

## LE TEMPS DES SOCIÉTÉS ET LA QUESTION DE L'HISTOIRE<sup>1</sup>

Marcel Hénaff (Université de Californie à San Diego)

« On ne fait pas une bonne analyse structurale, si on ne fait pas  
d'abord une bonne analyse historique ».  
C. Lévi-Strauss, « Entretien », *Cahiers de philosophie*, 1/1966

Sur la question de l'histoire, il semble que les malentendus se soient accumulés entre Lévi-Strauss et certains de ses lecteurs. Chaque fois en effet que Lévi-Strauss doit faire face aux insuffisances de l'analyse évolutionniste ou diffusionniste c'est sous le terme général de point de vue historique qu'il dénonce ces approches. Cette assimilation risque d'être dommageable en ce qu'elle vise d'abord l'histoire conjecturale. On aurait tort d'en conclure que Lévi-Strauss rejette l'histoire comme discipline et comme perspective légitime sur un objet. La discipline nommée « histoire » n'implique pas nécessairement (et même pas du tout) d'étayer une vision téléologique ou historiciste. Bien des critiques faites par Lévi-Strauss sont également dirigées contre l'histoire purement narrative ou contre l'« Histoire » hypostasiée par certaines philosophies ; quelques historiens, avec qui il ne pouvait être qu'en accord sur les méthodes et sur les principes, ont pris ces propos pour une mise en cause de leur discipline. Le malentendu s'est dissipé par la suite et le développement de l'*anthropologie historique* n'a pu que renforcer la collaboration et l'estime réciproque.

Il nous faut bien cerner les termes du débat.

Il semble évident, voire banal, de dire que les problèmes ne sont pas les mêmes lorsqu'on parle de l'histoire comme réalité du devenir ou de l'histoire comme discipline qui a cette réalité comme objet. Mais précisément la manière originale dont Lévi-Strauss pose le problème montre que les questions portant sur le premier aspect rejaillissent immédiatement sur l'autre. En d'autres termes on peut dire que la question de l'approche historique n'est pas séparable d'une culture où domine une représentation cumulative du temps. Du même coup c'est l'ensemble des autres problèmes liés à ce paradigme qui entrent dans le débat ; ainsi : synchronie et diachronie, structure et événement, récit

---

<sup>1</sup> Ce texte est une reprise du chapitre 9 du *Claude Lévi-Strauss* de Marcel Hénaff, publié aux éditions Belfond en 1991. Le comité de rédaction de la revue *Klesis* remercie chaleureusement les éditions Belfond pour l'avoir autorisé à reproduire sur son site ce texte pour une durée d'un an.

historique et récit mythique, devenir et système, continu et discontinu etc. C'est tout cela qu'il nous faudra prendre en compte.

Il faut d'abord en revenir à ce problème fondamental : qu'est-ce qu'une société historique ? Qu'est-ce qu'un point de vue historique sur une société ? Quelles sont les conditions et les limites d'un tel point de vue ? Dans quels cas l'analyse historique non seulement n'est pas pertinente mais est, de toute façon, impossible ? Et du même coup : quand et pourquoi est-elle légitime ?

## I. Histoire et anthropologie

« Très peu d'histoire (puisque tel est malheureusement le lot de l'ethnologue) vaut mieux que pas d'histoire du tout »  
C. Lévi-Strauss, *AS*, p. 17<sup>2</sup>

Comment faire appel aux méthodes historiques dans le cas des sociétés où précisément les documents écrits, où l'archive en général, font défaut ? Si, en l'absence de tels documents, on prétend néanmoins recourir à l'histoire, cela ne pourra être en tant que discipline rigoureuse (laquelle suppose nécessairement le traitement de documents accumulés dans le temps, susceptibles d'un examen critique et donc contradictoire) mais cela ne sera plus que le recours à une représentation du temps comme série causale. On sera alors nécessairement conduit à supposer des genèses ou des généalogies très générales, non vérifiables et par conséquent, le plus souvent, imaginaires.

Tel est bien le problème que doit affronter l'anthropologie quand elle se donne pour objet des sociétés sans écriture ; elle ne récuse pas l'histoire par principe ; elle ne peut tout bonnement pas lui demander de s'exercer sur un terrain où son matériau n'existe pas. Est-ce à dire qu'un tel matériau, dans le cas de ces sociétés, fait totalement défaut toujours et partout ? Et sinon quelle doit être l'attitude de l'anthropologue ? Elle peut être définie de cette manière :

« On ne fait pas de bonne analyse structurale, si on ne fait pas d'abord une bonne analyse historique. Si nous ne faisons pas une bonne analyse historique dans le domaine des faits ethnographiques, ce n'est pas parce que nous la dédaignons, c'est parce que malheureusement elle nous échappe »<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Les ouvrages de Lévi-Strauss cités dans cet essai seront indiqués par les sigles suivants : *SEP* : *Les Structures élémentaires de la parenté* ; *TT* : *Tristes tropiques* ; *AS* : *Anthropologie structurale* ; *MM* : « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* ; in *GC* : Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* ; *TA* : *Le Totémisme aujourd'hui* ; *PS* : *La Pensée sauvage* ; *CC* : *Le Cuit et le cru - Mythologiques I* ; *MC* : *Du Miel au Cendres - Mythologiques II* ; *HN* : *L'Homme nu - Mythologiques IV* ; *ASII* : *Anthropologie structurale deux* ; *PD* : *Paroles données* ; *VM* : *La Voie des masques* ; *PJ* : *La Potière jalouse* ; *HL* : *Histoire de Lynx*.

<sup>3</sup> *Philosophie et anthropologie*, Interview, *Cahiers de Philosophie*, N°1, Janvier 1966.

Cette déclaration résume ce que peuvent être, aux yeux de Lévi-Strauss, les rapports de l'histoire comme discipline et de l'anthropologie.

On peut s'étonner, compte tenu du préjugé d'anti-historicisme prêté au structuralisme, de cette forte affirmation de la nécessité de l'enquête historique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ceci : qu'il n'est jamais indifférent de connaître, même du point de vue du système, les transformations qui ont affecté une société ; ainsi une fusion entre deux groupes peut expliquer certaines formes d'organisations dualistes (sans pour autant rendre compte de leur principe) ou éclairer certaines anomalies dans les structures de parenté ; une migration peut permettre de comprendre que dans la mythologie d'une population apparaissent, par exemple, des animaux qui ne correspondent pas à la zoologie locale. De telles informations sont, pour Lévi-Strauss, extrêmement précieuses et ne gênent en rien la construction du modèle structural ; quelques soient en effet les raisons empiriques de l'apparition de tel ou tel élément dans le dispositif, l'important c'est la façon dont cet élément entre en relation avec d'autres. Mais cette relation elle-même – par quoi se définit la structure – reste toujours concrètement marquée par ses conditions d'apparition.

Avant d'entrer dans les détails de cette démonstration, il faut noter qu'aux yeux de l'anthropologue, aucune information n'est à négliger pour comprendre les formes d'organisation sociale, les représentations mythiques, les rituels ou les diverses formes d'expression culturelles. Il lui faut donc savoir précisément ce qu'il en est de la géographie, du climat, de la faune et de la flore, des techniques et ainsi de suite, mais aussi, bien entendu, de l'histoire, lorsque des éléments suffisants sont disponibles, y compris dans une tradition orale. Lors même qu'il n'y en aurait pas ou peu à un niveau purement local, il ne peut ignorer les informations que la macro-histoire est susceptible de lui apporter, celle qui, par exemple, concerne l'évolution démographique d'une région ou d'un continent, attestée par l'archéologie.

Ainsi, pour Lévi-Strauss, il est très important de disposer d'hypothèses plausibles sur les vagues de peuplement et sur les divers mouvements de populations des deux Amériques, pour comprendre l'unité du corpus mythologique de ce continent, unité attestée par voie hypothético-déductive c'est-à-dire par la seule analyse structurale des mythes. Ainsi sait-on, désormais et principalement par l'emploi du carbone 14, que les débuts du peuplement de l'Amérique remonte à plusieurs dizaines de millénaires. Quant à la région du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, dont les mythes constituent l'essentiel de ceux qui sont abordés dans *L'Homme nu (Mythologiques IV)*, dans *La Voie des Masques*, dans *Histoire de Lynx* et une bonne partie de ceux de *La Potière jalouse*, elle présente des particularités dont l'archéologie peut rendre compte en inventoriant les périodes de peuplement, d'implantation et de migration. « On serait tenté de voir dans les Salish et les Penutian les témoins nord-américains de vagues de migrations anciennes dont

une partie serait restée prisonnière entre les montagnes et l’océan, tandis que le reste, passant à l’est des Rocheuses, aurait déferlé jusqu’en Amérique du Sud, bien avant l’arrivée des Athapaskan, des Siouan et des Algonkin. Dans cette hypothèse, l’étroite parenté qu’on observe entre les mythes d’une région septentrionale de l’Amérique du Nord et ceux de l’Amérique tropicale apparaîtrait moins étrange »<sup>4</sup>. Dans un tel cas, l’hypothèse diffusionniste que Lévi-Strauss manie avec la plus grande prudence trouve un champ pertinent d’application. Bref, l’information historique, lorsqu’elle est possible – et à quelque niveau que ce soit –, ne saurait être négligée par l’anthropologue à qui il importe de rendre compte de l’état *présent* d’une société. Si les relations significatives qu’il met en évidence au niveau synchronique apparaissent confirmées par des généalogies empiriques, c’est là une preuve supplémentaire de la validité de la méthode déductive ; cela en garantit la fiabilité pour les situations où une telle preuve ne peut être apportée.

