Bibliothèque

des

SCIENCES HUMAINES

L'adieu au voyage

L'ethnologie française entre science et littérature

par

VINCENT DEBAENE

nrf

Éditions Gallimard

Bibliothèque
des sciences humaines

VINCENT DEBAENE

L'ADIEU AU VOYAGE

L'ethnologie française entre science et littérature

© *Éditions Gallimard, 2010.*

À la mémoire de Georges Sueur, qui ne haïssait pas les voyages.

« Lettres : se dit aussi des sciences. »

Antoine FURETIERE,
Dictionnaire universel, 1690.

Introduction

Entre 1925 — date de la fondation de l'Institut d'ethnologie de Paris — et les années 1970, les échanges entre littérature et anthropologie ont été, en France, innombrables. À bien des égards, ces quelques décennies constituent le « moment ethnologique de la culture française ». D'abord parce que les ethnologues écrivent — de l'anthropologie, bien sûr, mais aussi de « beaux livres », plus difficilement classables : *Mexique, terre indienne*, *L'Île de Pâques*, *Tristes tropiques*, *Afrique ambiguë*, *Chronique des Indiens guayaki*… Ensuite parce que, de leur côté, les écrivains, les poètes, les intellectuels lisent les ethnologues : les surréalistes accueillent avec enthousiasme *La Mentalité primitive* de Lucien Lévy-Bruhl (avant que celui-ci passe de la rubrique « Lisez » à la rubrique « Ne lisez pas » au dos du catalogue des publications surréalistes) ; à l'automne de 1937, Georges Bataille fonde avec d'autres un « Collège de sociologie », « communauté morale » destinée à promouvoir une « sociologie sacrée » et à étendre aux sociétés modernes « l'analyse des structures des sociétés dites primitives[1] » ; douze ans plus tard, le même Bataille et Simone de Beauvoir rendent compte des *Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss dans *Critique* et *Les Temps modernes*, avant que Roland Barthes et Gilles Deleuze commentent *La Pensée sauvage* et l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » du même Lévi-Strauss. Certains parmi ces écrivains se piquent d'anthropologie : en 1938, Roger Caillois, qui a suivi les cours de Mauss à l'Institut d'ethnologie, prétend à la réflexion anthropologique générale dans *Le Mythe et l'Homme* ; en 1947, Bataille veut

1. Georges BATAILLE, « Déclaration sur la fondation d'un Collège de sociologie » [1937], *in* Denis HOLLIER, *Le Collège de sociologie, 1937-1939* [1979], Gallimard, coll. « Folio essais », 1995, p. 27.

« généraliser » l'*Essai sur le don* dans *La Part maudite*. D'autres jouent avec les formes conventionnelles du discours ethnologique ou y puisent leur inspiration : Henri Michaux propose une ethnographie imaginaire dans son *Voyage en Grande Garabagne* ; Georges Perec pastiche *Tristes tropiques* dans *La Vie mode d'emploi*. Parfois, la réaction est hostile : ainsi d'André Breton, qui fustige « le regard trop souvent glacé de l'ethnographe[1] », ou d'Aimé Césaire, qui, dans son *Discours sur le colonialisme*, défend Michel Leiris et Lévi-Strauss contre les attaques de Caillois, mais raille les « ethnographes métaphysiciens et dogonneux[2] ». Des formes d'art circulent : après Blaise Cendrars, qui, dès les années 1910, s'était essayé aux « poèmes nègres », Breton écrit, autour de 1945, des poèmes « xénophiles », dans lesquels il reprend la matière mythique des Maoris ou des Pascuans ; dans l'entre-deux-guerres, *La Nouvelle Revue française* peut publier des proverbes malgaches, des « textes indiens de l'Argentine » en même temps que les bonnes feuilles de *La Mythologie primitive* de Lévy-Bruhl. Des collections se créent, qui se veulent « à cheval » entre la littérature et l'ethnologie : « L'Espèce humaine », chez Gallimard, dirigée par Alfred Métraux puis Michel Leiris ; « Terre humaine », chez Plon, dirigée par Jean Malaurie. Certaines revues sont des lieux de convergence, comme *Documents* (1929-1930), dirigée par Bataille, au sommaire de laquelle on trouve à la fois les signatures de savants du Muséum et celles de surréalistes dissidents, qui viennent de rompre avec Breton ; en Martinique, la revue *Tropiques* (1941-1945), fondée par Aimé et Suzanne Césaire, place très explicitement l'ethnographie parmi ses préoccupations. D'autres périodiques, qui se veulent des carrefours de la vie intellectuelle, ouvrent leurs colonnes aux ethnologues : Arnold Van Gennep tient une chronique « Ethnologie, folklore » dans le *Mercure de France* dès 1905, et ce jusqu'à sa mort en 1949 ; à partir de 1934, *La Nouvelle Revue française* se dote d'une rubrique « Sociologie » (mais, dans les faits, c'est d'ethnologie qu'il s'agit). Des hommes, enfin, circulent : Leiris, Bataille, Métraux, Lévi-Strauss, Barthes — tous ces noms incarnent une perméabilité entre des modes de pensée et des types de discours qui semblent relever tantôt de la science, tantôt

1. André BRETON, « Main première », préface à Karel KUPKA, *Un art à l'état brut* [1962], in *Œuvres complètes*, t. IV, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 222.

2. Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Éd. Réclame, 1950 ; rééd. Présence africaine, 1955, p. 20.

de la littérature. En un sens, d'ailleurs, ils apparaissent comme le prolongement d'une tradition proprement française qui, de Montaigne à Rousseau en passant par Montesquieu, a toujours mêlé la réflexion philosophique, la curiosité pour l'exotique, le retour sur soi et la méditation sur la nature humaine.

Il n'est pas toujours facile de s'y retrouver dans ce foisonnement. Faut-il parler d'échanges, de perméabilité, de circulation ? Mais qu'est-ce qui est échangé ? Qu'est-ce qui, exactement, circule ? Et où, entre quels espaces ? Faut-il concevoir l'anthropologie et la littérature comme des « mondes » (le « monde » de *La Nouvelle Revue française* et le « monde » du musée de l'Homme), lesquels, tels des ensembles géométriques, auraient des frontières en commun ou des zones d'intersection ? Faut-il les concevoir comme des discours ? Mais la littérature n'est pas vraiment un « discours », au sens d'un corpus de textes propre à une époque, dont on pourrait énoncer les principes ou repérer les règles internes. Faut-il les concevoir comme des types d'écriture et opposer l'écriture scientifique et contrainte de l'anthropologue à celle, libre et souveraine, de l'écrivain qui « se donne tout entier au langage » ? Faut-il les considérer comme des formes de savoir ? Sans doute le terme « savoir » ne s'applique-t-il pas à la littérature, mais n'est-elle pas néanmoins le lieu d'un certain mode de connaissance ? Puisqu'elle aussi nous parle de l'homme, ne doit-on pas lui reconnaître une certaine « valeur anthropologique » ?

LES DEUX LIVRES DE L'ETHNOGRAPHE

C'est à ce type de questions que le présent ouvrage voudrait répondre. À partir d'une conviction cependant : il est impossible de le faire en conservant les termes qu'elles admettent. Toutes supposent des entités définies — la littérature, l'anthropologie — dont on observerait les chevauchements. Or ce genre de présupposé bloque le questionnement. Non que la littérature et l'anthropologie « n'existent pas » ; mais penser en termes d'intersections entre des ensembles constitués suppose que ceux-ci soient définis et caractérisés abstraitement et donc que l'on réponde aux questions : « Qu'est-ce que l'anthropologie ? » et « Qu'est-ce que la littérature ? » Ces questions sont légitimes, essentielles même, et il ne s'agit nullement de les congédier au nom de la richesse des œuvres singulières et de l'impossibilité de subsumer des

pratiques variées, mais elles ne peuvent fournir un point de départ ; il importe donc de retarder le plus longtemps possible leur énonciation. Au fond, c'est une leçon de l'ethnologue : plutôt que de prendre le risque d'importer des catégories et de les greffer artificiellement sur une réalité qui se dérobe, il vaut mieux avant toute chose regarder ce que les hommes font. Par conséquent, le parti pris doit être inverse : ne postuler aucune définition préalable de l'anthropologie, aucune caractérisation première de la littérature, mais regarder les textes et ce que les ethnologues ont écrit.

Car ce livre prend pour point de départ les écrits des ethnologues, non ceux des écrivains. À cela il y a plusieurs raisons. D'abord, les premiers sont plus stables, plus aisément identifiables ; on n'est pas constamment renvoyé à leur propos à la question fatale de la valeur : « Est-ce vraiment important ? est-ce vraiment de la littérature ? » Nous y reviendrons. Ensuite, parce que si l'on part des textes des écrivains en s'attachant à retracer leurs emprunts à l'ethnologie, on perd de vue la singularité de l'objet : le même questionnement serait possible pour l'histoire, la géographie, la physique même. Or on pressent déjà que les rapports entre littérature et anthropologie sont plus profonds, plus essentiels que de simples reprises ou appropriations et qu'il ne suffira pas de reconstituer les lectures ponctuelles des poètes ou des essayistes pour en comprendre la nature.

