

EDMUND R. LEACH

L'unité de l'homme

et autres essais

TRADUITS DE L'ANGLAIS PAR

GUY DURAND

TINA JOLAS

MAURICE LUCIANI

ANDRÉE LYOTARD-MAY

CATHERINE MALAMOUD

nrf

GALLIMARD

Tg 2620



81/2381

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous les pays.

- Préface (1979), « Genesis as Myth » (1962), « Frazer and Malinowski » (1965),
* The Nature of War » (1965), « The Unity of Man » (1979).
© by Edmund Leach.
* The Influence of Cultural Context on Non-Verbal Communication in Man. »
© 1972 by The Cambridge University Press.
* Magical Hair » (1958), « Virgin Birth » (1967), « Melchisedech and the
Emperor » (1972).
© by The Royal Anthropological Institute.
* The Legitimacy of Solomon », reproduit avec la permission des Archives
Européennes de Sociologie, VII (1966), 55-101.
© Archives Européennes de Sociologie.
* Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal
Abuse », reprinted from *New Directions in the Study of Language*, by Eric
H. LENNEBERG, by permission of the M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts.
© 1964 by The Massachusetts Institute of Technology. All rights reserved.

© Éditions Gallimard, 1980, pour la traduction française.

Préface

L'article qui clôt le présent recueil s'intitule « L'unité de l'homme ». « Le manque d'unité de l'anthropologie », voilà qui pourrait fort bien servir de titre à cette préface. L'anthropologie sociale dont on trouvera ici des exemples m'est personnelle. Pour moi, la meilleure manière d'en décrire les particularités est de préciser ma position exacte par rapport à mes contemporains et à mes amis en anthropologie.

C'est plus en fonction de leur air de famille qu'à cause de traits distinctifs qui leur seraient communs à tous que l'on groupe les divers styles de la pratique anthropologique actuelle. En ce qui touche mon propre style, qui doit beaucoup à Malinowski, le domaine où l'anthropologue exerce de façon caractéristique son imagination artistique est l'espace de vie d'une très petite communauté dont les membres vivent ensemble dans des conditions où la plupart de leurs activités dépendent d'une étroite interaction, d'un véritable face à face. Cet espace n'englobe pas la totalité de la vie sociale, et encore moins la totalité de l'histoire humaine. Mais tous les êtres humains passent une grande partie de leur vie dans des cadres de ce genre, si bien qu'il n'est pas déraisonnable de supposer que l'anthropologue peut parvenir à des généralisations d'une validité universelle grâce à la seule observation, méticuleusement détaillée, de la façon dont les membres de cette unique communauté qu'il a choisie agissent les uns sur les autres au cours de leur vie quotidienne.

Traduction de Maurice LUCIANI.

Il faut présumer que les acteurs individuels ainsi observés ont des sentiments et des motivations très analogues, généralement parlant, à ceux de l'anthropologue qui les observe; mais cela ne m'apprend pas grand-chose. C'est avec beaucoup de prudence que je considère les aperçus de la psychanalyse et des autres formes de psychologie introspective. Je ne prétends pas comprendre pourquoi, comme individu, j'agis comme je le fais; partant, je ne saurais prétendre que je comprends les motivations d'autrui. Mon anthropologie n'est pas une variété de la psychologie individuelle; ses données ne sont pas subjectives. Le matériau brut que je cherche à analyser est fait d'interactions directement observables entre les hommes, et entre les hommes et les choses. Ces interactions se produisent dans le monde extérieur et non pas dans l'esprit; mais il s'agit, dans une très grande mesure, d'un monde fait par l'homme — non pas de la nature à l'état sauvage, mais de la nature domestiquée. Le cadre où se situe l'interaction culturelle, qui fait à mes yeux la matière de l'anthropologie, est le monde de la culture plutôt que celui de la nature. Par définition, la nature que l'homme n'a pas maîtrisée est toujours hors de portée.

Une façon de résumer cette vision essentiellement malinowskienne est de dire que, comme anthropologue, je cherche à découvrir, par l'observation plutôt que par une intuition a priori, comment, au juste, les diverses facettes ou les divers sous-systèmes de la culture s'engrènent les uns avec les autres pour former un système total qui a un sens pour les participants. Il faut distinguer cette position d'une ancienne formulation de Lévi-Strauss qui, à première vue, en paraît fort proche :

Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres... (Lévi-Strauss, 1959, XIX.)