C’est parce que, comme l’historien, l’anthropologue se refuse à rien conclure qui ne soit étayé par des données précises et des matériaux vérifiables, qu’il lui est nécessaire de s’en tenir au seul document qui lui est donné : telle société actuelle avec ses formes d’organisation, ses modes d’activité, ses systèmes de représentation. On pourrait dire qu’il s’agit là d’une archive vivante (puisque ces formes se sont maintenues pendant des siècles), mais sans traces de mémoire matérielle (puisque l’absence d’écriture et de monuments n’y rend pas possible un codage chronologique précis). Il est, bien entendu, hautement probable que cet état présent soit le résultat d’une transformation (ou d’une série de transformations), soit sous l’effet d’événements sociaux (migrations, scissions, fusions, guerres), soit sous l’effet d’événements naturels (modifications climatologiques, inondations, raréfaction des ressources). Mais si rien ne permet d’en administrer la preuve matérielle, l’anthropologue doit, en saine méthode scientifique, s’en tenir à ce qu’il peut vérifier : aux données présentes et à leur cohérence interne. Mais rien ne l’empêche, à partir de distorsions dans cette cohérence ou d’anomalies dans le référent, de faire des hypothèses sur des transformations probables (comme on l’a vu plus haut). Mais il s’agit toujours d’éléments précis, de faits singuliers, susceptibles d’une discussion cas par cas.

Cela n’a justement rien à voir avec les généralisations de type évolutionniste qui assignent des lois de transformation aux sociétés traditionnelles. A cette téléologie historiciste, qu’on pourrait qualifier comme un *excès* d’histoire, répond sur le versant opposé une autre téléologie de type naturaliste où se remarque au contraire un *défaut* d’histoire. Tel est le cas de la perspective fonctionnaliste qui a dominé longtemps l’anthropologie anglo-saxonne avec des noms aussi prestigieux que ceux de Malinowski et de Radcliffe-Brown. Chez eux le parti pris pour la synchronie ne souffre pas d’exception ; les fonctionnalistes postulent que toute forme ou activité sociale répond à une finalité

---

<sup>4</sup> PD, p. 67.

*actuelle*, ce qui revient à ignorer que très souvent on a affaire à des survivances d'institutions anciennes ; ils se condamnent donc, estime Lévi-Strauss, « à ne pas connaître le présent, car seul le développement historique permet de soupeser, et d'évaluer dans leurs rapports respectifs, les éléments du présent. *Et très peu d'histoire* (puisque tel est, malheureusement le lot de l'ethnologue) *vaut mieux que pas d'histoire du tout* [...] Dire qu'une société fonctionne est un truisme; mais dire que tout, dans une société fonctionne, est une absurdité »<sup>5</sup>.

Si on se demande pourquoi *le fonctionnaliste* est gêné par l'information historique et pourquoi le structuraliste au contraire la tient pour importante, la réponse est simple : ce qui, dans les différentes cultures ou dans les groupes différents d'une même culture, intéresse le fonctionnaliste ce sont les *ressemblances* car c'est à partir d'elles qu'il peut inférer la permanence ou même l'universalité d'un *besoin* ; l'histoire apparaît alors comme un facteur de perturbation superficiel ; les mêmes fonctions s'affirment à travers l'identité des besoins qui tous renvoient en définitive à une identique nature humaine.

C'est un discours diamétralement opposé que tient *le structuraliste*. Ce qui l'intéresse ce sont les différences, ce sont elles qui sont significatives, parce qu'elles sélectionnent les termes entre lesquels se forment les relations, et les identités elles-mêmes ne sont pensables qu'entre des ensembles de relations, c'est-à-dire précisément des structures. Comme le dit Lévi-Strauss : « Ce sont les différences qui se ressemblent »<sup>6</sup>. L'histoire est alors intéressante comme génératrice de différences : les ensembles structuraux sont toujours locaux, singuliers, et en quelque sorte, uniques. Par histoire il faut comprendre en même temps la diversité culturelle et l'apparition des changements dans une même culture. Pourtant le structuraliste, non moins que le fonctionnaliste, prétend atteindre une universalité et si Lévi-Strauss ne parle pas de nature humaine, il ne cesse de se référer à un *esprit* humain, au sens d'un équipement mental, dont les capacités et les lois seraient constantes dans l'espace et dans le temps. Mais, précisément, cette universalité ne porte ni sur des besoins ni sur des contenus. Car les besoins, référés à un minimum biologique (se nourrir, se protéger, s'organiser, se reproduire) concernent le comportement de l'espèce et ne fournissent aucune information spécifique sur les diverses sociétés ; plus encore : on sait qu'ils sont, par excellence, ce qui, dans leur expression, subit le plus fortement les variations culturelles. Quant aux contenus (comme les thèmes mythiques) ils ne sont pas universalisables non plus : leur signification change selon le système dans lequel ils sont intégrés ; ce qui disqualifie les « archétypes » de Jung ou de M. Eliade<sup>7</sup>. L'idée d'universalité n'est envisageable qu'à un niveau très abstrait, celui des

---

<sup>5</sup> AS, p. 17 ; souligné par nous.

<sup>6</sup> TA, p. 115.

<sup>7</sup> Voir la démonstration que, sur ce point, je propose dans *Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 2000 – Chap. 3 : « La pensée symbolique » et chap. 5 « L'analyse des mythes ».

lois de structure, des catégories ou des principes ; il n'empêche que leurs effets sont pourtant constamment compris à partir de situations ou d'objets particuliers.

En définitive, si l'approche purement historique en anthropologie ne peut être très féconde, c'est au moins pour deux raisons, en apparence très éloignées, mais en fait, très liées. La première semble simple : c'est qu'il est difficile de procéder à une enquête historique en l'absence de documents, de traces, d'archives, de monuments. Or tel est bien le cas des sociétés sans écriture qui sont aussi en général des sociétés chez lesquelles le souci d'accumuler des témoignages de leur culture, susceptibles de traverser le temps n'apparaît pas. C'est la raison de ce « choix », cette « indifférence » à l'histoire, qu'il sera nécessaire d'expliquer.

La deuxième raison peut s'énoncer ainsi : quand une histoire documentée existe, elle est, le plus souvent, récente, née des contacts des communautés indigènes avec la civilisation occidentale (missionnaires, explorateurs, commerçants, administrateurs coloniaux). L'histoire narrée est celle des mutations provoquées par ces contacts. Il semble qu'il y ait alors une avancée de l'histoire comme devenir, mais c'est précisément parce que, sous l'effet de ces contacts, ces sociétés traditionnelles subissent des évolutions rapides. Bien entendu, dans ce cas, et sous cette réserve, l'histoire devient importante ; elle permet de comprendre des déséquilibres ou des distorsions entre les formules anciennes encore revendiquées et des réalités présentes très modifiées par rapport à la tradition (mais même alors il n'en demeure pas moins que la nouvelle formule, à son tour, peut faire système, opérer un « bricolage » original et trouver sous un autre mode sa cohérence interne, même fragile, même méconnaissable).

## II. Limites de l'explication historique

« La dimension temporelle jouit d'un prestige spécial, comme si la diachronie fondait un type d'intelligibilité, non seulement supérieur à celui qu'apporte la synchronie, mais surtout d'ordre plus spécifiquement humain »  
C. Lévi-Strauss, *PS*, p. 339.