Il s'agit donc d'étudier ce que les ethnologues ont écrit et la façon dont ces écrits ont été pensés. Nous nous appuierons en particulier sur une curiosité qui concerne la première génération de l'ethnologie française, celle formée par Mauss dans les années 1920 et 1930 : presque tous les ethnographes français qui sont partis sur le terrain avant 1939 ont écrit au retour non seulement une étude savante sur la population auprès de laquelle ils avaient séjourné, mais aussi, très souvent, un deuxième livre, un ouvrage plus « littéraire », en tout cas qui ne respectait pas la forme canonique de la monographie savante. En France, les règles de la monographie ethnographique avaient été fixées par Mauss, qui, lui-même, mélangeait l'exemple anglo-américain de l'*ethnographic account* et la tradition française de l'histoire « positiviste ». L'ordre était à peu près le suivant : climat et géographie, organisation sociale (clans, moitiés, lignées, etc.), technologie (habitation, outils, techniques de chasse et de pêche, etc.), vie familiale et sociale (jeux, cycle de vie, etc.), économie, droit, religion. Tous les ethnologues qui avaient suivi l'enseignement de Mauss à l'Institut d'ethnologie

(ils n'étaient pas très nombreux) partirent donc sur le terrain avec ce modèle en tête et publièrent à leur retour un livre — il s'agissait généralement de leur thèse — qui en respectait, à peu de chose près, le canevas. Mais à côté de cela, presque tous donnèrent un récit, sinon « littéraire » en tout cas non savant, de leur expérience qui, à la différence de leur travail scientifique, fut publié chez un éditeur généraliste : Grasset, Gallimard ou Plon. Les cas les plus célèbres sont ceux de Leiris, qui écrit *L'Afrique fantôme* (1934) et *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (1958), et de Lévi-Strauss, qui publie *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* (1948) et *Tristes tropiques* (1955). Ce ne sont cependant pas les seuls et l'on observe ce curieux « dédoublement » chez de nombreux ethnographes de la même époque.

Après *Silhouettes et graffiti abyssins* et *Jeux et divertissements abyssins*, deux recueils issus de sa première mission menée en Éthiopie en 1929, Marcel Griaule remporte le prix Gringoire avec *Les Flambeurs d'hommes*, paru chez Calmann-Lévy en 1934, ouvrage très étrange et véritable « hapax » puisqu'il s'agit d'un récit ethnographique entièrement rédigé à la troisième personne. En même temps qu'il soutient sa thèse de doctorat (*La Famille Otomi-Pame du Mexique central* constitue la thèse principale et *La Culture matérielle des Indiens lacandons* la thèse complémentaire[1]), Jacques Soustelle écrit pour les éditions Grasset *Mexique, terre indienne*, livre qui, selon les commentaires de l'époque, « allie l'émotion de l'homme à l'observation du savant[2] » et où « la pénétration d'esprit égale la générosité du cœur[3] ». Entre 1932 et 1939, Maurice Leenhardt donne aux « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » trois gros volumes consacrés à l'ethnographie de la Nouvelle-Calédonie et à la langue canaque, mais c'est pour *Gens de la Grande Terre*, un ouvrage beaucoup plus accessible publié par Gallimard en 1937, qu'il reçoit, un an plus tard, le prix La Pérouse. Quoique médecin de formation, Jean-Albert Vellard — qui accompagnera Lévi-Strauss dans sa deuxième expédition brésilienne — se voit confier par Paul Rivet une mission « d'observation ethnologique » lors de son expédition au Paraguay entre juillet 1931 et

1. Toutes deux publiées en 1937, respectivement par l'Institut d'ethnologie et par la Société des américanistes.

2. *Le Musée vivant*, n° 1, février 1937.

3. Paul RIVET, préface à Jacques SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, Grasset, 1936 ; rééd. Hachette, coll. « La vie quotidienne – Civilisations et sociétés », 1995, pp. 7-8.

janvier 1933. Il en revient avec un long mémoire intitulé *Les Indiens guayakis*, publié en deux livraisons dans le *Journal de la Société des américanistes* en 1934 et 1935, à quoi s'ajoute en 1939 *Une civilisation du miel*, ouvrage qui paraît chez Gallimard dans la collection « Géographie humaine » et qui, selon Rivet, se distingue avec éclat de « cette littérature superficielle et hâtive que le goût de l'exotisme et la facilité des communications ont si fâcheusement mise à la mode[1] ». Si les très nombreuses notes ethnographiques prises pendant son séjour solitaire d'un an auprès des Eskimos d'Ammassalik n'avaient pas été égarées au musée de l'Homme à la fin des années 1930, Paul-Émile Victor aurait sans doute écrit plus que les deux articles (consacrés aux jeux de ficelle et au bilboquet) qu'il donna au *Journal de la Société des américanistes* en 1937 et 1938[2]. À peu près au même moment, il fait paraître chez Grasset, en deux tomes intitulés *Boréal* et *Banquise*, son journal retravaillé et accompagné de plus de soixante pages d'annexes (cartes et glossaire, rapports préliminaires d'expéditions, équipement, système d'attaches des chiens au traîneau, etc.). Ces deux volumes ont connu depuis lors quantité de rééditions. Un an avant le départ de Paul-Émile Victor pour le Groënland, Métraux avait séjourné pendant cinq mois sur l'île de Pâques. Après avoir complété son séjour sur le terrain par deux années de recherches au Bishop Museum d'Honolulu, il publie en 1940 une volumineuse *Ethnology of Easter Island* ; un an plus tard paraît chez Gallimard, dans la collection « L'Espèce humaine », *L'Île de Pâques*[3], que Georges Bataille considérait comme « un des chefs-d'œuvre de la littérature française présente » qui « laisse loin derrière la masse de ces romans que le public reçoit sous le nom de littérature »[4]. Moyennant quelques accommodements, on pourrait sans doute faire entrer dans ce schéma les écrits de nombreux voyageurs des années 1930 qui disposent d'un « mandat » de

1. ID., préface à Jean-Albert VELLARD, *Une civilisation du miel. Les Indiens guayakis du Paraguay*, Gallimard, coll. « Géographie humaine », 1939, p. XX.

2. Finalement retrouvées partiellement dans les années 1980, ces notes seront éditées dans un luxueux ouvrage en deux tomes par l'ethnologue Joëlle-Robert LAMBLIN, *La Civilisation du phoque*, Armand Colin, 1989 (t. I) et 1993 (t. II).

3. *L'Île de Pâques*, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1re éd., 1941, avec une préface de l'auteur ; 2e éd. revue et augmentée, 1951 ; rééd. coll. « Idées », 1966, sans les clichés photographiques ; même éd., coll. « Tel », 1980. Dans la suite de l'ouvrage, nos références renvoient à l'édition de 1941, sauf mention contraire. Lorsque l'édition de 1951 est citée, nous renvoyons explicitement à la version poche de 1980. Pour une description détaillée des modifications intervenues entre les rééditions successives de *L'Île de Pâques*, cf. *infra*, chap. IV et XII.

4. Georges BATAILLE, « Un livre humain, un grand livre », *Critique*, n° 105, février 1956, p. 100.

l'Institut d'ethnologie ou du musée de l'Homme et qui reviennent souvent en France avec à la fois une « moisson » de faits inédits (selon une expression courante à l'époque) et un récit glorieux de leur expérience exotique. C'est le cas, par exemple, de Théodore Monod, qui, en 1932, donne à la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » une étude essentiellement archéologique intitulée *L'Adrar Ahnet* et publie cinq ans plus tard une relation grandiloquente de ses traversées du désert saharien sous le titre *Méharées*[1].

La récurrence de ce « deuxième livre » appelle deux remarques. Elle est d'abord d'autant plus frappante que l'entre-deux-guerres est la période d'institutionnalisation de l'ethnologie et que les ethnographes ne cessent d'affirmer avec emphase qu'ils ne sont pas des écrivains ou des « littérateurs », que l'étude de l'homme a à présent rompu avec la littérature et qu'elle est entrée dans l'âge scientifique : la nouvelle discipline a coupé les ponts avec le récit de voyage et les facilités de l'exotisme pour se fonder sur des documents et des faits bien établis, sans souci de la « couleur locale » et sans désir de plaire au public. Il faut noter ensuite que, curieusement, ce motif du « double livre » se perpétue (quoique selon d'autres modes) jusqu'à nos jours, comme si, progressivement, s'était formée là une tradition proprement française, que l'on songe à *Afrique ambiguë* de Georges Balandier, à *Nous avons mangé la forêt* de Georges Condominas, à *La Mort sara* de Robert Jaulin ou à la *Chronique des Indiens guayaki* de Pierre Clastres, pour ne citer que des livres antérieurs à 1975. Même s'ils ont tous en commun une certaine hétérogénéité formelle (presque tous mêlent cartes, photographies, citations de littérature indigène, citations de carnets de route, etc.), ces « deuxièmes livres » relèvent de genres variables : il peut s'agir d'un journal « proto-surréaliste » secrètement hanté par le modèle de *Nadja* (*L'Afrique fantôme*), d'une autobiographie intellectuelle d'inspiration proustienne (*Tristes tropiques*), d'une chronique légendaire des anciens Éthiopiens (*Les Flambeurs d'hommes*), d'un récit de voyage plus traditionnel (*Mexique, terre indienne*), etc. Il reste que tous ces « suppléments au voyage de l'ethnographe » entretiennent, souvent explicitement, un rapport ambigu au travail savant dont ils se veulent le « pendant ». Comment rendre

1. Théodore MONOD, *Méharées. Explorations au vrai Sahara*, Éditions « Je sers », 1937 ; nouv. éd. revue et corrigée, Actes Sud, coll. « Babel-Terres d'aventures », 1989. Dans la suite de l'ouvrage, nos références renvoient à l'édition de 1937, sauf mention contraire. Lorsque la nouvelle édition est citée, nous renvoyons explicitement à la version de 1989.

compte de cette singulière distribution ? Pourquoi deux livres ? Pourquoi les ethnographes français ont-ils éprouvé le besoin d'écrire un ouvrage « littéraire » en sus de leur travail savant ? Telles sont quelques-unes des questions qui traversent notre étude.