Ce texte pose des problèmes de traduction, mais, si l'on traduit le français « visent à exprimer » par l'anglais seek to express, il apparaît qu'ici Lévi-Strauss réifie les « systèmes symboliques » de

telle façon qu'ils fonctionnent comme un esprit dépourvu de corps; et c'est là, de mon point de vue empiriste, une absurdité. Il ne s'agit pas d'une simple chicane. Tout lecteur des présents articles s'apercevra immédiatement de ma dette envers Lévi-Strauss; mais je ne le suis pas quand il écrit comme si les phénomènes culturels étaient l'expression d'une abstraction, l'« esprit humain », qui s'arrange, d'une manière ou d'une autre, pour fonctionner à dessein et en toute indépendance par rapport au fonctionnement biochimique des cerveaux humains.

C'est de manière très semblable qu'il convient de distinguer mon point de vue malinowskien d'une position qui est fort à la mode aux États-Unis, et dont le type est l'affirmation de Schneider selon laquelle l'anthropologue étudie la culture comme « système de symboles et de significations » (Schneider, 1976). Car Schneider, comme Lévi-Strauss, réifie la culture pour en faire une entité spirituelle qui agit indépendamment de la volonté humaine :

Le monde dans son ensemble n'est pas, en vérité ne peut être, indépendant de la façon dont les cultures de l'homme expriment (formulent) la vision qu'a celui-ci de ce qu'il voit (op. cit., p. 204).

— Encore que, dans ce cas, l'esprit (mind) de la culture soit censé opérer par l'intermédiaire de l'esprit des individus, si bien que la philosophie sous-jacente devient largement idéaliste :

Le monde dans son ensemble, la nature, les faits de la vie [...] font toujours partie de la perception que l'homme en a, telle qu'elle s'exprime à travers sa culture [...]. La réalité elle-même est faite de croyances, de compréhensions et de conceptions incorporées à des significations culturelles [...] (ibid.).

Selon ma façon de voir les choses, les structures faites modèles (patterned) du symbolisme culturel sont des phénomènes plus passifs qu'actifs. On peut en voir une analogie dans le motif (pattern) que forment les positions statiques des diverses pièces sur un échiquier à n'importe quel moment donné de la partie. Ces positions représentent les conséquences dérivant logiquement d'une histoire passée qui s'est jouée sous la contrainte d'un ensemble particulier de règles culturelles. Le jeu, dans son état présent, exclut la possibilité de la plupart des prochains coups concevables,

mais un grand nombre de possibilités restent cependant ouvertes. Il est probable que certaines d'entre elles se révéleront plus payantes que d'autres, mais il n'existe pas de sens où l'on puisse dire que l'avenir est « déterminé », soit par ce qui est advenu dans le passé, soit par les motifs qui sont actuellement observables. D'un autre côté, si nous parvenons à comprendre comment il est possible que l'état présent de la partie paraisse faire sens pour les acteurs, nous aurons quelque peu pénétré les règles du jeu. Et c'est à mon avis en cela que consiste toute l'anthropologie que je pratique.

Si j'ai parlé ici de « patterned structures du symbolisme culturel », c'est parce que les citations que j'ai produites de Lévi-Strauss et de Schneider comportent une formulation analogue; mais, en fait, je suis d'accord avec Ortner (1975) pour penser que cette terminologie peut être fort trompeuse, car elle laisse croire que l'on a expliqué les comportements culturels quand on les a réduits à tel ou tel trait sous-jacent à la psychologie individuelle, qu'ils symbolisent et qui leur donne sens. Je préfère, comme Ortner, les termes plus neutres de « modèle » (model), « carte » (map), « programme », « patron » (template). J'adhère non seulement à son résumé de la thèse de Geertz, pour qui la culture fournit « un système de termes, de formes, de catégories, d'images, etc., qui fonctionnent de manière à fournir aux gens une interprétation de leur propre situation » (op. cit., 133) (cf. Geertz, 1966), mais encore à son idée qu'en matière d'analyse symbolique, tout réductionnisme, quel qu'il soit, est vain :

Chaque aspect d'une forme symbolique complexe fait à la fois partie de sa structure et de sa substance; le rituel s'adresse à lui en même temps qu'il l'utilise pour s'attaquer à d'autres problèmes. Si nous comprenons pleinement le rituel, nous ne pouvons, en définitive, affirmer nettement la primauté de la dimension sociale, culturelle ou psychologique de sa signification (Ortner, 1975, 167).