L'anthropologie a au moins ceci de commun avec l'histoire comme discipline : elle se consacre à l'étude de sociétés autres. Toutes deux, en cela, sont assurées d'une certaine distance par rapport à leur objet. Ce qui, comparé à d'autres sciences sociales, constitue un certain avantage. En quoi réside alors leur différence ? Elle tient clairement en ceci que les sociétés autres qu'étudie l'historien sont éloignées dans le temps et que celles qu'étudie l'ethnologue sont éloignées dans l'espace. Telle est, du moins en première approximation, une similitude et une différence faciles à repérer (encore qu'il y ait des enquêtes d'histoire immédiate sur un passé très récent ou des enquêtes ethnologiques sur nos propres

sociétés). La question qui se pose alors est celle-ci : au nom de quoi l'histoire pourrait-elle englober l'ethnologie dans son explication ? En d'autres termes en quoi une intelligibilité par le temps historique est-elle supposée plus large – voire plus légitime – qu'une intelligibilité par le présent social c'est-à-dire par les structures actuelles des sociétés considérées ? La réponse, estime Lévi- Strauss, n'est pas difficile à trouver. C'est que l'on postule que toute histoire est cumulative et que l'on prend alors implicitement notre société en son état présent comme terme de référence à celle que nous étudions dans le passé. A ce premier présupposé s'en ajoute un second : nous tenons pour acquis que les sociétés « primitives » représentent une étape antérieure de notre devenir. Elles seraient donc des sociétés présentes restées dans le passé. Elles relèvent en cela de la perspective historique. Du même coup la diversité dans l'espace est réduite à une diversité dans le temps. Et comme il est admis que les commencements s'éclairent et s'expliquent par leurs suites, il devient alors « naturel » de chercher dans nos sociétés la raison d'être de celles que nous estimons attardées aux origines. Nous avons été ce qu'elles sont encore : elles deviendront ce que nous sommes déjà.

Telle est pour Lévi-Strauss le lien éminemment discutable qui se noue entre le savoir historique et l'idéologie historiciste. L'exigence critique c'est d'abord de briser ce lien, de rendre la discipline historique à sa tâche qui est d'analyse objective et non d'auto-légitimation d'une société particulière. Or c'est à cet effort critique que l'anthropologie, telle que l'entend Lévi-Strauss, peut contribuer de manière efficace. Et tout d'abord par cette « technique du dépaysement » dont il a fait le premier moment de sa méthode. Ensuite parce qu'elle prend la diversité spatiale au sérieux : les sociétés sauvages sont dans le temps comme les nôtres ; simplement la solution qu'elles ont élaborée face à la nécessité du vivre-ensemble et à l'utilisation du monde naturel est tout à fait différente de celle que se sont donnée les sociétés dites historiques. Dès qu'est récusée la réduction historique, la diversité devient problématique et vraiment instructive.

La leçon est capitale pour l'historien lui-même ; en effet il lui importe non moins qu'à l'ethnologue de saisir des formes de la diversité, celles qui concernent le temps comme la spécificité des blocs de passé d'une même société ou de différentes sociétés dans une même tranche de temps ; ou encore les temporalités différentes des institutions ; ou les formes variées d'expression d'une même époque. Bref l'historien doit apprendre à penser l'histoire au pluriel, à reconnaître des séries, des discontinuités. Et comme l'anthropologue il lui faut aussi apprendre à articuler des ensembles discontinus, ce qui veut dire non pas penser par engendrement et causalité mais par homologies, isomorphies ou oppositions.

On comprend donc que si l'hypothèse d'une histoire unique et privilégiée, constituant un référent pour toutes les sociétés, est récusée, une question capitale se

pose : il faudra chercher ailleurs ce qui peut constituer l'unité et l'identité de l'humanité. Il faudra se demander qu'est-ce qui est commun, qu'est-ce qui est universellement reconnaissable dans toutes les sociétés de toutes les époques ? Lévi-Strauss ne dit pas « l'homme » car c'est précisément ce qu'il faut définir. Il ne dit pas non plus : « le sujet », car concept qui a une histoire philosophique très marquée. Il dit « l'esprit humain » ce qui ne désigne ni une substance, ni une catégorie morale, mais bien plutôt une activité dont le support est nécessairement le cerveau et le système nerveux central, mais dont l'expression implique toutes les activités de culture ; compris ainsi ce concept vaut pour toutes les sociétés présentes et passées.

### III. Histoire et système

« L'explication historique, l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution, n'est qu'une manière de rassembler les données- d'en donner un tableau synoptique. Il est tout aussi possible de considérer les données dans leurs relations mutuelles et de les grouper dans un tableau général, sans faire une hypothèse concernant leur évolution dans le temps »  
L. Wittgenstein, *Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer*  
Ed. Age d'homme, p. 21.

« Il y a une sorte d'antipathie foncière entre l'histoire et le système »  
C. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, p. 307.

Il importe donc de reprendre la question à un niveau plus radical et se demander dans quelles conditions cette représentation du temps nommée histoire prend une valeur explicative. En fait, estime Lévi-Strauss, les sociétés disposent de deux possibilités fondamentales de s'expliquer elles-mêmes : 1) soit par une mise en ordre du monde au moyen de « groupes finis », 2) soit par un repérage chronologique.

Dans le premier cas (et c'est la démonstration de toute *La Pensée sauvage*) on met de l'ordre dans le monde humain en le plaçant en situation d'homologie avec des séries répertoriées dans le monde naturel (qu'elles soient animales, végétales ou autres). La variété des espèces naturelles et la diversité de leurs propriétés deviennent alors des moyens de formuler des différences et des classes dans l'espèce humaine laquelle, en elle-même, apparaît comme unique et homogène. Le monde humain est constamment référé au monde naturel comme ce en quoi il trouve le principe et l'image de son ordre. Le temps ne saurait entrer dans ce « codage » puisque le rapport des deux ensembles est supposé constant et même immuable. Dans le deuxième cas, on a une société qui se définit par l'histoire. Autrement dit, l'intelligibilité du monde humain est assurée par des découpages opérés dans le continuum temporel ; au lieu du face à face de deux séries homologues, on a



la succession indéfinie de séries constituées de segments du temps ; chacun des segments devient « série originelle » par rapport à une « série issue ». Dans le premier cas, on a un système fini de termes et de combinaisons ; dans le deuxième on a une seule série évolutive capable d'accueillir un nombre illimité de termes et de changements.

Pour comprendre les rapports histoire/système on peut prélever un exemple proposé (dans un autre but) dans *Les Structures élémentaires de la parenté* : il s'agit d'expliquer l'origine parfois accidentelle d'organisations dualistes<sup>8</sup> dans certaines sociétés. Lévi-Strauss donne l'exemple de deux tribus de Nouvelle-Guinée qui se sont mélangées progressivement soit en rapprochant des villages soit en formant deux groupes distincts dans les mêmes villages. On appellera alors *histoire* les raisons particulières qui ont suscité les modifications dans la situation antérieure ; mais cette histoire peut-elle permettre de comprendre la situation présente ? *Autrement dit, la somme des causes de changement peut-elle rendre compte de la cohérence propre du groupe observé ?* Marqués par notre culture historique, nous aurions tendance aujourd'hui à répondre par l'affirmative. Lévi-Strauss, sans entrer dans cette discussion à ce point de son texte, fait simplement cette remarque capitale :

« Chaque migration a dû trouver ses raisons dans ces circonstances démographiques, politiques, économiques ou saisonnières. Le résultat général témoigne, cependant, de l'existence de *forces d'intégration* qui ne relèvent pas de conditions de cet ordre. Sous leur influence, *l'histoire tend au système* »<sup>9</sup>.

Un autre exemple intéressant est donné à propos des Indiens des Plaines de l'Amérique du Nord, dont le peuplement s'est beaucoup modifié depuis le XVI<sup>e</sup> siècle sous l'effet de plusieurs migrations importantes, avant de subir un déclin violent à la suite de la pénétration européenne et des épidémies qui en ont résulté. Regroupés sur un territoire limité, les survivants, parmi lesquels les populations Mandan et Hidatsa, furent amenés à composer leurs traditions. Si bien que, malgré une très grande diversité, « tout s'est passé comme si, sur le plan des croyances et des pratiques, les Mandan et les Hidatsa avaient réussi à organiser leurs différences en système. On croirait presque que chaque tribu, pour ce qui la concerne et sans ignorer l'effort correspondant de l'autre, s'est appliquée à préserver et à cultiver les oppositions, et à combiner des forces antagonistes pour former un ensemble équilibré »<sup>10</sup>.

A partir de quoi on pourrait avancer cette remarque : il y a histoire pour autant que des éléments externes perturbent le système ; l'histoire est toujours le signe de ce

<sup>8</sup> On appelle « organisations dualistes » des formes de division des groupes sociaux en deux moitiés qui peuvent être exogames ou orientées vers la compétition guerrière ou l'organisation d'activités rituelles.

<sup>9</sup> *SEP*, p. 89, souligné par nous.