*

Depuis les années 1980, surtout aux États-Unis, mais également en France et en Suisse, on s'est beaucoup intéressé à l'écriture de l'ethnologie et à la construction du discours anthropologique. Dans le sillage de l'ouvrage fondateur de James Clifford et George Marcus, *Writing Culture*, l'ethnologie de la période dite « héroïque » a été amplement « déconstruite »[1]. On s'est attaché à reconstituer la généalogie des textes anthropologiques en retraçant le processus qui mène de la note de terrain au texte final et à toutes les opérations qu'un tel processus implique : comment passe-t-on d'une expérience vive, variée, souvent tourmentée et polyglotte, à une monographie ou à un *ethnographic account* universitaire destiné à une publication savante ? Malgré l'intérêt évident de ces questions et les excellents travaux auxquels elles ont pu donner naissance, nous voudrions ici procéder autrement, de façon non plus génétique, « verticale », mais « horizontale » en quelque sorte, en opérant une coupe transversale, en considérant tous les écrits publiés au retour de la mission, et en s'intéressant de ce fait moins à la construction du savoir qu'à la distribution des textes, selon les lieux et les publics, et à la façon dont ceux-ci sont pensés et qualifiés. Pour qui veut étudier les rapports entre anthropologie et littérature, il n'est pas suffisant de dévoiler les stratégies rhétoriques ou les

1. James CLIFFORD et George MARCUS (éd.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986. À cet ouvrage collectif on peut ajouter l'influent livre de Clifford GEERTZ, *Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur* [1988], trad. de l'anglais par D. Lemoine, Éd. Métailié, 1996. Ces deux études relèvent d'un questionnement qui se situe au croisement des réflexions sur la « rhétorique de la science » et d'une crise politique de l'anthropologie après la fin des grands empires. Cette période, qu'on appelle parfois aux États-Unis le « retour du terrain », fut symboliquement ouverte par la publication, en 1967, du journal de Bronislaw Malinowski, qui révéla que le « père fondateur » de l'anthropologie anglo-américaine pouvait se montrer à l'occasion haineux, voire raciste, à l'égard des Trobriandais.

« tropes » mobilisés par les ethnographes ; il importe de situer leurs écrits dans un espace de discours plus large et d'envisager l'organisation d'un tel espace à un moment historique particulier : comment ces écrits, et notamment ces « deuxièmes livres », sont-ils reçus, décrits, consacrés ou au contraire négligés ? Le présent ouvrage ne prend donc pas pour objet la « poétique » de l'ethnologue ou l'écriture des sciences sociales, mais bien les rapports entre anthropologie et littérature, *en envisageant les évolutions parallèles de l'une et de l'autre.*

Il est capital, en effet, de ne pas considérer l'opposition entre sciences sociales et littérature comme un donné. On s'en apercevra rapidement, les « paires » constituées par les deux livres de l'ethnographe ne sont d'ailleurs pas superposables entre elles : la relation entre *L'Afrique fantôme* et les travaux de Leiris sur la possession chez les Éthiopiens de Gondar ne recouvre pas la relation entre *L'Île de Pâques* et *Ethnology of Easter Island* de Métraux ; ou, pour prendre un exemple abondamment étudié dans l'Université américaine et qui fournira un point de comparaison important pour saisir l'originalité française, entre *Les Argonautes du Pacifique occidental* de Bronislaw Malinowski et son journal publié par sa veuve vingt-cinq ans après sa mort[1]. C'est sans doute là le défaut majeur de la plupart des études jusqu'ici consacrées à la question des relations entre sciences sociales et littérature : ces relations sont immédiatement repliées sur des oppositions considérées comme données entre « objectif » et « subjectif », entre « explication » et « interprétation », entre « froide raison » et « culture du goût », entre « écriture contrainte » (du savant) et « écriture souveraine » (de l'écrivain), ou entre « rigueur et progrès » (des sciences) d'un côté et « impressionnisme et traditionalisme » (des lettres) de l'autre. Ainsi explique-t-on souvent la rédaction du journal de Malinowski (très « littéraire » en effet, et manifestement influencé par les romans de Conrad) par une opposition entre l'objectivité et la subjectivité : les exigences de la science ethnologique réprimeraient l'expression du sujet, ce qui, par une sorte de mécanique des

1. Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific* [1922], préface de Sir J. G. Frazer, Prospect Heights (Illinois), Waveland Press, 1984 (trad. française *Les Argonautes du Pacifique occidental* [1922], trad. de l'anglais et présenté par A. et S. Devyver, préface de Sir J. G. Frazer, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1963), et *Journal d'ethnographe* [1967], introduction de R. Guidieri, trad. de l'anglais par T. Jolas, Éd. du Seuil, coll. « Recherches anthropologiques », 1985 (cf. *infra*, chap. II)

fluides psychologiques, appellerait un autre livre. Le *Journal d'ethnographe* livrerait dès lors une version plus fidèle — car moins déformée par les impératifs « objectivistes » de la science universitaire — du séjour de Malinowski dans les îles Trobriand et révélerait du même coup les défauts et les biais d'une discipline qui s'élabore en passant sous silence les conditions d'obtention de l'information[1]. C'est également une lecture fréquente de *Tristes tropiques* : après les schémas et diagrammes des *Structures élémentaires de la parenté*, il fallait que la richesse de l'expérience sensible trouve à s'exprimer, et que, sous le masque de l'ethnologue savant, l'homme s'avoue enfin, avec ses convictions et ses affects. Ces lectures sont peu satisfaisantes. Elles reposent sur une psychologie postulée en même temps que sur une conception pauvre de la science comme objectivation d'un donné elles négligent que l'anthropologie, pas moins que les autres sciences, construit ses objets et que c'est ce travail de construction lui-même (et non la psychologie d'un auteur partagé entre l'exigence objectiviste et l'expression de soi) qui peut expliquer l'existence d'un résidu qui, par défaut, apparaît comme « littéraire ».

Quant à l'opposition entre « progrès des sciences » et « résistance des lettres », c'est le schéma directeur des analyses inspirées de la sociologie de Pierre Bourdieu, analyses qui envisagent les sciences comme un champ dont l'évolution est orientée par un affranchissement progressif à l'égard des contraintes et des demandes sociales permettant *in fine* la production d'un discours rationnel. On a examiné en ces termes, par exemple, les réactions des « hommes de lettres » face au développement de la sociologie durkheimienne, en particulier les critiques virulentes de Charles Péguy ou de la droite maurrassienne et les projets, bien oubliés aujourd'hui, de « sociologie » de Paul Bourget et Henry Bordeaux[2]. Mais en opposant la « culture scientifique » à la « culture littéraire » comme la rationalité à la mystique, ce type d'analyse préjuge un peu vite des torts et des raisons au nom du sens de l'histoire et d'un présent érigé en norme. Dès lors que la sociologie durkheimienne est identifiée

1. Cf., par exemple, Clifford GEERTZ, « Under the Mosquito Net », *New York Review of Books*, vol. IX, 14 septembre 1967. Pour une critique de telles lectures, cf. George STOCKING, « Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness », *in* Regna DARNELL (éd.), *Readings in the History of Anthropology*, New York, Harper & Row, 1974, pp. 281-287.

2. Cf. Gisèle SAPIRO, « Défense et illustration de "l'honnête homme". Les hommes de lettres contre la sociologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 153, 2004, pp. 11-27. Cf. *infra*, chap. X.

à la raison en marche, toute réaction qu'elle suscite en dehors d'elle-même (qu'il s'agisse d'attaques explicites ou de tentatives de réappropriation ou d'élargissement) se voit disqualifiée parce qu'elle pèche à la fois contre la raison, contre la démocratie et contre le sens de l'histoire. Sont ainsi assimilées dans une même réaction obscurantiste les critiques de Péguy et de Pierre Lasserre, de Maurice Barrès et de Charles Maurras, de Bourget et d'Agathon — et plus tard les reproches adressés par Breton et Bataille à l'ethnologie universitaire. Outre le manichéisme, la conséquence la plus nette de cette naturalisation apparaît dans le fait que l'explication est toujours menacée de tautologie ; ainsi, *in fine*, la réaction des écrivains face aux sciences sociales est-elle expliquée par « l'importation du modèle scientifique » à l'origine d'une transformation du champ universitaire et d'une restriction des prérogatives des lettrés. Il y a eu combat, il y a eu défaite, et la défaite est expliquée par l'arrivée des vainqueurs.

L'un des enjeux essentiels de cette étude sera donc d'éviter le finalisme historique et de refuser le récit téléologique des savants comme celui des histoires littéraires. Il ne s'agira pas davantage de plaider pour la réinscription dans notre présent de ces récits ethnographiques pour la plupart bien oubliés, mais simplement de se déprendre des facilités du sens de l'histoire — que cette histoire soit celle des sciences, de la littérature, ou même celle de nos principes politiques et moraux. Après la fin de la période « héroïque » de l'anthropologie et l'effondrement des empires coloniaux, le remords post-colonial, l'histoire critique des sciences, la nouvelle épistémologie, qui a « révélé » les rapports entre savoir et pouvoir, ont orienté nombre d'études sur l'ethnologie vers un « historicisme » soupçonneux considérant la création de l'ethnologie comme une fausse innovation, voire comme le signe d'une « violence épistémique » et d'un ethnocentrisme larvé. Cette histoire se fait fort de rétablir des continuités : en soulignant ce que le terrain ethnographique doit aux recommandations des sociétés savantes du XIX^e^ siècle ; en rappelant la solidarité entre ethnologie et anthropologie physique (mais sans rien ajouter — comme on dit : « le constat seul est accablant ») ; en renouant les fils qui relient les exhibitions des sauvages au Jardin d'acclimatation, à la fin du XIX^e^ siècle, au musée de l'Homme puis au musée du quai Branly, en passant par les expositions coloniales ; en isolant quelques propositions des sociologues de l'entre-deux-guerres et en y retrouvant les échos de telle ou telle théorie des siècles passés

dont on sait *à présent* le caractère périmé, voire dangereux (cette barbarie ethnocentriste dont nous sommes heureusement bien prémunis aujourd'hui). Au terme de ce patient travail continuiste est dévoilée une véritable « idéologie » professionnelle et apparaissent en pleine lumière les postulats de cette science de l'homme qui repose sur « l'observation objectivante, c'est-à-dire sur le paradigme propre aux sciences de la nature » et pour laquelle, « à travers les rubriques réifiées des questionnaires », « le sauvage ethnographié, réduit à des stéréotypes identitaires, est enfermé dans le regard du Blanc, fût-il le plus ouvert »[1]. Le savant moderne bat sa coulpe et, fort de la nouvelle lucidité que l'histoire lui a accordée, rejette loin de lui cet héritage maudit : c'est entendu, la science de l'homme ne peut pas se fonder sur le modèle des sciences de la nature ; les hommes sont des sujets, non des objets ; confondre les deux est d'abord une erreur, que le sens commun lui-même aperçoit (évidence qui, pourtant, devrait plutôt inciter à la méfiance), et surtout une faute morale (qui ne se sent pas résister de tout son être dès que l'on prétend l'enfermer dans une « case » sociologique ?).