C'est, pour l'essentiel, ce que j'ai cherché à dire dans le plus ancien des articles repris ici (« Cheveux, poils, magie », 1958), et qui constituait, entre autres choses, une critique de cette opinion que Spiro, aujourd'hui encore (1979) défend vigoureusement, et selon laquelle les phénomènes culturels sont expliqués dès que nous avons démontré leur compatibilité avec les postulats de la psychanalyse. Je n'entends pas nier que les individus élaborent des

interprétations privées du « symbolisme » culturel dont ils se trouvent enveloppés. Mais à individus différents, interprétations différentes. L'interprétation privée, consciente ou inconsciente, ne nous fournit pas le « sens » public, et vice versa.

Revenons à ma préférence pour les « modèles » et les « cartes » plutôt que pour les « symboles ». Quand j'étais écolier, je pensais devenir mathématicien; à l'université, je pris un grade de première classe en ingénierie; et je suis resté jusqu'à aujourd'hui un mécanicien (practical mechanic) fort compétent. Si je démonte une machine ou un gadget électronique, je le vois sous la forme schématique d'un diagramme. Mais si je regarde un dessin industriel ou le diagramme d'un circuit électrique, celui-ci ne commence à faire sens que quand je le transforme, tout au moins par l'imagination, en dispositif matériel. Cette vue matérialiste, mécaniste, du monde se retrouve dans toute mon anthropologie, mais comme très peu de mes collègues partagent mon intérêt pour la mécanique, ma position sur l'utilisation et la manipulation des modèles anthropologiques est souvent mal comprise.

Mais j'ai assez parlé de moi. Le manque d'unité de l'anthropologie peut se décrire de nombreuses façons différentes. On peut, par exemple, faire une distinction taxinomique sommaire entre « empiristes » et « rationalistes », et je me suis jusqu'à présent aligné sur les premiers; mais même cette auto-identification mérite d'être nuancée.

Dans l'anthropologie sociale et culturelle contemporaine, les empiristes ont en général ceci en commun qu'ils tendent à écrire comme si les phénomènes de la culture possédaient dans le monde extérieur une existence objective, qui serait externe, en quelque sorte, aux pensées et aux intentions privées des individus humains, et indépendante d'elles. L'infrastructure économique fait la base de tout système culturel; les traits distinctifs des phénomènes culturels particuliers sont traités comme des réponses adaptatives spécialisées à des modes de production particuliers dans des cadres écologiques particuliers.

A l'opposé, les rationalistes ont élaboré, de diverses manières, le concept durkheimien de « représentations collectives ». Les manifestations de la culture sont les projections dans le monde extérieur des opérations des esprits humains ou, comme certains le voudraient, de l'esprit humain. J'ai déjà cité le nom de deux rationalistes très éminents, Lévi-Strauss et Schneider, et la dette

évidente que j'ai envers Lévi-Strauss — dette dont les articles que rassemble le présent volume portent la marque particulière — fait que mes collègues britanniques me situeraient volontiers dans ce camp ; mais ma seule contribution originale vraiment détaillée à l'ethnographie (Leach, 1961) est, en fait, d'un empirisme sans ambiguïté, tandis que nombre d'autres aspects de mon œuvre reflètent l'influence durable de mes maîtres d'autrefois, Bronislaw Malinowski et Raymond Firth.

Selon Malinowski, il fallait comprendre la culture comme une interface fonctionnelle et adaptative entre les ressources fournies par l'environnement et les besoins biologiques de l'organisme humain. En ce sens, la culture, système sui generis, exerce sa contrainte sur les individus qui se trouvent pris en elle. Pour Firth, le propos principal de l'entreprise anthropologique est de montrer que l'individu est capable d'affronter ces contraintes extérieures. La théorie générale, dans toutes ses variétés, provoque le scepticisme de Firth. Nous ne pouvons espérer découvrir les principes en jeu qu'en observant des cas particuliers avec un soin minutieux. Cette position l'a conduit à consacrer presque toute une vie d'efforts intellectuels intenses à la description méticuleusement détaillée de la culture des Tikopia, peuple qui, lorsque Firth le rencontra pour la première fois, en 1929, comptait moins de mille trois cents individus concentrés sur un territoire d'environ sept cent cinquante hectares. J'éprouve un respect considérable pour un empirisme de cet ordre.