<sup>10</sup> *ASII*, p. 283.

déséquilibre, de cette irruption. Mais lorsque les forces d'intégration l'emportent, alors l'histoire tend vers zéro, c'est-à-dire « l'histoire tend au système ». Cette logique, repérable au niveau de l'organisation sociale, se vérifie non moins dans les dispositifs de représentation tels les mythes lorsque des événements parviennent à modifier le contexte. Loin que le dispositif se désintègre, il tend au contraire à adapter son armature pour intégrer l'inattendu :

« A peine ébranlé en un point, le système cherche son équilibre en réagissant dans sa totalité, et il le retrouve par le moyen d'une mythologie qui peut être causalement liée à l'histoire en chacune de ses parties mais qui, prise dans son ensemble, résiste à son cours, et réajuste constamment sa propre grille pour qu'elle offre la moindre résistance au torrent des événements qui, l'expérience le prouve, est rarement assez fort pour la défoncer dans son flux »<sup>11</sup>.

Ce qui conduit nécessairement à la question qu'il faut maintenant aborder.

#### **IV. Structure et événement**

Ce rapport histoire/système recoupe constamment celui de structure/événement. Lévi-Strauss propose un cas théorique (mais pouvant correspondre à bien des cas concrètement rencontrés) d'une société organisée en trois clans de type « totémique » : celui de l'Ours, celui de l'Aigle et celui de la Tortue ; on y reconnaît aisément une tripartition : terre, ciel, eau. Voilà pour la structure. Supposons l'événement : le clan de l'Ours, à la suite d'une crise démographique vient à disparaître. Le système résiste à l'histoire en réengendrant autrement la partition ternaire : on aura le clan de l'Aigle et deux clans de la Tortue : Tortue jaune et Tortue grise. Le système est sauvé mais le dispositif symbolique n'aura plus les mêmes valeurs : on a en effet maintenant une opposition ciel/eau et une opposition jour/nuit (correspondant à l'opposition des couleurs jaune/gris). Ce qui fait un système à quatre termes. On a donc deux oppositions binaires au lieu de la tripartition antérieure :

« On voit donc que l'évolution démographique peut faire éclater la structure, mais que si l'orientation structurale résiste au choc, elle dispose, à chaque bouleversement, de plusieurs moyens pour rétablir un système, sinon identique au système antérieur, au moins formellement du même type »<sup>12</sup>.

Cette résistance de la structure n'est du reste pas limitée à l'organisation sociale ; elle se manifeste à tous les niveaux de la réalité et particulièrement à ceux des activités religieuses

---

<sup>11</sup> *HN*, p. 545-546.

<sup>12</sup> *PS*, p. 92.

(tels les rites) et des représentations symboliques (tels les mythes). La nouvelle division clanique va nécessairement se réfléchir dans les uns et les autres, mais pas immédiatement (d'où le caractère étrange et paradoxal parfois des rapports entre une société et ses représentations). Ce décalage et l'ajustement qui est recherché c'est la marque de l'événement sur la structure, en même temps c'est ce qui manifeste la force de la régulation structurale sur le devenir historique et la manière dont le système résiste au temps. Où l'on retrouve cette puissance du bricolage : cet art de prélever constamment dans l'accidentel l'élément susceptible de faire classe pour ordonner le divers et transformer des débris en cristaux. Mais c'est bien parce que la pensée sauvage n'attend pas une intelligibilité privilégiée d'une succession d'événements (rien du reste ne garantit à aucune pensée que les supposer ordonnés puisse assurer un résultat dans un temps futur) mais l'attend seulement d'une mise en ordre *hic et nunc* des éléments en présence. La pensée historique parie sur le fait qu'il y a une intelligibilité dans la succession des événements (ce qui l'oblige à supposer un continuum causal), tandis que pour la pensée sauvage l'événement est, au contraire, ce qui menace une intelligibilité qui ne peut être donnée que dans le dispositif structural et doit donc toujours y retourner.

Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'il ne passe rien dans une société sauvage. La vie y est, non moins que dans la nôtre, pleine d'événements qui surprennent ; dont on parle et qui restent longtemps dans les mémoires. Là n'est pas la question. Simplement l'événement est intégré au système des représentations disponibles. C'est à ce prix qu'est réduite la menace de désordre qu'il porte avec lui. Au contraire dans les sociétés à changement rapide, l'événement ne pose plus ce genre de problème. C'est précisément ce que permet le codage chronologique. Celui-ci en effet en situant l'événement sur un axe de succession, le soustrait au désordre sans devoir l'annuler dans la structure. Le codage chronologique permet de représenter le temps non plus comme naturel (temps des rythmes biologiques, temps saisonnier, temps cosmique) mais comme temps organisé et culturalisé. Non seulement alors il n'est plus nécessaire que la structure absorbe l'événement, mais peut-être ne le peut-elle pas ; il faut même dire que l'événement l'emporte sur la structure. Dans ce cas « ce qui arrive » devient (à la différence des dispositifs mythiques) la matière sans cesse renouvelée des récits, et du même coup introduit la tension de l'ancien et du nouveau dans la tradition. L'événement l'emporte sur la structure parce ce qu'il est ce qui inaugure ou infléchit une tradition. Alors l'histoire est bien le moyen essentiel de signifier l'unité et l'identité d'une société. La structure n'est pas annulée pour autant, car c'est tout de même elle qui opère le tri dans le flux événementiel, qui fait apparaître l'événement comme tel ; bref c'est elle qui néglige certains faits et en privilégie d'autres. En décrivant les transformations produites dans le temps, l'enquête historique ne nous apprend d'abord quels sont éléments actuels d'un

système, elle explique *comment* tel élément a traversé le temps ; *mais elle ne peut rendre compte de la cohérence actuelle d'un système*. Si une donnée se maintient à travers de multiples époques, résiste à de nombreuses transformations, c'est que cette donnée a une raison d'être qui est à chaque fois actuelle et qui est donc autre que la simple transmission. Cette cohérence, à chaque moment ou période, appelons-la : structure. On pourrait donc dire que non seulement elle résiste à l'événement (entendu comme ce qui varie) mais bien mieux : elle est ce qui le suscite puisque c'est parce qu'elle résiste et se maintient qu'il y a une continuité c'est-à-dire, qu'il y a une classe homogène d'événements dans la durée.

Un bon exemple nous en est donné par le phénomène du « dédoublement de la représentation » (traduction de la formule de Boas *split representation*). De quoi s'agit-il ? D'un constat troublant<sup>13</sup> fait par de nombreux spécialistes de la surprenante parenté qui existe entre des arts relevant de civilisations très éloignées dans le temps et dans l'espace : Côte Nord-Ouest de l'Amérique (18e et 19e siècles), Amérique du Sud (Caduveo : XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles), Chine (premier et second millénaires avant J. C.), région de l'Amour (période préhistorique), Nouvelle Zélande (Maori : du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle). Dans ces différents cas on a des œuvres présentant les traits suivants : représentation d'un être vu de face par deux profils, dislocation des détails, stylisation intense des traits, expression symbolique des attributs d'un individu. Les ressemblances relevées ont poussé les partisans du diffusionnisme à faire des hypothèses audacieuses mais non vérifiables sur des mouvements de populations entre ces différentes aires. Or le problème est le suivant : à supposer même qu'on soit en mesure de prouver la diffusion et les emprunts, il resterait à comprendre *pourquoi ces éléments-là ont résisté alors que tant d'autres ont disparu* :

« Pourquoi un trait culturel, emprunté ou diffusé à travers une longue période historique s'est-il maintenu intact ? *Car la stabilité n'est pas moins mystérieuse que le changement*. [...] Des connexions externes peuvent expliquer la transmission ; mais seules des connexions internes peuvent rendre compte de la persistance »<sup>14</sup>.

Dans le cas en question Lévi-Strauss montre qu'on peut identifier ces connexions internes comme un rapport constant entre élément plastique et élément graphique, entre le support (vase, coffre, masque, visage) et le décor, et de montrer encore plus profondément que la dualité observée est un trait constant de sociétés fortement hiérarchisées (comme cela est vérifié dans les exemples en question). On retrouve donc ici l'argument avancé plus haut : montrer comment quelque chose s'est transmis ne nous explique pas sa raison d'être actuelle, c'est au contraire cette raison actuelle qui explique pourquoi il y eu transmission. Bref établir une continuité ou exposer un procès ce ne serait en fait que démontrer la

---

<sup>13</sup> Voir *AS*, chap. XIII.

<sup>14</sup> *AS*, p. 284, nous soulignons.

permanence ou la réinvention d'une structure, soit un rapport invariant entre des éléments soumis à des conditions matérielles identiques.