On procède de la même façon à propos des textes. Aux États-Unis, en particulier, on montre la persistance des « tropes » du récit d'exploration dans le récit ethnographique : les descriptions de Malinowski reposent sur les mêmes procédés que celles de l'explorateur Mungo Park ; l'arrivée sur l'île de Tikopia, dans *We, the Tikopia* de Raymond Firth, relève en fait de la scène de genre telle que les règles en ont été fixées en particulier par Cook et Bougainville[2] ; Clifford Geertz prétend retrouver dans *Tristes tropiques* un « ton à la Richard Burton » de retour des sources du Nil et réclame « une étude systématique des liens entre *Tristes tropiques* et la tradition française des récits de voyage, contre laquelle [le livre] était censé réagir alors qu'en fait il la réincarnait » ; cette étude mettrait en lumière, selon lui, que « l'attitude et le style de Lévi-Strauss » ont pour « prototypes » le « *Voyage au Congo* de Gide, les récits de voyage romantiques de Pierre Loti »[3] et même ceux d'André

1. Claude BLANCKAERT, « Histoires du terrain, entre savoirs et savoir-faire », *in* ID. (dir.), *Le Terrain des sciences humaines (XVIII^e^-XX^e^ siècle)*, L'Harmattan, coll. « Histoire des sciences humaines », 1996, pp. 42 et 46.

2. Cf. Mary Louise PRATT, « Fieldwork in Common Places », *in* J. CLIFFORD et G. MARCUS (éd.), *Writing Culture*, *op. cit.*

3. Cl. GEERTZ, *Ici et là-bas*, *op. cit.*, p. 42.

Malraux. Un herméneute aussi expert que Geertz aurait dû savoir pourtant que toute lecture interprétative s'expose au risque de ne retrouver dans les textes que ce qu'elle y a d'abord mis, mais c'est un délice dont une critique sourcilleuse a toujours du mal à se priver : prendre l'auteur à son propre piège et montrer que la dénonciation n'échappe pas à ce qu'elle dénonce. Pourtant, le dévoilement d'une contradiction ne peut pas à lui seul constituer le mot de la fin ; il faut cerner ce que la contradiction produit. Un auteur qui ne fait pas ce qu'il dit ne fait pas que se contredire : il dit des choses, il en fait d'autres *et* il se contredit — et c'est tout cela qu'il faut saisir ensemble si l'on veut comprendre réellement ce que, précisément, il *fait*.

Nous tâcherons donc dans cette étude d'éviter la posture soupçonneuse, et nous ne poserons pas ce type de questions : nous ne chercherons ni à rétablir des continuités dans les textes ou dans les pratiques, ni à montrer le caractère artificiel des différences entre ethnologie et littérature, ni à pourfendre les illusions d'une profession aveuglée par la logique disciplinaire et la nécessité de s'autojustifier. L'enjeu n'est pas de disculper les ethnographes, ni de les accuser, mais de construire une position qui ne constitue pas le présent comme une norme : ni comme norme scientifique (« nous savons aujourd'hui que les élaborations théoriques de Griaule sur la cosmologie dogon sont de la fiction », « nous avons renoncé aux illusions scientistes du structuralisme »), ni comme norme morale (« plus respectueux des différences, nous ne réifions plus les hommes en les plaçant dans des rubriques »), ni comme norme esthétique (« nous savons aujourd'hui que la littérature des années 1930 était du côté de Georges Bataille et non de Maurice Leenhardt »). Il faut retenir de l'histoire des sciences, et de l'anthropologie elle-même, l'exigence de compréhension immanente. Et nous nous refuserons en particulier à distinguer entre les développements anthropologiques sérieux et d'autres textes que l'état présent de la discipline nous permettrait de disqualifier comme pseudo-ethnographiques. Certes, nous relisons toujours l'*Essai sur le don* de Mauss, mais nous ne lisons plus guère *Une civilisation du miel* de Jehan Vellard (qui, après avoir « apprivoisé » un jeune garçon et « capturé » quelques « adultes », constatait avec regret que les Indiens guayaki « supportent mal la captivité »[1]) ; certes il paraît rétrospectivement peu raisonnable de considérer d'un seul tenant

1. J.-A. VELLARD, *Une civilisation du miel*, *op. cit.*, pp. 131 et 136.

les écrits de Lévi-Strauss et ceux de Paul-Émile Victor ou de Monod, dont nous ne savons trop s'ils sont de grands savants et dont nous nous doutons qu'ils ne sont pas de grands écrivains — mais c'est là un héritage dont il faut commencer par se déprendre.

D'où l'intérêt de partir d'un phénomène aussi isolé et identifiable que ces « doubles livres » des ethnologues français. En s'attachant à de tels objets, historiquement situés et rapportés à la configuration épistémologique du moment, nous évitons l'écueil qui consiste à nous interroger sur les relations entre littérature et anthropologie *en général*, et surtout l'écueil de la question axiologique qui condamne à l'illusion rétrospective : « Est-ce vraiment de l'anthropologie ? » « Est-ce vraiment de la littérature ? » Ces paires de publications serviront donc de foyer à la réflexion, parce qu'elles constituent une sorte d'incarnation objective de la répartition entre science et littérature (sans donner pour l'instant un contenu trop ferme à ces notions), et permettront de penser, à partir de données concrètes et historiquement situées, le sens d'une telle distribution.

Avant d'étudier les textes, il importe pourtant de dire un mot de cette relation entre science et littérature que l'on pense presque naturellement comme une opposition. Il est en effet habituellement tenu pour acquis que l'une et l'autre constituent deux ordres hétérogènes de discours et de pensée ; le partage entre les deux s'impose comme une évidence dans notre appréhension des réalités culturelles ; il détermine l'organisation de l'institution scolaire et universitaire et il pèse même, semble-t-il, sur les psychologies, puisqu'on peut être plutôt « scientifique » ou plutôt « littéraire »…

SCIENCE ET LITTERATURE : UNE GENEALOGIE

Du point de vue des savants, depuis le début du XIX^e^ siècle, le rapport de la science à la littérature est d'abord un rapport d'*émancipation* : les disciplines pensent leur propre constitution comme l'isolement d'un domaine de connaissance qu'elles soustraient à la connaissance généraliste des hommes de

lettres. En ce sens, en devenant des sciences, elles se *libèrent* de la littérature. Prenons l'exemple de Georges Cuvier, directeur à partir de 1808 du Muséum national d'histoire naturelle fondé en 1793. Dans son introduction au *Règne animal distribué selon son organisation*, il commence par cerner « l'objet que cette science [l'histoire naturelle] se propose » et par établir les « limites rigoureuses entre elle et les sciences qui l'avoisinent ». Il énumère les différentes conceptions de la nature dont l'étude en général constitue la physique, puis il distingue physique générale et physique particulière, ainsi que, au sein de chacune d'entre elles, les différentes sciences selon la partie à laquelle elles s'appliquent : la physique générale se subdivise en physique dynamique (elle-même subdivisée en mécanique, statique, hydrostatique, etc.) et en chimie ; la physique particulière se confond avec l'histoire naturelle, dès lors que l'on en exclut l'astronomie et la météorologie ; et l'histoire naturelle « ne considère donc proprement que les corps bruts, appelés minéraux, et les diverses sortes d'êtres vivans ». « La vie étant de toutes les propriétés des êtres la plus importante, et de tous les caractères le plus élevé », les minéraux seront *de facto* exclus des travaux de Cuvier, ce qui fait de lui le fondateur de la biologie, au sens le plus strict[1].

Sans nous interroger ici sur la pertinence de ces divisions ou sur leur historicité, nous voyons bien qu'une science se caractérise d'abord par un mouvement de partition et la définition d'un territoire qui lui est propre au sein de la connaissance dans son ensemble. Or, si nous voyons comment ce territoire est délimité sur un de ses côtés — dans la différence avec les autres sciences —, il nous faut aussi nous interroger sur sa délimitation sur l'autre front : celui des nombreux discours qui traitent des « diverses sortes d'êtres vivans », mais ne relèvent pas de la science naturelle. À l'époque de Cuvier, cet ensemble porte un nom : il s'agit des *lettres* et de ce que l'on appelle alors la *littérature* (dans un sens qui n'est plus le nôtre), c'est-à-dire la connaissance au sens large, la connaissance livresque de toute chose par l'esprit, la *res literaria*. En 1800 encore, Mme de Staël souhaite envisager la littérature « dans son acception la plus étendue, c'est-à-dire renfermant en elle les écrits

1. Georges CUVIER, *Le Règne animal distribué selon son organisation*, t. I, Deterville, 1817, pp. 4 et 12. Cf. aussi Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, pp. 285-288.

philosophiques et les ouvrages d'imagination, tout ce qui concerne enfin l'exercice de la pensée dans les écrits, les sciences physiques exceptées[1] ». Autrement dit, avant que les romantiques mettent en scène le combat du poète contre le savant, avant que le mot « littérature » change de sens, nombreux sont ceux qui en revendiquent une conception élargie, qui engloberait toutes les connaissances et dont seules seraient exclues les sciences mathématiques et physiques. Jusqu'au début du XIX^e^ siècle, il est fréquent d'entendre plaider pour l'alliance des lettres et des sciences — « important article de foi pour les hommes du XVIII^e^ siècle[2] » — et cela n'a rien de contradictoire, puisque par les premières on entend l'exercice de la pensée en général, et par les secondes, non les disciplines, mais toutes les formes de la connaissance. Paul Bénichou a montré comment cette alliance avait été combattue par le premier romantisme contre-révolutionnaire qui, derrière elle, voyait resurgir le philosophe et les ambitions démesurées du siècle des Lumières et comment, au terme de ce combat, la conception de l'écrivain s'était profondément modifiée, le « sacerdoce laïque » du poète inspiré remplaçant le magistère du « littérateur » (dont le nom même deviendra bientôt péjoratif). Mais cette figure de l'homme de lettres, à la fois savant et écrivain, n'est pas seulement la victime des attaques du poète, elle est aussi combattue par les savants eux-mêmes.