Mais il existe un fonctionnalisme empiriste d'un tout autre style, et dont je préfère me dissocier tout à fait. Les savants qui en relèvent sont, qu'ils le reconnaissent ou non, les héritiers de Radcliffe-Brown, car ils ont l'ambition de faire de l'anthropologie une science naturelle de la société, qui découvrira des généralisations — des lois, en quelque sorte — applicables à tous les types de société à toutes les étapes de l'histoire (cf. Radcliffe-Brown, 1957).

Parmi les plus éminents des empiristes de ce type, on trouve Marvin Harris, qui voudrait nous faire croire que des institutions aussi diverses que la guerre primitive, le cannibalisme et les tabous contre l'abattage des vaches ont toutes une seule explication scientifique simpliste — ce seraient des réponses à la menace de carence alimentaire (Harris, 1978) —, et mon collègue Jack Goody, qui prétendait récemment avoir fourni la validation

statistique de sa thèse, selon laquelle un modèle complexe d'institutions (y compris les usages en matière de termes de parenté, les modèles de mariage, les règles de transmission de la propriété et la division du travail entre les sexes) dépend dans le monde entier d'un unique facteur technologique : l'introduction de la charrue dans l'agriculture.

Les généralisations anthropologiques de ce style appartiennent à une tradition qui remonte au moins aussi haut que l'évolutionnisme de McLennan, Tylor et Morgan, lequel fleurissait dans la dernière partie du XIX^e siècle et reçut l'adhésion enthousiaste de Marx et d'Engels (Engels, 1884). Son réveil actuel est lié au développement du néo-marxisme en anthropologie sociale, bien que les variétés influentes qui, dans ce mouvement, dérivent d'Althusser soient tout sauf « empiristes » (cf. Clammer, 1978).

Mais ce ne sont pas seulement les marxistes et quasi-marxistes d'esprit empiriste qui aiment à croire que les découvertes de l'anthropologie détiennent, ou devraient détenir, le même type de certitude objective que celui qui caractérise les découvertes des sciences naturelles. Les éthologues — ou socio-biologistes, comme ils préféreraient maintenant qu'on les appelle — essaient en fait d'expliquer tout le comportement animal à partir de réponses écologiques adaptatives dépendant de dispositions génétiquement déterminées. S'appliquant à l'homme, cela veut dire que même les coutumes humaines les plus excentriques et les plus bizarres doivent être tenues pour des démonstrations de la « règle selon laquelle les pratiques culturelles sont généralement adaptatives dans un sens darwinien » (Wilson, 1978).

Ici encore, tout ce que je peux dire c'est que, même si les articles de ce recueil se proposent à l'évidence d'offrir des explications des phénomènes particuliers dont ils traitent, ces explications ne sont certainement pas avancées comme appartenant à ce genre « scientifique ».

J'ai déjà dit un mot du style rationaliste dans la pensée anthropologique contemporaine, et je n'ai pas l'intention de nier qu'il existe un filon rationaliste dans mon propre style d'argumentation. Je m'aperçois que je reviens constamment au commentaire de Vico :

Mais dans la nuit d'épaisse obscurité qui enveloppe la plus haute antiquité, si éloignée de nous, brille la lumière éternelle

et jamais défaillante d'une vérité au-delà de toute question, à savoir que le monde de la société civile a certainement été fait par l'homme et que ses principes sont par conséquent à trouver dans les modifications de notre propre esprit humain (Vico, 1961 [1744] : 52, § 331).

Voilà qui peut sembler me rapprocher de Lévi-Strauss. Mais je suis totalement en désaccord avec Schneider quand il dit :

Ce sont les cultures des indigènes que nous étudions, non notre propre théorie. Ce sont les conceptions multiples des indigènes, les opinions variées des indigènes, les définitions des indigènes, les nombreuses significations des indigènes qui sont en question. C'est le problème. Comment les indigènes conçoivent-ils le monde? [...] (1976 : 220).