## V. Sociétés du « refus de l'histoire »

Tout se passe comme si les systèmes de classification traditionnels se donnaient pour tâche d'annuler le temps, ou, ce qui revient au même, de constamment le ramener au présent du système. Rien de ce qui arrive ne peut, ni ne doit – en principe – échapper à la compréhension offerte par le rapport des deux séries, c'est-à-dire par l'interprétation des faits de culture en images et données de nature. Mais il ne s'agit pas d'une simple activité de représentation. Ce mode d'existence « non historique » suppose d'abord des institutions, des régulations qui tendent à éviter que n'apparaissent des déséquilibres, des tensions par quoi s'introduirait de l'irréversible dans l'expérience du groupe. D'où l'importance de la régulation des alliances, des échanges, des pouvoirs. Annuler le temps c'est d'abord annuler ce qui peut modifier durablement les homéostasies.

Que signifie ce « refus de l'histoire » dans les sociétés sauvages ? Il ne signifie pas, bien entendu, absence de dimension temporelle. Ces sociétés comme toutes les autres sont prises dans la durée et sont soumises au changement. Ce n'est pas cela qui peut faire débat, sauf à soulever de faux problèmes. On pourrait dire que la question se pose de la manière suivante : comment ces sociétés, quoique prises, comme toutes les autres, dans le mouvement temporel peuvent se soustraire au codage chronologique ? Car il y a bien pour elles un *avant* et un *après*. Comment éviter que ce rapport ne soit une grille d'interprétation de toute la vie de la société (comme cela l'est pour nous) ?

La réponse des sociétés sauvages peut être présentée ainsi : l'après est supposé devoir être l'image rigoureusement fidèle d'un avant mais qui est lui-même posé *hors du temps*, situé dans la série naturelle. Le temps des anciens est celui qui coïncide avec la formation des êtres : espèces vivantes, végétaux, astres etc. Dès lors le temps n'introduit rien sinon la répétition régulière de cet avant. Le récit mythique est la mise en forme de cette répétition non historique. C'est pourquoi la possibilité même de l'histoire est sans cesse interceptée par le système. Tout ce qui arrive est immédiatement codé dans le dispositif spatial des homologues nature/culture. En ce sens l'histoire n'a pas lieu. La structure annule d'avance l'événement.

Il est clair qu'un tel dispositif a pour effet principal de résorber tout changement. Non que rien ne change (il serait faux et naïf de l'affirmer) ; mais ce qui change est intégré comme un trait supplémentaire dans la structure, toute variation en devient une variable. Ce qui, d'une manière générale, veut dire que ces sociétés conçoivent leur cohérence, leur unité, leur validité comme un art de persévérer dans leur condition. Maintenir une identité

signifie à la fois maintenir un équilibre acquis dans les rapports homme/nature, dans les relations sociales, dans les rapports aux autres groupes, dans le système de production et de circulation des biens. C'est cette exigence de durer dans l'identité qui suscite des stratégies d'annulation des variations temporelles :

« Ces sociétés sont dans la temporalité comme toutes les autres, et au même titre qu'elles, mais à la différence de ce qui se passe parmi nous, elles se refusent à l'histoire, et elles s'efforcent de stériliser en leur sein tout ce qui pourrait être l'ébauche d'un devenir historique. [...] Nos sociétés occidentales sont faites pour changer, c'est le principe de leur structure et de leur organisation. Les sociétés dites "primitives" nous apparaissent telles, surtout parce qu'elles, ont été conçues par leurs membres pour durer »<sup>15</sup>.

Cette résistance au changement, ce « refus de l'histoire » n'apparaît pas seulement dans la logique des institutions, elle est au fond du *dispositif mythologique*, véritable « machine à supprimer le temps ». Cette formule de Lévi-Strauss trouve son commentaire dans cette remarque :

« Poussée jusqu'à son terme, l'analyse des mythes atteint un niveau où l'histoire s'annule elle-même [...] ; tous les peuples des deux Amériques semblent n'avoir conçu leurs mythes que pour composer avec l'histoire et rétablir, sur le plan du système un état d'équilibre au sein duquel viennent s'amortir les secousses plus réelles provoquées par les événements »<sup>16</sup>.

En effet, les exemples sont nombreux qui montrent l'existence de remaniements de versions traditionnelles de certains mythes pour y intégrer des événements tels que des migrations, des guerres, des famines qui ont durablement modifié un groupe ou son environnement.

La prédominance de la perspective historique en Occident doit donc être elle-même située dans cette alternative. L'histoire nous est essentielle précisément parce que nous nous définissons par le *changement*. Nous faisons du changement une valeur positive (nous l'opposons à l'immobilisme et à la clôture) ; c'est par là que la perspective historique elle-même nous apparaît comme supérieure et nous incite à penser en termes de hiérarchie la différence entre l'humanité dite historique et celle qui ne l'est pas. Ramenée sur l'axe du temps historique cette différence apparaît en effet comme le rapport d'une étape antérieure (la « primitivité ») et d'un accomplissement (la société « civilisée » ou « développée ») ; à cette téléologie, qui est aussi bien un ethnocentrisme, on ne saurait répliquer par un simple argument d'ouverture et de tolérance vis à vis des sociétés autres ; encore moins par un relativisme œcuménique (sur le thème : toutes les cultures sont

---

<sup>15</sup> *ASH*, p. 375-376.

<sup>16</sup> *HN*, p. 542-543.

également respectables et chacune est achevée dans son genre). Ce qu'il faut, incontestablement, c'est penser l'alternative que représente l'explication par l'histoire – ou l'enchaînement diachronique – et l'explication par les groupes finis – ou les dispositifs combinatoires. Et ne pas supposer que la première tient la clef d'interprétation de l'autre. Car cette hypothèse générale sur cette représentation du temps a des effets immédiats au niveau de la méthode. C'est bien en effet cette certitude de la prévalence du temps historique qui constitue le fond de légitimité des hypothèses évolutionnistes et diffusionnistes en anthropologie. Lévi-Strauss ne nie pas pour autant qu'il y ait eu très souvent des évolutions et des diffusions (il en donne lui-même des exemples) mais il se refuse à ce que cela soit érigé en principe général d'explication des variations. Celles-ci ne peuvent être élucidées que cas par cas avec une documentation incontestable.

Il ne serait, cependant, pas suffisant de s'en tenir à ces exemples d'abus de l'histoire. Il est possible d'en envisager d'autres où, au contraire, les savoirs sont liés à une histoire comprise comme transmission de la tradition et reprise active de la mémoire. C'est ce point de vue que quelqu'un comme Ricœur affirme avec force dans son dialogue avec l'anthropologie structurale (et avec Lévi-Strauss en particulier). Pour Ricœur, la tradition biblique par exemple, est une reprise constante du sens dans l'actualité de l'expérience, une intériorisation des textes et une réappropriation du passé dans la nouveauté du présent historique. Selon lui, Lévi-Strauss se donne des conditions privilégiées pour sa thèse en se cantonnant dans l'étude des sociétés sans écriture et même, parmi elles, aux plus sauvages.

Cela n'est pas contestable, mais justement c'est là que se trace la ligne de partage. Car il y a une question préalable que Ricœur ne pose pas à savoir que pour que l'histoire fasse sens, il a d'abord fallu qu'une société entre dans une autre expérience du temps : bref que par l'écriture, l'accumulation des biens, le phénomène urbain, la stratification sociale, elle entre dans un processus de changement cumulatif. Ce qui fut le cas des peuples sémites ou indo-européens d'où provient essentiellement l'héritage de la civilisation occidentale. La compréhension par la structure ou par l'histoire n'est pas seulement une question de méthode. Dans le cas des sociétés sauvages il est clair que l'approche synchronique est pertinente et que l'approche historique ne l'est que de manière très limitée. De même, la représentation du temps comme histoire suscite nécessairement des savoirs historiques. Mais, comme on l'a vu, rien n'empêche de situer historiquement des sociétés sauvages lorsque des documents le permettent, et comme on le verra, rien n'empêche de repérer des invariants structuraux dans l'expérience historique.

## VI. Amorce de l'histoire dans les sociétés « sans histoire »

On pourra se demander : y a-t-il des sociétés depuis toujours destinées à l'histoire comme d'autres seraient vouées à s'y refuser ? Si l'histoire est liée à une représentation cumulative du temps et si cette représentation n'est possible qu'à partir d'une rupture de la clôture homéostatique rien n'empêche de penser que de multiples manières des processus internes sont susceptibles de rendre cette rupture possible. Lévi-Strauss en donne lui-même plusieurs exemples dans le domaine de la parenté (domaine essentiel dans les sociétés considérées, puisqu'en lui se concentre l'essentiel des relations sociales).