Quels sont les reproches de Cuvier à son égard ? C'est d'abord le défaut de méthode et d'observation. Pour atteindre la science, il faut bannir, écrit-il, « les pures conceptions de l'esprit, les dissertations théoriques, les hypothèses, variables au gré de l'imagination qui les crée[3] ». Cette rupture est souvent mise en scène par Cuvier dans les nombreux « éloges historiques » qu'il prononce à l'Institut royal en hommage à ses prédécesseurs. L'éloge historique de Lacépède, lu en 1826, en est un bon exemple ; il lui permet d'envisager à la fois Lacépède et Buffon, et, dans les deux cas, il loue l'écrivain et se sert de cet éloge pour condamner implicitement le savant :

> Buffon, qui, sur les sens, sur l'instinct, sur la génération des animaux, sur

1. Mme DE STAËL, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* [1800], in *Œuvres complètes de Madame la baronne de Staël-Holstein*, t. I, Firmin-Didot, 1871, p. 200.

2. Paul BENICHOU, *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, José Corti, 1973, p. 131.

3. Georges CUVIER, « Avertissement », in *Nouvelles Annales du Muséum d'histoire naturelle*, t. I, Roret, 1832, pp. II-III.

> l'origine des mondes n'avait à traiter que des phénomènes qui échappent encore à l'intelligence, pouvait, en se bornant à les peindre, mériter le titre qui lui est si légitimement acquis de l'un de nos plus éloquents écrivains ; […] mais aussitôt qu'il veut remonter aux causes et les découvrir par les simples combinaisons de l'esprit ou plutôt par les efforts de l'imagination, sans démonstration et sans analyse, le vice de sa méthode se fait sentir aux plus prévenus. Chacun voit que ce n'est qu'en se faisant illusion par l'emploi d'un langage figuré qu'il a pu attribuer à des molécules organiques la formation des cristaux[1].

La démonstration, l'analyse et l'observation s'opposent ici à l'imagination, à l'éloquence et à l'abus de langage figuré. Quelques pages plus loin, Lacépède fait l'objet d'un semblable éloge à double tranchant :

> Toutes les difficultés dont nous parlons ne sont relatives qu'à la forme et ne naissent que du désir si naturel à un auteur qui succède à Buffon de se faire lire par les gens du monde. Il en est qui tiennent de plus près au fond du sujet, et dont les hommes du métier peuvent seuls se faire une idée. [...] une ère entièrement nouvelle a commencé pour l'histoire de la nature. Cette circonstance n'ôte rien au mérite de l'écrivain qui a fait tout ce qui était possible à l'époque où il travaillait ; et tel a été M. de Lacepède. [...] on ne fera point oublier les morceaux brillants de coloris et pleins de sensibilité, et d'une haute philosophie, dont M. de Lacepède a enrichi le sien [son ouvrage]. La science, par sa nature, fait des progrès chaque jour ; il n'est point d'observateur qui ne puisse renchérir sur ses prédécesseurs pour les faits, ni de naturaliste qui ne puisse perfectionner leurs méthodes ; mais les grands écrivains n'en demeurent pas moins immortels[2].

Ce propos, qui conclut le texte, rend explicites deux distinctions qui n'intervenaient que discrètement au sujet de Buffon. D'une part, l'opposition entre « gens du monde » et « gens du métier » : la science est exclusive par principe ; elle suppose l'acquisition de compétences particulières et n'est pas l'affaire de tous ; ainsi, seuls les esprits « les plus prévenus » peuvent réellement prendre la mesure des illusions que se faisait Buffon. D'autre part, la différenciation entre deux régimes de temps : d'un côté, la science qui « fait des progrès chaque jour » ; de l'autre, la permanence des œuvres immortelles. Les élaborations de Buffon étaient légitimes concernant des « phénomènes qui échappaient *encore* à l'intelligence », mais elles ne le sont plus à présent qu'une « ère entièrement nouvelle a commencé pour l'histoire de la nature ».

1. ID., « Éloge historique de Lacépède, lu le 5 juin 1826 », *Recueil des éloges historiques lus dans les séances publiques de l'Institut de France*, Firmin-Didot, 1861, t. II, p. 382.

2. *Ibid.*, pp. 394-397.

Cela dit, Buffon *reste* « l'un de nos plus éloquents écrivains ».

On a là un modèle d'argumentation qui va se révéler d'une remarquable permanence au long du XIX^e^ siècle et jusqu'à la fin du XX^e^. Il combine un modèle historique qui oppose deux temporalités (les progrès de la science et la permanence intemporelle des œuvres) et quatre critères de distinction entre le savant et l'écrivain : le primat de l'observation (contre les dérives de l'imagination) ; la monotonie assumée de la forme (contre les facilités de l'éloquence) ; le souci de la méthode (contre les « combinaisons de l'esprit ») ; l'expertise (« gens du métier » contre « gens du monde »). Tels sont les quatre éléments qui circonscrivent une science. *A contrario*, ces critères caractérisent de façon minimale ce qui n'est pas science et qui pourra éventuellement être reversé du côté de la littérature : imagination, éloquence, fantaisie, « généralisme » — mais il ne s'agit là que d'une éventualité, comme le montrent les cas envisagés, l'histoire ayant donné raison à Cuvier à propos de Buffon, mais non à propos de Lacépède, que nul ne considère plus aujourd'hui comme un immortel écrivain. On voit ici apparaître une dissymétrie fondamentale entre science et littérature : s'il semble possible de dégager les critères caractérisant un énoncé scientifique, si, en tout cas, une communauté — celle des savants — peut s'accorder pour sanctionner la recevabilité d'un propos et imposer ce jugement à tous (puisque, précisément, c'est un domaine d'experts dont « l'opinion » est exclue), il n'en va pas de même d'un énoncé littéraire, en particulier à l'époque moderne, où les poétiques normatives ont disparu et où la définition de la littérature semble constamment remise en jeu. La détermination de la qualité littéraire engage un jugement de valeur ; elle implique des luttes et des rivalités ; elle attend le recul de l'histoire ; bref, elle se joue ailleurs et autrement.

Pendant plus d'un siècle, ces quatre critères seront nécessaires — et suffisants quand ils seront réunis — pour prétendre à la scientificité, et ce *quelle que soit la discipline envisagée*. Voyons, par exemple, l'histoire. En 1876, dans son introduction au premier tome de la *Revue historique*, Gabriel Monod invite les historiens français à prendre modèle sur les études historiques allemandes. Si, de l'autre côté du Rhin, l'histoire « mérit[e] réellement le nom de science », c'est parce qu'elle se fonde sur des faits : « Les idées générales y abondent […], seulement ce ne sont pas des fantaisies littéraires, inventées en un moment au caprice et pour le charme de l'imagination ; […] ce sont […]

des généralisations de faits lentement et rigoureusement établies. » C'est aussi parce que l'histoire allemande est « dépouillée du charme de la forme » : « [Ces idées générales] ne sont pas des systèmes et des théories destinés à plaire par leur belle apparence et leur structure artistique. » C'est enfin parce qu'elle n'est pas victime de « cette tendance à philosopher qui [en France] a engendré tant de théories hâtives et fausses » et qu'elle a « compris le danger des généralisations prématurées, des vastes systèmes *a priori* qui ont la prétention de tout embrasser et de tout expliquer »[1]. Concernant le quatrième argument, celui de l'expertise, Gabriel Monod est plus circonspect ; la *Revue historique* s'adresse, certes, d'abord aux « savants de profession », mais elle espère également « répondre aux désirs d'une grande partie du public lettré » et toucher « tous ceux qui s'intéressent aux choses de l'esprit » ; il s'agit de tenir un juste milieu, en n'étant ni « une œuvre de vulgarisation », ni « un recueil de pure érudition »[2]. Il faudra revenir sur cet inconfortable entre-deux qui n'est pas propre à l'histoire et que l'on retrouvera en particulier chez les ethnologues.

Il reste que si les études historiques françaises ne peuvent s'enorgueillir de progrès semblables à ceux qu'ont connus leurs homologues allemandes, c'est que « beaucoup de lettrés ont affecté une sorte de mépris pour les recherches d'érudition, croyant que l'imagination, le bon sens, une certaine dose d'esprit philosophique, et le style tenaient lieu de tout ». On y revient : privilège indu accordé à l'imagination (contre les faits bien établis) ; goût excessif pour les élaborations théoriques hasardeuses (contre la méthode) ; complaisance à l'égard des « fantaisies et des phrases » (contre le nécessaire dépouillement de la forme).

> Nous y avons peut-être gagné en originalité, du moins au point de vue de la forme littéraire ; nous y avons perdu au point de vue de l'utilité scientifique des travaux de nos historiens. […] Ils sont d'ordinaire, même les plus érudits, des littérateurs avant d'être des savants[3].

Un élément capital apparaît donc : ce mode de différenciation est commun

1. Gabriel MONOD, « Introduction. Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e^ siècle », *Revue historique*, t. I, n° 1, janvier-juin 1876, pp. 29-33.

2. *Ibid.*, pp. 1-2.