Le problème est au contraire de reconnaître, selon nos propres termes théoriques, le monde conçu par les indigènes (c'est-à-dire « par d'autres gens »). Ce monde est le fait de l'homme, mais il est réel et objectif; il n'existe pas seulement comme système de symboles et de significations « dans l'esprit des indigènes ». En outre, il s'agit de comprendre, non seulement comment les autres conçoivent leur monde, mais aussi comment ils le modifient. Et c'est là un point de vue empiriste. Certes, les modèles qu'il est possible de discerner dans le monde culturel dû à l'homme peuvent être utilisés pour transmettre de l'information, si bien que l'on peut dire que la culture « dit des choses » tout autant qu'elle « fait des choses » — mais que je me sois périodiquement préoccupé de la première de ces deux caractéristiques de la culture (comme dans Leach, 1976, et dans la plupart des articles du présent recueil), ce n'est qu'un aspect des choses.

Quelle est donc au juste ma position?

Je ne vois pas l'anthropologie sociale/culturelle comme une science au sens des sciences naturelles : voilà qui me distingue de Harris, de Goody et des sociobiologistes. Pourtant, je reste pour l'essentiel un fonctionnaliste durkheimien et je suis d'accord avec les évolutionnistes pour estimer que c'est en s'attachant au contraste entre différentes situations culturelles, plutôt qu'en se concentrant sur un domaine culturel que l'on suppose complet, que l'on parvient aux aperçus anthropologiques les plus convaincants : et voilà qui me distingue de Firth. Ce n'en est pas moins à la

finesse du grain que je m'intéresse, plutôt qu'aux grossières diversités, et je partage donc avec Firth (et contre Harris, par exemple) la conviction que la description ethnographique n'acquiert de valeur scientifique que lorsqu'elle entre dans des détails presque obsessionnels.

Mais, encore une fois, à la différence de presque tous ceux que j'ai mentionnés, Lévi-Strauss excepté, je rejette l'idée que des éléments de détail ethnographiques sont porteurs de sens en tant que symboles directs (« A » signifie « B »). Cela me place dans un camp tout à fait autre que celui de Firth (1973). Je tiens que nous ne pouvons découvrir de sens dans les phénomènes culturels qu'en réfléchissant sur les contrastes et sur les relations entre contrastes, si bien que je reviens par une voie détournée au principe qui traverse les Mythologiques de Lévi-Strauss, à savoir que la signification structurale survit à la transformation parce qu'elle est prise dans les « relations entre relations ».

Mon adhésion aux principes de Lévi-Strauss n'en est pas moins extrêmement nuancée. A la fin de Mythologiques IV (596-611), Lévi-Strauss réaffirme sans ambiguïté son idée que le « mythe » (c'est-à-dire les constructions de la pensée) est premier et le « rituel » second. J'adhère pour ma part avec une entière fermeté à l'opinion contraire, qui trouve son origine chez Robertson-Smith (1889), que Durkheim (1912) et Radcliffe-Brown (1922) ont reprise, et qui veut que pareille priorité soit insoutenable. Mythe et rituel sont tous deux le fait de l'homme et ils partagent des structures communes, mais il n'existe pas entre eux de relation causale simple. Ma position sur ce point a quelque chose de commun avec celle de Goody (1977), qui a montré comment certains modes de comportement passés dans l'usage (écrire par opposition à parler, par exemple, ou la compilation de listes et de dates, etc.) exercent des contraintes sur notre façon de penser. Je partage aussi le scepticisme de Goody touchant la fixité des distinctions binaires. J'ai maintes fois soutenu (comme dans certains des articles de ce recueil) que les opérateurs binaires de la pensée verbale se dissolvent continuellement à leurs points d'intersection, et que des modèles analogues d'expérience qui mettent l'accent sur des distinctions de type « plus/moins » occupent dans nos processus de pensée une place au moins aussi éminente que les modèles binaires dont les distinctions se font sur la base « ou bien/ou bien ».

En d'autres termes, j'insiste sur le caractère artificiel de toutes les frontières dont nous reconnaissons l'existence entre les choses dans le monde extérieur — et non pas seulement de quelques-unes d'entre elles —, en ce sens que si nous observions ou pensions le monde de manière différente, les frontières en question disparaîtraient. L'expérience est continue, et non discontinue.

Selon le même raisonnement, j'estime que la culture existe au singulier, pas au pluriel : j'étudie la culture humaine et non pas les cultures humaines. La diversité culturelle qui m'intéresse n'est pas une taxinomie qui dériverait de l'observation de vingtaines d'entités séparées ; elle ressemble plutôt à un kaléidoscope de modèles « transformationnels » toujours changeants, dont aucun ne peut jamais être considéré en lui-même.