Ainsi lorsque, à propos de l'échange restreint, Lévi-Strauss compare, les solutions offertes d'une part, par le mariage des cousins croisés<sup>17</sup> et d'autre part par les organisations dualistes, il note tout d'abord que la première solution n'est pas nécessairement antérieure à l'autre et il ajoute :

« Les deux institutions s'opposent comme une forme cristallisée à une forme souple. La question de chronologie est tout à fait étrangère à cette distinction »<sup>18</sup>.

Le mariage des cousins croisés parce qu'il fonctionne sur des relations d'individus (par opposition aux organisations dualistes qui engagent des classes), opère « à un étage plus profond de la structure sociale » ce qui le « met davantage à l'abri des transformations historiques »<sup>19</sup>. En effet bien des observations montrent que le mariage des cousins croisés apparaît comme un recours lorsque le groupe veut se protéger ou se replier sur lui-même. Inversement toute autre solution indique l'amorce d'une sortie de l'enceinte protectrice d'une réciprocité à court terme.

Dans l'échange généralisé, qui suppose un système plus ouvert et plus souple de solidarités, la réciprocité joue sur le long terme et implique une confiance dans la réponse des partenaires :

« La croyance fonde la créance, la confiance ouvre le crédit. Tout le système n'existe, en dernière analyse, que parce que le groupe est prêt, au sens le plus large à spéculer »<sup>20</sup>.

Mais cette spéculation (que la taille démographique du groupe rend raisonnable : les chances y sont suffisamment nombreuses), provoque le besoin de se donner des garanties : la polygamie en est la forme la plus évidente puisqu'elle multiplie le cercle des

---

<sup>17</sup> On appelle cousins croisés les enfants issus du frère de la mère ou de la sœur du père ; on appelle parallèles les cousins issus de la sœur de la mère ou du frère du père. Les premiers appartiennent à un groupe autre qu'Ego donc sont susceptibles de se marier au contraire des cousins parallèles qui sont supposés appartenir au cercle des consanguins, donc – pour Ego – exclus des relations matrimoniales.

<sup>18</sup> *SEP*, p. 119.

<sup>19</sup> *SEP*, p. 119-120.

<sup>20</sup> *SEP*, p. 305.



alliés. Mais cet accaparement d'épouses engendre une inégalité de situations, comme chez les Katchin de Birmanie ; l'échange généralisé qui semble supposer l'égalité peut engendrer l'inégalité, et orienter une société vers des formes de type féodal et l'apparition d'un pouvoir central de type étatique. Ce qui donne une des conditions d'apparition d'un temps cumulatif. On comprend, en tout cas, que la possibilité s'en est manifestée par un processus strictement interne.

D'autres exemples permettent de mieux mesurer encore la nature de cette possibilité. Il s'agit du cas du Japon féodal tel qu'il apparaît dans ce grand texte littéraire du XI<sup>e</sup> siècle qu'est le *Genji monogatari* ; ce texte y décrit une société de cour où l'on voit le mariage avec la cousine croisée dévalorisé au profit d'alliances lointaines :

« Le premier apporte une sécurité, mais engendre la monotonie : de génération en génération, les mêmes alliances ou des alliances voisines se répètent, la structure familiale et sociale est simplement reproduite. En revanche, le mariage à plus grande distance, s'il expose au risque et à l'aventure, autorise la spéculation : il noue des alliances inédites et met l'histoire en branle par le jeu de nouvelles coalitions »<sup>21</sup>.

L'histoire – ou du moins son amorce – serait donc un pari sur le temps, forme même du risque et du plaisir qui s'y trouve lié (le texte décrit le mariage traditionnel comme « ennuyeux » : la société entre alors dans un processus de transformations ; mais il est intéressant de noter qu'en cas de menace sur la dynastie le groupe se replie sur lui-même et revient au mariage avec la cousine croisée. C'est cette logique du repli qu'on observe sur un exemple symétrique et inverse aux îles Fidji : l'alliance lointaine y est bien pratiquée mais pour être aussitôt traduite ou déguisée en alliance proche en ceci que les nouveaux alliés perdent leurs caractères éloignés par une opération de nomination :

« Les époux devenaient nominalement l'un pour l'autre cousins croisés, et toutes les appellations de parenté changeaient en conséquence : les germains de chaque époux devenaient les cousins croisés de l'autre, leurs beaux-parents respectifs devenaient oncle et tante croisés »<sup>22</sup>.

Ici on tente donc de conjurer le risque de la nouveauté et la possibilité de l'histoire en transformant les étrangers en parents proches.

On pourrait se demander: pourquoi ce qui est valorisé au Japon est récusé aux Fidji ? La différence dans le choix est-elle liée à la taille démographique ? A l'état des techniques et de la production matérielle ? Aux formes de la religion ? Ou à une certaine combinaison de ces facteurs et d'autres encore ? Il est difficile à l'anthropologue de répondre ; mais avoir su repérer les éléments du problème n'est déjà pas un mince résultat.

---

<sup>21</sup> RE, p. 108-109.

<sup>22</sup> RE, p. 112.

## VII. Éléments d'une histoire structurale

« L'idée d'une histoire structurale n'a rien qui puisse choquer les historiens »  
C. Lévi-Strauss, *Leçon inaugurale*, ASII, p. 26.

« L'histoire ne peut être une science que dans la mesure où elle compare, et l'on ne peut expliquer qu'en comparant [...] Dès lors qu'elle compare l'histoire devient indistincte de la sociologie »  
E. Durkheim, Préface à l'*Année Sociologique*, Vol. I, 1898, p. iii)

L'expression « histoire structurale » peut sembler étrange dès lors qu'on a mis en évidence l'antinomie de la structure et de l'événement et qu'on a privilégié l'analyse des dispositifs synchroniques. Pourtant la recherche historique, dans la mesure où, à propos d'une période donnée, elle tente de comprendre la totalité du fait social, s'intéresse avant tout aux récurrences et aux invariants. D'une manière générale, dès que l'histoire cesse d'être événementielle, elle tend à être structurale en ceci qu'elle met en évidence des couches plus profondes et donc plus stables ou des phénomènes plus lents. Il y a un ralenti des structures qui, sous l'accélération des événements, donne, dans la durée, un analogon du synchronique. En somme plus les perspectives prennent du recul plus des stabilités apparaissent. Telle est la leçon de l'histoire de la longue durée comme l'a bien montré Braudel, lequel voyait dans la résistance au temps des structures de parenté mise en évidence par Lévi-Strauss, un exemple parfait de ces récurrences observables sur des siècles.

Ces considérations pourtant ne sauraient épuiser l'idée d'une histoire structurale. Pour comprendre ce qu'entend Lévi-Strauss par cette expression, il faudrait montrer comment s'y trouvent impliquées deux questions épistémologiques : celle du rapport synchronie/diachronie et celle de causalité, ainsi que deux questions méthodologiques : comment l'analyse des structures est-elle précieuse, d'une part, pour une histoire régressive et ouvre la voie, d'autre part, à une histoire prospective ?

*Synchronie et diachronie.* On a souvent tenté de caractériser la méthode structurale par le privilège accordé à l'élément synchronique sur l'élément diachronique. Ce faisant on n'a, certes, pas tort, mais on court le risque de simplifier considérablement les rapports des deux aspects dans le travail de Lévi-Strauss. Le diachronique en effet ne se confond pas pour lui avec la perspective historique. Il peut être une dimension interne à la structure : comme c'est le cas pour le rapport des générations dans le système de parenté ou encore dans le mouvement de la réciprocité pour les alliances à cycles très longs ; ou les séquences du récit mythique.

Cette question est liée en fait à celle plus générale du rapport entre structure et procès. L'anthropologie structurale en se donnant pour modèles la linguistique saussurienne ou la phonologie de Troubetzkoy, faisait un choix évident en faveur de

l'approche synchronique par rapport à l'approche diachronique. Ce que Lévi-Strauss résume en disant qu'elle choisit l'analyse des *structures* par rapport à l'analyse des *procès* :

« La prétention de mener solidairement l'étude des procès et celle des structures, relève au moins en anthropologie, d'une philosophie naïve, et qui ne tient pas compte des conditions dans lesquelles nous opérons. C'est que les structures n'apparaissent qu'à une observation pratiquée du dehors. Inversement, celle-ci ne peut jamais saisir les procès qui ne sont pas des objets analytiques, mais la façon particulière dont une temporalité est vécue par un sujet »<sup>23</sup>.

