps, 1994.
- BECKER, Howard : *Outsiders*, Métailié, 1985.
- BOURDIEU, Pierre : *La Distinction, Critique sociale du Jugement*, éd. de Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre : *Homo Academicus*, éd. de Minuit, 1984.
- BOURDIEU, Pierre : *Questions de Sociologie*, Paris, éd. de Minuit, 1984.
- FERRÉOL, Gilles et NORECK, Jean-Pierre : *Introduction à la Sociologie*, Colin, 1993.
- GOFFMANN, Erving : *Les Rites d'Interaction*, éd. de Minuit 1974.

5. Sciences cognitives

- ANDLER, Daniel, éd. : *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard (Folio/Essais), 1992.
- GIANASCIA, Jean-Gabriel : *Les Sciences cognitives*, Paris, Flammarion (Dominos), 1996.
- Mc ADAMS, Stephen et DELIÈGE, Irène, éd. : *La Musique et les Sciences cognitives*, Liège-Bruxelles, P. Mardaga, 1989.

6. Linguistique et Sémiologie

- ECO, Umberto : *Le Signe, histoire et analyse d'un concept*, éd. Labor, Bruxelles, 1988, rééd. Paris, Livre de poche, coll. biblio, essais, 1998 [*Il segno*, Milan, 1973].
- HAGÈGE, Claude : *L'homme de parole, contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Fayard, 1985.
- NATTIEZ, Jean-Jacques : *Musicologie générale et sémiologie*, Paris, C. Bourgois, 1987.
- « Dossier : Les langues du monde », in *Pour la Science*, Hors-série, Oct. 1997.