Cette insistance sur le fait que la diversité de la culture n'implique pas la pluralité des cultures est un trait constant de mes écrits anthropologiques de ces vingt-cinq dernières années. A certains égards, du moins, cela creuse un large fossé entre ma propre position et celle de la majorité de mes confrères anthropologues des diverses écoles.

Si j'ai fait ce tour des grandes questions sur lesquelles ma position anthropologique d'ensemble s'écarte de plusieurs orthodoxies elles-mêmes opposées entre elles, c'est parce que les articles qui forment ce livre, et dont le choix a été suggéré par mon ami Dan Sperber, donnent une idée assez unilatérale de ce qu'est l'anthropologie sociale d'Edmund Leach et, à ce titre, s'exposent à être mal compris. Je vais maintenant prendre ces articles dans l'ordre où ils sont ici imprimés, en m'efforçant de montrer, en gros, comment ils se rattachent à la première partie de cette préface et comment ils se raccordent entre eux.

« L'influence du contexte culturel sur la communication non verbale » était expressément destiné à distinguer ma position de celle des éthologistes d'orientation scientifique. Le lecteur peut également remarquer que cet article insiste sur ce que la vérité anthropologique n'est pas la vérité statistique, qu'il faut distinguer les symboles privés des symboles publics, et que, dans un ensemble de transformations (transformations), toutes les transformations (transforms) particulières sont égales entre elles. Il n'est pas vrai que l'anthropologue puisse affirmer que la transfor-

mation (transform) *x* est première et la transformation *y* seconde. Chaque transform potentiel est implicite dans tous les autres. Il convient aussi de noter que je ne dis pas que la culture communique « comme un langage », mais seulement qu'il existe des analogies partielles entre communication linguistique et communication culturelle, et que ces analogies sont très éclairantes.

« Les Vierges-mères » est la défense explicite de cette opinion fonctionnaliste que « c'est à voir comment les faits s'ajustent ensemble que les idées viennent », par opposition à celle qui veut que « l'explication consiste à postuler des causes et des origines dernières pour les faits soumis à l'observation ». C'est en même temps une critique de ce type de réductionnisme qui résout les énigmes anthropologiques en recourant à des explications psychanalytiques. « Frazer et Malinowski » aborde nombre de points semblables. Le comportement culturel n'a de sens que dans le contexte où on l'observe ; on ne saurait comparer trans-culturellement des aspects coutumiers isolés arrachés à leur contexte, que ce soit avec ou sans l'aide de statistiques. Mais un ensemble de comportements culturels, vu comme modèle d'organisation, peut être tenu pour une transformation (transform) particulière dans un ensemble de transformations possibles. Le modèle (model) qui résume le tout nous éclaire sur la façon dont chaque version particulière du modèle (pattern) est vue comme faisant sens dans son propre contexte.

« La Genèse comme mythe » et « La légitimité de Salomon » représentent deux expériences relativement anciennes d'application de l'analyse structurale aux matériaux bibliques. Ce type de littérature a, par la suite, connu un grand développement ; elle possède ses revues spécialisées et ses collections de monographies*. Touchant le présent livre, il faut noter qu'aucun des articles qu'il contient ne constitue, au sens strict, une application de la méthode de l'analyse des mythes qui est développée tout au long dans les Mythologiques. Pourtant — encore qu'une version antérieure de « La Genèse comme mythe » s'intitule « Lévi-Strauss in the Garden of Eden » —, mon intention n'est pas parodique. L'idée fondamentale que l'on découvre le contenu mythique en recherchant

* L'auteur fait ici allusion, par exemple, au périodique *Semeia* et à ses « Suppléments » (Philadelphie et Missoula), et à la revue de langue allemande *Linguistica Biblica*. (N.d.É.)

la structure commune à des ensembles d'histoires, dont chacune est une transformation de toutes les autres, me vient certainement d'une version de « *The Structural Study of Myth* » (1955) que Lévi-Strauss a donnée sous forme de conférence à la London School of Economics, probablement en 1953. La part de structuralisme que l'on trouve dans les autres articles est moins grossièrement imitative.