La définition que Lévi-Strauss donne ici du concept de *procès* est très limitative et correspond, en somme, à ce que pouvait être, à ses yeux, celle de la phénoménologie (« les procès ne sont pas de objets analytiques, mais la façon particulière dont une temporalité est vécue par un sujet »<sup>24</sup>). Il est alors d'autant plus intéressant de constater qu'il donne une autre extension au concept de diachronie. Il refuse en effet d'identifier celui-ci à la dynamique historique, de même qu'il ne réduit pas le synchronique au statique.

En fait, il est un concept dont Lévi-Strauss fait un usage constant et qui pourrait ici jouer le terme médiateur entre synchronie et diachronie, c'est celui de *transformation*<sup>25</sup>. Au chapitre III de *La Pensée sauvage*, discutant l'explication par Frazer d'institutions « totémiques » présentées les unes comme primitives les autres comme dérivées, Lévi-Strauss montre qu'elles sont simplement en rapport de transformation c'est-à-dire que les unes sont des formes symétriques et inversées des autres. Ce qui revient à rétablir une synchronie là où on avait cru trouver une généalogie. De même Lévi-Strauss montre que les systèmes de parenté et les institutions totémiques des Aranda et des Arabama (en Australie) deviennent intelligibles si l'on comprend qu'elles en sont en rapport de transformation. Mais on a vu antérieurement comment des peuples voisins (tels les Mandan et les Hidatsa du haut Missouri) pouvaient inverser leurs rites et leurs mythes. Ou comment des ensembles de mythes constituent des groupes de transformation (c'est même là l'essentiel de l'approche de Lévi-Strauss pour expliquer la production des variantes). Pourtant cette notion qui semble indiquer la puissance de la structure à s'imposer dans un procès, n'en implique pas moins des rapports de succession. Ce qui veut dire deux choses, d'une part que la causalité n'est pas événementielle mais logique,

---

<sup>23</sup> « Les limites de la notion de structure en ethnologie » in R. Bastide, *Sens et usages du terme structure*, La Haye, 1962, p. 44.

<sup>24</sup> *AS*, p. 44.

<sup>25</sup> Ce concept de *transformation* est sans doute un des plus décisifs de l'approche de Lévi-Strauss. Il provient à la fois des mathématiques (« groupes de transformation ») et des travaux sur la genèse des formes à laquelle s'intéressent les naturalistes et dont l'œuvre de Darcy Thompson (comme *On Growth and Form*, 1917) constitue le meilleur exemple.

d'autre part qu'à partir de la structure peut se lire un ordre de succession qui n'est pas pour autant une généalogie. C'est ce qu'on peut essayer de clarifier.

*Causalité.* Toute approche structurale implique nécessairement une prise de position sur l'explication causale. Pourquoi ? Au moins pour cette raison que l'analyse structurale se donne des objets qui sont des ensembles d'éléments saisis synchroniquement dans leurs rapports réciproques. Il est dès lors difficile d'établir (même s'ils existent) des relations de cause à effet entre ces éléments, puisqu'une telle recherche privilégierait le rapport d'antécédent à conséquent, donc l'explication génétique. Celle-ci peut même se comprendre comme une opération de diachronisation de la structure : « Une opposition logique se projette dans le temps sous la forme d'un rapport de cause à effet »<sup>26</sup>.

L'analyse structurale dès lors qu'elle renonce au point de vue génétique doit se limiter à établir des homologues entre les différentes séries où apparaissent les invariants qu'elle a répertoriés. Est-ce une abdication de l'explication ? Ou bien est-ce au contraire la meilleure manière de rendre l'explication possible ? Prenons le cas du mariage des cousins croisés (mentionné plus haut). Nombre d'explications avaient consisté à chercher une raison dans le passé de chaque société pour voir dans cette forme d'alliance la rémanence d'institutions disparues. La même opération était répétée pour l'interdiction portant sur les cousins parallèles. On sait également que des généalogies du même type avaient été proposées pour rendre compte de la prohibition de l'inceste. On a alors autant d'explications qu'on a d'histoires ; si certaines sont comparables c'est plutôt par chance que par logique. L'explication structurale au contraire consiste à montrer que ces prescriptions et ces prohibitions forment un unique complexe. Que c'est la même logique de la réciprocité qui appelle l'exogamie et du même coup frappe d'interdit l'union avec la fille ou la sœur, que les cousins croisés constituent la forme la plus simple et la plus évidente d'appartenance à des lignées différentes et peuvent donc être en rapport exogamique, tandis qu'au contraire les cousins parallèles appartiennent nécessairement à la même lignée et se voient soumis à la prohibition.

On rencontre un problème analogue si on considère la connexion entre appellations et attitudes. Expliquer, dans certaines sociétés, l'hostilité latente entre père et fils, la confiance entre le neveu et l'oncle maternel, ou encore la distance imposée entre frère et sœur et la tendresse entre époux comme des faits relevant d'une tradition dont on essaie de reconstituer l'héritage pour chaque cas, c'est supposer que ces faits sont autonomes (le problème des neveux et le problème des époux sont alors considérés comme sans commune mesure) et c'est supposer aussi que le fait de leur conférer une généalogie est en soi éclairant. Selon une telle approche « chaque détail de terminologie, chaque règle

---

<sup>26</sup> CC, p. 191.

spéciale du mariage, est rattachée à une coutume différente, comme une conséquence ou comme un vestige : on tombe dans une débauche de discontinuité »<sup>27</sup>. Démontrer au contraire que toutes les relations sont liées, qu'on est en présence d'un système à quatre termes où il apparaît que « la relation entre oncle maternel et neveu, est à la relation entre frère et sœur, comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme. Si bien qu'un couple étant connu, il serait toujours possible de déduire l'autre »<sup>28</sup>. Tel est l'énoncé du fameux « atome de parenté » qui définit les règles de compatibilité – ou non – quant aux relations et aux attitudes. Une recherche généalogique ne pourra jamais rendre compte de ce dispositif logique ; c'est au contraire sa mise en évidence qui permet de comprendre les « histoires » qui se développent dans les relations entre agents.

On peut alors parler de causalité si l'on veut, mais au sens d'une interdépendance des termes, d'une implication réciproque des positions, bref on a affaire à ce que Lévi-Strauss appelle des *variations concomitantes* au lieu de ce qui se présentait auparavant comme des corrélations inductives. Les généalogies peuvent décrire des successions d'états – à supposer qu'il y ait eu changement –, mais elles ne peuvent pas rendre compte de la cohérence actuelle d'un système qui seule en fournit l'intelligibilité. Cela peut en définitive se ramener à cette règle épistémologique : on n'explique pas un fait par un autre fait, on l'explique par une loi.

Cela doit nous conduire à des considérations méthodologiques plus larges concernant la pratique possible d'une histoire structurale. En premier lieu, celle-ci pourrait consister en ce qu'on a appelé « l'histoire régressive » ; sa tâche reviendrait à déchiffrer dans l'état présent d'une institution ou de toute une société les transformations où s'indiquent les distorsions de la structure par l'événement. Cette méthode est d'abord d'un grand secours dans des cas où le passé est inaccessible par une documentation directe. Elle consiste à se demander ceci : quels événements doit-on supposer pour rendre compte de l'existence de tel ou tel élément dans un dispositif structural où sa présence semble inexplicable. Un exemple frappant nous en est donné par Lévi-Strauss dans un texte portant sur « Les structures sociales dans le Brésil central et oriental »<sup>29</sup> où discutant les formes du mariage et les organisations dualistes des Shérenté il constate toute une série d'anomalies qui l'amènent à reconstituer une évolution historique probable où il décèle les étapes suivantes : existence de trois lignées patrilinéaires et patrilocales, apparition de deux moitiés matrilineaires, conduisant à la création d'un quatrième lignée patrilocale (mythifiée dans le présent comme ancienne « tribu capturée »), d'où un conflit entre règle de filiation et règle de résidence, poussant les moitiés à la filiation patrilinéaire et à la transformation des lignées en associations. Bref la structure actuelle, porte dans ses

---

<sup>27</sup> AS, p. 42.

<sup>28</sup> AS, p. 52.

<sup>29</sup> AS, chap. VII.

contradictions, en creux si l'on veut, la mémoire de la succession des événements accumulés. Ce n'est pas la succession qui rend intelligible la situation présente, c'est l'intelligibilité de la structure qui permet de comprendre la succession.