3. *Ibid.*, pp. 29-30.

aux sciences de la nature et aux sciences de l'esprit. L'argumentation mobilisée lors de la constitution des disciplines est *indifférente à l'objet* et ne varie pas, qu'il s'agisse de sciences de l'interprétation ou de sciences de l'explication, de sciences dures ou de sciences molles, de sciences exactes ou de sciences humaines. On verra réapparaître rigoureusement les mêmes logiques distinctives entre 1920 et 1930 lorsqu'il s'agira de faire de l'ethnologie une science autonome : comme Cuvier et Monod, Paul Rivet (l'un des trois fondateurs de l'Institut d'ethnologie, futur directeur du musée de l'Homme) dénoncera les élaborations anthropologiques qui ne se fondent pas sur l'observation ; comme eux, il revendiquera la nécessité de la méthode ; comme eux, il s'en prendra aux littérateurs et aux auteurs de récits de voyage plus soucieux de plaire au public par leur style que de rapporter des faits bien établis ; comme eux, il réservera l'ethnologie aux professionnels et exclura du débat ceux qui n'ont pas reçu de formation ; comme eux, enfin, il verra dans l'inauguration de l'Institut d'ethnologie l'ouverture d'une ère nouvelle, reversant dans un passé lointain et désormais sans intérêt pour la science les tentatives ethnologiques qui l'avaient précédée.

Ainsi se répète une opération propre à la constitution des sciences modernes, qui, l'une après l'autre, fractionnent le domaine du connaissable et expulsent hors d'elles les formes anciennes de la connaissance, ces dernières apparaissant soudain victimes des excès de l'imagination, de l'absence de méthode et des facilités de l'éloquence — autant de défauts qui caractérisent les *littérateurs* et les opposent aux savants. Cette construction est pensée comme telle par les savants et est, aujourd'hui encore, inhérente à notre conception des sciences : ces dernières sont le résultat d'une forme de division du travail de la pensée. La « naissance » d'une discipline, celle de la botanique comme celle de la géographie ou de l'histoire, suppose d'abord une opération de délimitation d'un domaine d'expertise au sein de l'espace indifférencié de la connaissance généraliste. Cette délimitation est toujours un geste double, à la fois partition d'un territoire et basculement historique ou, plus exactement, basculement *dans* l'histoire puisqu'il apparaît que toute cette connaissance tâtonnante qui précédait la science et qui n'avait pas réellement identifié son objet, justement, la *précédait*, c'est-à-dire lui était antérieure sur une ligne désormais reconnue comme étant celle du progrès de la connaissance. La « naissance » d'une science est un événement singulier, doté d'une très grande

valeur performative, puisqu'elle fait conjointement surgir son objet et la ligne temporelle qui fait qu'elle est précisément conçue comme une naissance.

Ainsi se caractérise une opposition entre science et littérature dont le rapport entre Cuvier et Buffon fournit le modèle ; aux yeux mêmes du premier, en effet, le second ne perd pas tout : il demeure comme « l'un de nos plus éloquents écrivains ». Tel est donc le schéma canonique : ce qui ne peut être sauvé pour la science le sera au nom du style. En reversant du côté de la « littérature » cette connaissance lettrée qui est à la fois son passé et son contraire, toute discipline scientifique qui se constitue *institue* du même coup non pas un, mais deux régimes de temps : à la science, la flèche du temps, le recouvrement irréversible des découvertes du passé par celles du présent ; à la littérature, les monuments qui demeurent, inaltérables et indépassables, auxquels on revient et se ressource. D'un côté, le progrès, le dépassement continuel de l'ancien par le nouveau, et l'oubli subséquent de ce qui, rétrospectivement, apparaît comme des balbutiements sur la voie de la connaissance ; de l'autre, les œuvres et la mémoire, ce qui subsiste dans une perfection formelle qui ne saurait être corrigée, ce qui ne peut être traduit sans être trahi. Le cœur de l'opposition — ou de ce que nous percevons comme tel — entre science et littérature à l'époque moderne n'est ni dans l'objet (l'âme humaine contre la réalité objective), ni dans le type de connaissance (connaissance du cœur contre connaissance de l'esprit), ni dans la langue (le culte du style contre la platitude des notices savantes), mais dans le rapport des énoncés au temps : les écrits scientifiques sont par nature périssables.

C'est là un point sur lequel s'accordent des esprits aussi éloignés dans le temps et les convictions que le réactionnaire Louis de Bonald et le progressiste Gustave Lanson. Voici ce que Bonald écrit en 1807 :

> Il faut observer encore que les chefs-d'œuvre des grands maîtres en sciences morales [qui incluent les belles-lettres] peuvent tout au plus être égalés et ne sauraient être surpassés. […] Mais il n'en est pas tout à fait ainsi dans les sciences physiques : le progrès continuel et indéfini des connaissances physiques, des expériences mieux faites, des faits en plus grand nombre et mieux observés, des méthodes de calcul plus simples et plus rigoureuses, sont causes que les derniers venus, quelquefois avec moins de génie, font oublier ceux qui les ont précédés dans la même carrière […]. Aujourd'hui un élève de l'École polytechnique peut savoir plus de géométrie que Newton lui-même, puisqu'il peut savoir son *Newton* et ce

qu'on a ajouté à la science depuis ce grand géomètre[1].

Lanson, en 1895 :

> D'où vient aussi que toutes les vérités découvertes par les savants se sont détachées des ouvrages où ils les avaient exprimées, et ont été grossir la somme impersonnelle des résultats acquis à la science, tandis qu'en littérature on ne voit rien de pareil ? On profite de Newton et de Copernic sans les lire ; mais depuis Homère jusqu'à M. Barrès, quelle que soit la connaissance que la littérature veuille nous procurer, […] tout ce qu'on peut y trouver de vrai, faits observés ou lieux communs, s'éparpille dès qu'on le détache de la forme unique où il a été fixé […][2].

Dans le feu des critiques qu'il adresse aux historiens français, Gabriel Monod a d'ailleurs l'intuition du caractère décisif d'une telle distinction :

> [Les historiens français] sont d'ordinaire, même les plus érudits, des littérateurs avant d'être des savants. *La preuve en est* qu'on ne les voit pas reprendre ou remanier leurs ouvrages pour les mettre au courant des progrès de la science. Ils les rééditent à vingt ans de distance sans y rien changer*. *Sint ut sunt aut non sint*. Ce qui leur importe dans leurs écrits, c'est moins les faits eux-mêmes que la forme qu'ils leur ont donnée.
>
> *Voyez Michelet, Guizot, Augustin Thierry lui-même[3].

Et en effet, Monod et ses successeurs ne cesseront de regarder Michelet avec les mêmes yeux que Cuvier se penchant sur Buffon : partagés entre l'élan vers l'avant de la science en marche et la nostalgie de ce passé où les plaisirs de l'éloquence et de l'imagination étaient permis, entre l'exaltation de la rupture épistémologique et le souvenir ému de cette enfance dont ils ont perdu les naïvetés et les grâces. Ils s'accorderont donc à célébrer le « talent d'écrivain » de l'auteur de l'*Histoire de la Révolution française*, capable parfois de « ressusciter le passé, de lui rendre ses vraies couleurs, de le faire comprendre pour ainsi dire par les yeux »[4], mais devront reconnaître, conformément au principe de réalité qui régit l'âge adulte, que pour ce qui concerne la connaissance historique sérieuse, il vaudra mieux désormais se

1. Louis DE BONALD, « Des sciences, des lettres, et des arts » [1807], in *Œuvres complètes*, t. III, Migne, 1859, p. 1159.

2. Gustave LANSON, « La littérature et la science » [1895], in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, rassemblés et présentés par Henri Peyre, Hachette, 1965, p. 113.

3. G. MONOD, « Introduction », art. cité, pp. 29-30 (je souligne).

4. *Ibid*., p. 30.

rapporter aux travaux savants, élaborés avec rigueur conformément aux exigences de la science méthodique.

Il est sûr que tout cela ne regarde pas la littérature proprement dite. Comme nous l'avons précisé, le terme n'a pas le même sens à l'époque de Cuvier et à celle de Monod ; la littérature a sa propre histoire qui, sur la même période, suit son cours, à partir d'enjeux qui lui sont propres. Il n'est donc question ici, d'une certaine façon, que du point de vue des savants et de leurs conceptions « naïves » touchant les écrivains, la littérature, et la place de la science dans l'ordre des discours. On aurait tort pourtant de croire que ces deux récits — la constitution des sciences modernes et l'histoire de la littérature — sont totalement indépendants. D'abord, parce que ce vaste schème historique qui oppose le progrès et l'élargissement des unes à la permanence de l'autre est partagé par nombre d'écrivains et de lettrés, comme le montrent les cas de Bonald et de Lanson. Ensuite, parce que cette connaissance lettrée dont les sciences se détachent est *aussi* le passé de la littérature : Buffon était lu et aimé par Baudelaire comme Michelet le sera par Barthes. C'est ainsi que Montaigne apparaîtra, au XX^e^ siècle, comme l'origine de deux descendances : à la fois ancêtre de l'essai littéraire réinventé dans l'entre-deux-guerres et « père » de l'ethnologie moderne.

*

Comme nous le constatons, il n'est pas possible de traiter de l'ethnologie isolément, et il importe de comprendre en quoi cette discipline répète et varie un cas général. Mais nous verrons vite que les quatre critères précédemment mentionnés — censés couper la science anthropologique d'une « littérature » qui l'a précédée et qu'elle rejette loin d'elle — s'appliquent mal à l'objet qu'elle s'assigne. Par exemple, si l'ethnologie prend pour objet l'homme en société sous toutes les latitudes, est-il vraiment raisonnable d'en faire une science d'experts ? Doit-on réserver la mise en débat de ses découvertes aux « gens du métier » et aux « esprits les plus prévenus », comme aurait dit Cuvier ? Ne serait-il pas bienvenu d'inviter également à la discussion les « gens du monde » et le grand public ? C'est ce que pense notamment Caillois

qui, rendant compte pour *La Nouvelle Revue française* des publications ethnographiques, attire l'attention sur « l'intérêt unique *pour tout le monde* d'un ouvrage comme celui de M. Junod », *Mœurs et coutumes des Bantous*[1]. La nécessité d'un tel partage du savoir est perçue d'autant plus vivement que l'idéologie qui préside à la fondation du musée de l'Homme est fortement inspirée par le Front populaire. Il est hors de question que la science se coupe du grand public : au contraire, il s'agit de faire venir les masses à l'ethnologie, et ce d'autant plus qu'elles sont, en ces années 1930, menacées par « les formes les plus rétrogrades de l'esprit de troupeau[2] ». Plus profondément, les « pères » de l'ethnologie française prétendent reprendre à leur compte l'impératif d'observation et la nécessité de s'en tenir aux « faits », en refusant tout effet de style. Mais comment concilier de telles exigences avec la conviction que le fait social est aussi et d'abord un fait mental et un fait moral ? Car s'il y a un héritage que l'ethnologie française reprend à la sociologie durkheimienne, c'est bien celui-là : le social est mental. Mais le « climat moral » d'une société, comme le dit Métraux, la « tonalité de la vie collective », comme l'écrit Mauss, ne se « récoltent » pas comme on collecte des outils ou des masques rituels. Comment être sûr de les pénétrer ? Et, surtout, comment en rendre compte sans recourir à un travail d'écriture ou à une certaine forme de « littérature » ?