« *Melchisédech et l'Empereur* » montre d'abord que ce à quoi je m'intéresse, ce sont les manifestations concrètes de la culture qui existent dans le monde extérieur plutôt que dans l'esprit de chaque être humain. De mon point de vue, l'art et l'architecture offrent des terrains particulièrement stimulants à l'application de l'analyse anthropologique. Cet article est « structuraliste » à sa manière, mais c'est à mes *Political Systems of Highland Burma* (1954), travail beaucoup plus important, qu'il emprunte son thème sous-jacent d'une oscillation empirique autour d'un nœud rationaliste-idéaliste. Le structuralisme de ce livre dérive de *Vaihinger* (1924) et de *Pareto* (1916). L'influence de Lévi-Strauss n'est là qu'à titre d'irritant dialectique. Ce que Lévi-Strauss avait écrit sur les *Kachinas* dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) ressemblait si peu à ce que l'expérience directe m'en avait appris que cela me détermina à réfléchir plus soigneusement que je ne l'avais jamais fait auparavant sur les relations entre les structures de l'idéologie et leur manifestation empirique dans l'action politique.

De même, le structuralisme d'« *Injures et catégories d'animaux* » n'est lévi-straussien qu'au second degré. Le modèle n'en est pas la structure binaire — ou bien/ou bien — qui dominait tellement tous les premiers écrits structuralistes de Lévi-Strauss, mais la séquence en trois phases dont parle *Van Gennep* dans *Les Rites de passage* (1909), bien que j'admets, comme Lévi-Strauss l'a si souvent montré (1965, par exemple), que toute triade de ce genre peut se décomposer en deux oppositions binaires.

Cet article évoque un important problème théorique que l'on retrouvera en d'autres endroits de ce recueil; à savoir mon affirmation que c'est nous-mêmes qui imposons à notre expérience les discontinuités dont nous observons l'existence dans le monde extérieur, et cela, pour plus de commodité, afin de mettre de l'ordre dans un corpus de données sensibles qui serait, autrement, chaotique. Il ressort clairement de ce que Lévi-Strauss a écrit sur

ce sujet, en particulier vers la fin de *Mythologiques IV*, qu'il estime que les découpages de l'expérience possèdent un degré bien plus élevé d'objectivité que je ne le concéderais moi-même. Il semble, pour une fois, que je sois ici plus proche de *Schneider* que de Lévi-Strauss.

« *Injures et catégories d'animaux* », « *La nature de la guerre* » et « *Cheveux, poils, magie* » appartiennent à une même famille. Leur façon identique de traiter le tabou comme un phénomène qui marque l'espace social « anomal » situé dans les interstices de catégories établies et acceptables a pour origine une conférence donnée à Londres par *Mary Douglas* vers 1952. La façon dont elle a elle-même développé cette idée dans son livre *Purity and Danger* (1966) est quelque peu différente. Ces trois articles posent aussi des questions touchant la relation problématique entre le symbolisme public et les dispositions psychologiques particulières des individus — les deux premiers faisant pour l'essentiel la même chose à propos de l'utilisation des catégories d'espace et des catégories de personnes et d'animaux afin d'obtenir une carte (map) sociale où « nous » se distingue d'« eux ».

« *Cheveux, poils, magie* » possède une pertinence particulière relativement au thème général de cette préface, car j'y distingue ma position de celle de mon maître *Raymond Firth*. Il faut comparer cet article avec un texte bien plus récent, « *Hair as Private Asset and Public Symbol* », qui forme le chapitre VIII de *Firth* (1973).

Sa vaste érudition permet à *Firth* d'accumuler un nombre énorme de petits détails ethnographiques concernant l'emploi du cheveu et du poil comme symbole. A la manière frazérienne, il tire au hasard ses exemples de toutes les parties du monde et de toutes les périodes de l'histoire; mais alors que *Frazer* aurait utilisé ce genre de données empiriques pour illustrer une théorie générale a priori, le propos de *Firth* est d'un parfait scepticisme. Les données qu'il examine dans un si grand détail sont si variées qu'aucune généralisation sur le sujet ne saurait tenir. Mon propre article est plus sélectif.