On pourra objecter que l'exemple est forcément favorable dans le cas de sociétés de taille réduite relevant de modèles mécaniques plutôt que statistiques. Mais on pourrait répondre avec d'autres exemples, dans d'autres domaines, comme celui des formes plastiques. Considérons le texte intitulé: « Le serpent au corps rempli de poissons »<sup>30</sup>. Lévi-Strauss y discute des enquêtes publiées par Alfred Métraux faisant apparaître des parallèles surprenants entre des traditions orales du Chaco actuel et des récits de la région andine attestés par des documents anciens. Un de ces récits concerne un serpent surnaturel nommé Lik, dont la queue est remplie de poissons et qui est tour à tour dangereux et secourable. Lévi-Strauss en repère le motif très précis sur des vases, l'un de Nazca et l'autre de Pacasmayo. L'intérêt c'est de trouver dans des traditions orales contemporaines les gloses de ces pièces anciennes; ces correspondances d'éléments éloignés dans le temps (plusieurs siècles) et dans l'espace (Andes et Chaco) donnent une idée de ce que pourrait être la fécondité des approches croisées de l'archéologie et de l'ethnologie. Par sa formidable stabilité *une tradition orale actuelle constitue un document très ancien* :

« Comment douter que la clef de l'interprétation de tant de motifs encore hermétiques ne se trouve, à notre disposition et immédiatement accessible, dans des mythes et des contes toujours vivants ? On aurait tort de négliger ces méthodes, où le présent permet d'accéder au passé »<sup>31</sup>.

Ici encore le présent de la structure porte en lui le chiffre de la tradition ou la trace d'une transformation dans le temps. Cette trace de l'histoire dans les mythes, Lévi-Strauss en donne de nombreux exemples : les hypothèses qu'il propose à partir des seules variantes viennent recouper les recherches conduites par les historiens ou les archéologues (ainsi les exemples donnés dans *Du Miel aux cendres*, à propos de l'origine et des rapports anciens des Bororo, des Gé et des Tacana). Cette méthode qui s'avère très précieuse dans le cas des sociétés sans écriture, ne perd rien de sa pertinence lorsqu'existent des documents écrits.

Pourtant la notion d'une histoire structurale n'est pas seulement limitée à cette tâche de reconstitution, elle s'achève, aux yeux de Lévi-Strauss une sorte de « calcul » des possibilités événementielles, dans une *histoire prospective*. Relisons intégralement le texte cité plus haut :

---

<sup>30</sup> AS, chap. XIV.

<sup>31</sup> AS, p. 298-299.

« L'idée d'une histoire structurale n'a rien qui puisse choquer les historiens [...] Il n'est pas contradictoire qu'une histoire des symboles et des signes engendre des développements imprévisibles, bien qu'elle mette en œuvre des combinaisons structurales dont le nombre est limité. Dans un kaléidoscope, les combinaisons d'éléments identiques donnent toujours de nouveaux résultats »<sup>32</sup>.

Il n'empêche que cette hypothèse, si séduisante soit-elle, envisage l'événement comme cas du système, ce qui revient à penser le temps dans le cadre d'une théorie des jeux comme sélection des coups, de même qu'on peut concevoir la parole comme effectuation de la langue. Mais peut-être faut-il renverser la perspective et n'envisager le système que comme l'intégrale des limites de chaque cas et comme n'existant que dans la virtualité de leur réalisation. C'est ainsi que l'événement relève de l'irréversible. Du reste Lévi-Strauss approche de cette conception lorsqu'il propose d'écarter toute téléologie privilégiant une histoire déterminée. Les capacités sont partout les mêmes. Cette situation est comparée par Lévi-Strauss aux « possibles » qui sont dans la graine et à qui seul un certain nombre de facteurs externes – voilà l'événement – permettront de se développer, de sortir de leur « dormance » :

« Il en est de même pour les civilisations. Celles que nous appelons primitives ne diffèrent pas des autres par l'équipement mental, mais seulement en ceci que rien, dans aucun équipement mental, quel qu'il soit, ne prescrit qu'il doive déployer ses ressources à un moment déterminé et les exploiter dans une certaine direction. Qu'une seule fois dans l'histoire humaine et en un seul lieu se soit imposé un schème de développement auquel, arbitrairement peut-être, nous rattachons des développements ultérieurs -avec d'autant moins de certitude que manquent et manqueront toujours des termes de comparaison-, n'autorise pas transfigurer une occurrence historique, qui ne signifie rien sinon qu'elle s'est produite en ce lieu et à ce moment, en preuve à l'appui d'une évolution désormais exigible en tous lieux et en tous temps. Car, alors, il sera trop facile de conclure à une infirmité ou à une carence des sociétés ou des individus, dans tous les cas où ne s'est pas produite la même évolution »<sup>33</sup>.

\*\*\*

L'histoire que critique Lévi-Strauss c'est sans aucun doute d'abord l'histoire purement événementielle ou bien l'histoire conjecturale. Ses critiques ne visent nullement les travaux de la *nouvelle histoire*, celle qui, en France, par exemple, est issue de l'école des

---

<sup>32</sup> *ASII*, p. 26. Nous retrouvons ici, un thème fréquent de la pensée de Lévi-Strauss : celle d'un répertoire des possibles à établir « en faisant l'inventaire de toutes les coutumes observées » (*TT*, p. 203), répertoire où puise chaque culture pour en réaliser une combinaison originale. Lévi-Strauss le dit notamment des formes plastiques. On pourrait discerner là une profonde parenté avec Leibniz.

<sup>33</sup> *MC*, p. 408.

*Annales*, et dont F. Braudel a sans doute été dans les décennies récentes un des représentants les plus remarquables. Mais il est vrai que, dans ce cas, on voit l'histoire se faire à la fois démographie, économie, ethnographie, sociologie, géographie. Bref la seule dimension qui distingue alors l'histoire de ces disciplines c'est de s'exercer sur des segments du temps révolu, et donc de ne disposer pour cela que de documents limités, ce qui appelle souvent à un exercice très développé de la déduction. On pourrait alors dire que l'historien est un anthropologue qui se donne comme terrain de recherche des segments du temps (allant de la très courte à la très longue durée) avec comme informateurs les différents types de documents (écrits, monuments, outils, œuvres d'art, etc.) laissés par telle société ou tel ensemble de sociétés.

En définitive on peut estimer que la méthode structurale a conduit l'approche historique à se poser à elle-même un certain nombre de questions fondamentales qu'elle avait tendance à esquiver. Tout d'abord, elle l'a obligé à reconnaître que si certaines sociétés (celles qu'on dit « primitives ») peuvent difficilement – sauf circonstances exceptionnelles – faire l'objet d'une analyse historique, cela ne doit pas conduire à les situer avant notre histoire ni postuler une évolution dont notre société serait l'aboutissement. Et sans doute continue-t-on, même inconsciemment, à les considérer comme une image de notre passé. Elles seraient donc en attente de leur temporalité véritable, celle dans laquelle nous sommes déjà, bref elles sont dans le « ne ... pas encore », comme si la dimension historique pouvait seule leur conférer un sens qui leur manque. Telle est la conception générale - implicite ou explicite – des pensées de l'histoire à l'endroit des sociétés traditionnelles (songeons aux pages condescendantes de Hegel sur le « continent noir »).

L'approche structurale répond : il y a une autre intelligibilité possible de ces sociétés ; en outre elle est accordée à leur mode d'être. C'est l'intelligibilité qui apparaît dans les formes d'organisation sociale (comme la parenté), dans les formes de représentation (comme les mythes) ou les dispositifs de symbolisation (comme les rites). Le sens est tout entier dans cet ensemble synchronique, précisément parce que cet ensemble fonctionne en vue de sa propre permanence. La société s'explique elle-même par la médiation de séries données dans la nature (c'est la démonstration de *La Pensée sauvage*). Les événements de la diachronie sont constamment rapportés à ce référent stable et annulés en lui. Le changement n'est pas pensable parce que les institutions mêmes sont ordonnées à son refus. On n'est donc pas simplement dans le défaut d'histoire ; on est dans une logique où la possibilité même de l'histoire (comme processus cumulatif) est écartée.

Telle est sans doute la considération fondamentale à partir de laquelle on peut poser avec pertinence la question de la légitimité de l'approche historique. On comprend



mieux que celle-ci n'est pas séparable des conditions générales de représentation du temps dans une société donnée. Pour la nôtre, justement, qui est une société du *changement*, la causalité diachronique est déterminante et du même coup l'explication historique est incontournable. Mais c'est à condition précisément de ne pas nous donner à nous-mêmes une conception naïve de cette causalité sous la forme de représentations continuistes ou téléologiques. L'histoire est elle-même constituée de multiples temporalités, de séries aux généalogies propres qui se côtoient ou se croisent, se répondent et se confondent parfois. Entre ces « blocs d'histoire » peuvent apparaître, en un moment donné, des invariants dont l'insistance permet de dessiner le contour d'une époque. C'est à ce point que l'approche structurale peut être féconde pour la recherche historique. Elle permet de mieux définir les solidarités horizontales entre différents champs et de comprendre que les points de rupture sont tout aussi significatifs que les continuités.