Telles sont les difficultés qui, en première analyse, vont mettre l'ethnologie en porte à faux par rapport non pas à la science, mais à l'idée qu'elle s'en fait. Ce sont elles qui, dans de nombreux cas (mais pas dans tous), expliqueront le recours à un « deuxième livre », appelé à compenser les insuffisances d'une science fondée sur un modèle documentaire et muséal. C'est à l'étude de ces difficultés que s'attelle la première partie de cet ouvrage après deux chapitres liminaires : le premier est consacré au contexte historique de la fondation de la discipline et le deuxième à la singularité française des rapports entre ethnologie et littérature, singularité qui s'explique des deux côtés en quelque sorte, à la fois par l'histoire théorique de l'anthropologie française et par la façon dont on

1. Roger CAILLOIS, « *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, par Henri A. Junod (Payot) », *La Nouvelle Revue française*, n° 280, janvier 1937, pp. 116-118 (souligné dans l'original).

2. Quatrième de couverture de la collection « L'Espèce humaine », lancée par Gallimard en 1937 et dirigée par Alfred Métraux.

conçoit, en France, la littérature.

La deuxième partie propose, après un chapitre introductif qui analyse cet « adieu au voyage » que l'on trouve chez tous les ethnographes, trois études de « suppléments littéraires » : *Les Flambeurs d'hommes* de Griaule, *L'Afrique fantôme* de Leiris, *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss. Elle met en évidence que ces « deuxièmes livres » ne relèvent pas tous du même schéma et ne remplissent pas tous la même fonction. Elle est aussi l'occasion de montrer le rôle que, sinon la « littérature », en tout cas des pratiques d'écriture singulières peuvent parfois jouer dans la construction d'un discours de savoir.

La troisième partie se veut symétrique de la première. Celle-ci considérait le désir de littérature qui, malgré les dénégations, persistait sourdement chez les ethnologues ; celle-là envisage le désir de connaissance de l'homme qui, malgré les redéfinitions successives de la littérature, persiste sourdement chez les écrivains tout au long du siècle. De part et d'autre, on observe ainsi des mouvements qui mêlent la fascination et le rejet. À la façon dont les ethnologues réprouvent la littérature tout en se rêvant « romanciers, capables d'évoquer une société tout entière » (selon une formule de Mauss), les écrivains se démarquent de l'anthropologue tout en rêvant de contribuer à la science de l'homme. Les trois derniers chapitres proposent donc une étude des réactions suscitées dans le « champ littéraire » par les écrits des ethnologues entre les années 1930 et les années 1970. Ces réactions furent souvent polémiques pour une raison simple : en prenant l'homme pour objet, la sociologie et l'anthropologie s'attaquaient à ce qui fondait depuis toujours le privilège de la littérature. Une telle ambition ne pouvait qu'entrer en conflit avec celle des écrivains. Comme l'écrit l'essayiste et critique Ramon Fernandez dans un article de 1935, « notre querelle avec eux [les sociologues] est une querelle de propriété[1] ». Mais d'autres exemples signalent que les écrivains ont su parfois aussi se montrer plus ouverts et plus accueillants face aux données et aux théories élaborées par les sciences sociales. Faute de pouvoir faire une histoire continue de ces échanges, nous nous concentrerons sur quelques moments ou objets révélateurs : l'opposition entre Lanson et Agathon face au développement de la sociologie durkheimienne ; les réponses

1. Ramon FERNANDEZ, « Connaissance et science de l'homme », *La Nouvelle Revue française*, n° 263, août 1935, p. 255.

variées de *La Nouvelle Revue française* face à l'ethnologie dans les années 1930 ; la série d'attaques de Breton contre la « froideur » des ethnologues dans l'immédiat après-guerre (ce sont très précisément les travaux de Métraux sur l'île de Pâques qu'il a à l'esprit) ; la lecture de *Tristes tropiques* par Maurice Blanchot et Georges Bataille ; l'évolution de la collection « Terre humaine » dans les années 1960 et 1970.

Le dernier moment de ce parcours sera consacré à Barthes et aux deux temps de son rapport à l'anthropologie : son affiliation au structuralisme, puis son passage à ce que, aux États-Unis surtout, l'on a appelé le « post-structuralisme ». Nous verrons ainsi se clore un parcours puisque, entre le Lanson de 1904 et le Barthes de 1967, les mots d'ordre se sont inversés, le premier invitant le lettré à se faire savant du social, le second invitant le savant à se faire écrivain[1]. Malgré tout ce qui sépare Barthes de Lanson, une si parfaite symétrie ne peut que témoigner d'une communauté de questionnement qui aura occupé tout le siècle.

1. Cf. Gustave LANSON, « L'histoire littéraire et la sociologie » [1904], in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, *op. cit.*, p. 61-80 ; Roland BARTHES, « De la science à la littérature » [1967], in *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Éd. du Seuil, 1984, pp. 11-19.

PREMIERE PARTIE

L'ethnologie au miroir de la littérature

I

Naissance d'une discipline

On peut situer la naissance de l'ethnologie universitaire entre deux dates symboliques : 1925 et 1938. C'est en 1925 que fut créé l'Institut d'ethnologie de Paris par Lévy-Bruhl, Mauss et Rivet. Sous l'impulsion particulièrement des deux derniers fut formée la première génération d'ethnographes professionnels. Ceux-ci, à la différence de leurs maîtres qui n'avaient pas mené d'enquêtes ethnographiques, non seulement connurent l'expérience de terrain, mais commencèrent par elle. Ils firent paraître à leur retour de mission les résultats de leurs recherches dans des publications spécialisées qui, pour la plupart, venaient d'être créées, comme la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » (inaugurée en 1926) ou le *Journal de la Société des africanistes* (dont le premier numéro date de 1931). Ce processus de fondation se poursuivit avec la réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro (1929-1930), avant que celui-ci soit démoli pour laisser place au musée de l'Homme, ouvert à la fin de 1937 et inauguré en juin 1938.

RUPTURES

Comme on l'observe pour toute science, la naissance de l'ethnologie s'accompagna de la mise en scène d'une série de discontinuités. C'étaient les mêmes qui avaient inauguré l'histoire méthodique dans les années 1870-1880 ou la « biologie » de Cuvier dans les années 1810 : la nouvelle discipline prétendait privilégier l'observation et les faits contre la fantaisie et les reconstructions imaginaires ; elle refusait de céder à la rhétorique et aux séductions de l'art ; elle se constituait comme un monde d'experts et de professionnels ; elle se caractérisait par une méthode et des procédures rigoureuses, à commencer par l'impératif d'enquête sur place, auprès des « indigènes ». Si l'on en croit le discours des promoteurs de la nouvelle discipline — Rivet était le plus actif —, tout cela la distinguait radicalement de l'« ancienne » ethnographie, représentée par les tentatives d'un Ernest-Théodore Hamy, qui avait fondé, en 1878, le musée d'Ethnographie du Trocadéro puis, en 1882, la *Revue d'ethnographie*, revue qui s'était éteinte en 1895[1].

L'Institut d'ethnologie de Paris

Deux innovations institutionnelles incarnent cette rupture avec le passé : la création de l'Institut d'ethnologie de Paris et la réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro. L'Institut, logé au numéro 191 de la rue Saint-Jacques, dans le bâtiment de l'Institut de géographie, ouvrit ses portes au tout début de 1926.

La première année, en plus des cours professés par divers établissements supérieurs de Paris (Collège de France, Muséum, etc.), qui figuraient aussi dans son programme, l'Institut d'ethnologie offrait à la vingtaine d'élèves inscrits les cours suivants : instructions d'ethnographie descriptive par Mauss (vingt-deux leçons) ; instructions de linguistique descriptive par Marcel Cohen (cinq leçons) ; linguistique et ethnographie de l'Afrique par Maurice Delafosse (cinq leçons) ; linguistique et ethnographie de l'Asie orientale et de l'Océanie par Jean Przyluski (cinq leçons). À ces cours s'ajoutaient une série de quatre

1. Cf. Nélia DIAS, *Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséographie en France*, Éd. du CNRS, 1991, et Ernest Théodore HAMY, *Les Origines du musée d'Ethnographie. Histoire et documents* [1890], préface de N. Dias, Éd. Jean-Michel Place, 1988.

conférences ouvertes au public : deux d'Arnold Van Gennep sur la méthode géographique du folklore et deux de René Maunier sur les corporations industrielles en Afrique du Nord.

Le programme d'enseignement fut rapidement élargi, avec d'abord des cours d'anthropologie physique par Rivet et de préhistoire exotique par l'abbé Breuil, puis des cours d'anthropologie biologique, de paléontologie humaine et de « psychosociologie de l'homme et des anthropoïdes[1] ».