Dans la forme, il s'agit de la critique du livre d'un psychanalyste (*Charles Berg*) qui a adopté une démarche frazérienne pour illustrer sa thèse, selon laquelle la chevelure est un symbole universel (inconscient) des organes génitaux. Comme *Firth*, je rejette l'idée qu'il existe entre cheveux et sexe une corrélation

analogue à une loi, une correspondance universelle et terme à terme. Mais, en présentant le matériel, il en exagère trop le caractère hétéroclite. Qui plus est, il concentre son attention sur le cheveu et le poil en tant que tels et sur les traitements particuliers qu'ils subissent (le cheveu est-il porté long ou court? Les hommes se rasent-ils ou gardent-ils leur barbe? Etc.), tandis que, dans mon article, c'est précisément sur le contraste entre de tels traitements dans une situation culturelle unique que je mets l'accent. Couper cheveux et poils ou les laisser pousser peut également servir de marqueur dans un rite de passage, mais à condition que le procédé opposé serve, lui aussi, de contre-marqueur en un autre point de la même séquence. Cet aspect structuraliste du débat n'est pas complètement dégagé dans ce premier texte, mais on trouvera dans l'article sur les « catégories d'animaux », qui explicite la théorie sous-jacente, le développement du même ensemble de thèmes — qui font aussi l'objet d'un traitement plus complet dans le premier article du présent recueil.

Et, pour finir, « L'unité de l'homme ». C'est l'article le plus récent de ce livre, et le seul qui soit inédit.

Bien que la manière en soit fort différente de la plupart des autres articles, sa thèse est en partie la même, car il porte, lui aussi, sur ce paradoxe qui veut que, pour fonder une solidarité avec ceux que je classe comme « nous » — qui sommes les seuls vrais êtres humains —, il me faut inventer simultanément une catégorie antithétique, « ils », que j'incline à réduire au statut de monstres inhumains. Mais cet article aborde aussi un autre paradoxe de notre temps, à savoir que l'hommage vertueux que la plupart d'entre nous rendent du bout des lèvres aux idéaux d'égalité et de fraternité entre les hommes ne contribue en rien à réduire la population de cannibales cynocéphales que nous imaginons tapis à chaque coin de rue. J'ai conscience de l'inconséquence apparente sur quoi se conclut l'article, mais je reste ainsi dans la ligne des deux derniers paragraphes de *Tristes Tropiques*, qui ont complètement mis en échec trois traducteurs parfaitement compétents*. A ma propre façon, je dis, moi aussi, qu'« il n'y a pas de place entre un nous et un rien », et que « l'inaccessible demeurera : montrant la voie inverse de celle de notre esclavage ».

* Allusion à la traduction anglaise de 1961, par un traducteur, et à celle de 1973, par deux traducteurs. (N.d.E.)

En rédigeant cette préface, j'ai tenté de montrer que, bien que les circonstances dans lesquelles ces articles ont été écrits soient d'une très grande variété, et bien qu'ils couvrent vingt années de ma vie, leur style anthropologique possède une certaine uniformité et un certain caractère distinctif. Ce n'est pas là un trait dont je me sente fier; il est déconcertant de découvrir que l'on n'a fait que répéter la même chose! Mais ces articles possèdent une autre caractéristique, que j'aimerais défendre. Aucun d'eux ne traite particulièrement de la culture des peuples « primitifs » comme distincte de celle des gens « avancés », « civilisés », pareils aux lecteurs potentiels de ce livre. En tant qu'anthropologue, je m'intéresse naturellement beaucoup à la culture des peuples « primitifs », antérieurs à l'écriture, car ces autres manières de vivre me montrent qu'il existe d'autres modèles de comportement possibles que ceux qui me sont les plus familiers et que j'aurais, sans cela, tendance à tenir pour acquis. Mais, pour moi, étudier ces autres façons de faire, c'est m'aider à prendre mes distances avec les pratiques culturelles que je peux observer autour de moi. A mes yeux, la distinction entre le « domestique » et le « sauvage », entre les sociétés « chaudes » et les sociétés « froides » de Lévi-Strauss, n'est guère qu'une façon de parler.

C'est de nous que parle l'anthropologie sociale.

EDMUND LEACH
Cambridge, 11 juillet 1979.

RÉFÉRENCES

- CLAMMER, J.
1978. « Concepts and Objects in Economic Anthropology » in : J. CLAMMER, éd., *The New Economic Anthropology*, Londres : The Macmillan Press Ltd, pp. 1-20.
- DOUGLAS, M.
1966. *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres : Routledge & Kegan Paul. [De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou, trad. par Anne Guérin, Paris : Maspero, 1971.]
- DURKHEIM, É.
1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Alcan (4^e édition, P.U.F., 1960).