L'idée d'un tel institut était ancienne ; Mauss la défendait déjà avant la Première Guerre mondiale, mais elle ne prit corps qu'au terme d'une lente recomposition de la science de l'homme, entamée à partir de 1905, grâce à laquelle une érudition coloniale initialement très éclatée obtint d'être reconnue par l'Université, en particulier sous l'impulsion de ce personnage essentiel que fut Maurice Delafosse[2]. L'élément déclencheur fut sans aucun doute la victoire du Cartel des gauches, qui permit à Lévy-Bruhl et à Mauss de gagner à leur cause le nouveau ministre des Colonies, Édouard Daladier. C'est en défendant l'idée que l'ethnologie était utile à l'administration des populations colonisées qu'ils parvinrent à leurs fins. Il s'agissait de mener deux entreprises de front : d'une part, « travailler au progrès de la science ethnologique » ; d'autre part, « mettre les résultats de cette science au service de notre politique indigène », et ce d'autant que le budget de l'Institut était initialement « alimenté par les gouvernements généraux et gouvernements des colonies »[3].

L'Institut rencontra un succès scolaire rapide et indéniable : de 26 étudiants en 1926, on passa à 89 en 1928, 114 en 1930 et 256 en 1938[4]. La création d'un certificat d'ethnologie à la faculté des lettres en 1927 et à la faculté des sciences en 1928 fut pour beaucoup dans cette augmentation rapide des

1. Cf. Marcel FOURNIER, *Marcel Mauss*, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 1994, pp. 511-512.

2. Sur la préhistoire de l'Institut d'ethnologie et ce long mouvement d'« apprivoisement réciproque » entre le monde des érudits coloniaux et celui des universitaires, cf. Emmanuelle SIBEUD, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Éd. de l'EHESS, coll. « Recherches d'histoire sociale », 2002. Sur Delafosse, cf. Jean-Loup AMSELLE et Emmanuelle SIBEUD (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Maisonneuve et Larose, coll. « Raisons ethnologiques », 1998.

3. Lucien LEVY-BRUHL, « L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, n° 23-24, 1925, p. 2. Cf., sur ce point, Benoît DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*, Flammarion, 2007, pp. 73-101.

4. Les chiffres concernant les cours, les diplômes et les effectifs de l'Institut d'ethnologie proviennent des différents articles écrits par Rivet entre 1933 et 1941.

effectifs. Victor Karady signale qu'« environ deux tiers des certifiés de l'Institut poursuivaient des études littéraires contre un tiers de scientifiques[1] ». Le public était essentiellement constitué, en tout cas pendant les premières années, d'élèves provenant de l'École normale supérieure, de l'École pratique des hautes études et de l'École des langues orientales, auxquels s'ajoutaient quelques fonctionnaires coloniaux en congé.

L'Institut d'ethnologie se développa, et ses activités scientifiques se diversifièrent rapidement : création de la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », distribution de questionnaires linguistiques et ethnographiques, organisation de conférences et, surtout, organisation de missions et d'enquêtes à l'étranger. Rivet et Mauss furent les « piliers » de la nouvelle institution[2]. Tous les témoignages concordent pour leur accorder un rôle capital dans la formation des premiers ethnographes, et il n'est pas une autobiographie d'ethnologue de cette période qui ne leur rende hommage. Le personnage de Mauss faisait à lui seul l'objet d'une véritable légende, favorisée par un physique singulier (dont la barbe broussailleuse et « socratique » ne constituait pas le moindre des traits) et quantité d'anecdotes qui prédisposaient indéniablement les premiers ethnographes à faire de lui une sorte de père mythique dans les récits de fondation de la discipline.

À l'Institut d'ethnologie, l'activité s'organisait autour d'un petit noyau (seule une quinzaine des 145 étudiants inscrits en 1932-1933 passa effectivement le certificat d'ethnologie délivré par la faculté des lettres). Mauss recevait les étudiants chez lui, multipliait les démarches pour leur obtenir bourses et subventions, correspondait avec eux lorsqu'ils étaient sur le terrain et les fréquentait abondamment en dehors des cours, au point que nombre d'entre eux avaient le sentiment qu'ils « formaient alors une petite société[3] ».

S'il n'avait ni le prestige intellectuel ni sans doute le charisme de Mauss, Rivet, politique autant que savant, joua néanmoins un rôle capital dans

1. Victor KARADY, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie*, vol. XXIII, n° 1, janvier-mars 1982, p. 34.

2. L'absence relative de Lévy-Bruhl dans les différentes initiatives et les écrits qui contribuèrent au rayonnement universitaire de l'Institut tient au fait que, âgé de soixante-huit ans en 1925, il était sur le point de prendre sa retraite au moment de sa fondation. Il est néanmoins l'auteur de quelques textes sur la nouvelle institution publiés entre 1925 et 1927.

3. Denise Paulme, citée dans M. FOURNIER, *Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. 605.

l'institutionnalisation de l'ethnologie et dans son accession à une visibilité politique[1]. En plus de sa participation au directoire de l'Institut d'ethnologie, il fut nommé en 1928 professeur titulaire de la chaire d'anthropologie du Muséum (rebaptisée « chaire d'ethnologie des hommes actuels et fossiles ») ; dans le même temps, il obtint le rattachement du musée d'Ethnographie à cette chaire (ce qui le soustrayait à la tutelle du ministère des Beaux-Arts pour le placer sous celle du ministère de l'Instruction publique) et en entreprit aussitôt la réorganisation et la modernisation. Ce fut là, avec la création de l'Institut, le second événement fondateur dans l'histoire de la discipline, car cette réorganisation, entreprise avec la collaboration de Georges Henri Rivière, aboutit *in fine* à la démolition du palais du Trocadéro et à la construction du palais de Chaillot, où furent installés le musée de l'Homme et le musée des Arts et Traditions populaires[2]. C'est dans le cadre de ce projet que Métraux, Leiris, Soustelle ou Griaule travaillèrent, le plus souvent bénévolement, dans le « dédale de sombres galeries et de magasins lugubres » du musée d'Ethnographie du Trocadéro[3] ; c'est aussi à cette époque que les échanges se firent les plus nombreux entre les ethnologues et l'avant-garde « post-surréaliste » autour de certains lieux et de certaines institutions : le musée d'Ethnographie, donc, mais aussi la galerie de Georges Wildenstein, rue du Faubourg-Saint-Honoré, la revue *Arts et métiers graphiques* et surtout la revue *Documents*.

Les différents écrits de Mauss et de Rivet révèlent d'ailleurs sans ambiguïté le projet consciemment élaboré de former une première génération

1. Proche de Léon Blum et partisan actif du Front populaire, cofondateur avec Alain et Paul Langevin du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes en 1934, Rivet fut démis de ses fonctions en février 1941 et s'exila en Colombie. Nommé en 1943 conseiller culturel de la France combattante pour l'Amérique latine par le général de Gaulle, il fut rétabli à la Libération dans toutes ses fonctions (à l'Institut d'ethnologie, au Muséum, au musée de l'Homme et à la Société des américanistes). Il fut ensuite élu député et siégea à l'Assemblée nationale jusqu'en 1951. Son engagement et ses activités sont caractéristiques de l'ancrage de l'ethnologie des années 1930 dans un courant politique nettement marqué à gauche. Sur ce personnage, cf. Christine LAURIERE, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Éd. scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, coll. « Archives », 2008, qui est par ailleurs l'ouvrage le plus complet sur l'histoire de l'ethnologie entre les deux guerres. Pour une histoire davantage centrée sur le personnage de Marcel Griaule, cf. Éric JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue : la construction d'une discipline (1925-1956) », *Journal des africanistes*, vol. LXXI, n° 1, 2001, pp. 149-190.

2. Cette réorganisation a été abondamment et minutieusement décrite dans ses dimensions historiques et épistémologiques par Jean Jamin dans plusieurs travaux, et plus récemment par Benoît de l'Estoile (*Le Goût des autres, op. cit.*, pp. 175-195).

3. Jacques SOUSTELLE, *Les Quatre Soleils* [1967], Plon, coll. « Terre humaine/Poche », 1983, p. 19.

d'ethnologues qui se consacreraient intégralement à la recherche. Il s'agissait aussi pour eux de « reconstituer l'équipe de travailleurs que la guerre avait détruite[1] ». Force est de constater que les deux hommes parvinrent à leurs fins. Divisant en deux moitiés la série des trente-huit volumes déjà publiés dans la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » en 1940, Victor Karady a fait le constat suivant : sur les dix-neuf premiers tomes, six ont pour auteurs des missionnaires, six d'anciens officiers ou membres du personnel colonial, deux des enseignants de l'École coloniale, deux des professeurs de faculté en droit et deux des universitaires. Sur les dix-neuf tomes suivants, seuls trois sont dus à des membres du personnel colonial ; tous les autres ont été écrits par des ethnologues professionnels formés à l'Institut d'ethnologie[2]. Sans que l'on puisse parler d'« école de pensée », ces jeunes chercheurs constituaient néanmoins une « véritable école ethnologique », unifiée non par une doctrine, mais par « une certaine technicité », « des centres d'intérêt reçus de Mauss »[3] et une expérience partagée : cette fameuse épreuve du « terrain » que n'avaient pas connue les maîtres qui l'avaient pourtant inspirée.

Du musée d'Ethnographie du Trocadéro au musée de l'Homme

La position centrale occupée par le musée est une singularité de l'ethnologie française, singularité d'autant plus remarquable que, « dans la plupart des pays, le lien qui existait à l'origine entre anthropologie et musées se distend au XX^e^ siècle[4] ». La réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro visait d'abord une présentation scientifique des pièces rapportées par les ethnographes. Dans un article de 1913 comparant l'état de l'ethnographie « en France et à l'étranger », Mauss dénonçait : « Chez nous, c'est le néant. »

1. « Titres et travaux scientifiques de Paul Rivet », cité dans M. FOURNIER, *Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. 596. Le noyau de chercheurs constitué autour de *L'Année sociologique* avait en effet été décimé par le premier conflit mondial, et, à partir de 1919, Mauss avait consacré la plus grande partie de son temps à l'édition des travaux de ses étudiants et collègues morts au front.

2. V. KARADY, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », art. cité, p. 34.

3. ID., « Naissance de l'ethnologie universitaire », *L'Arc*, n° 48, 1972, p. 38.

4. B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, p. 104.

À l'en croire, le vieux musée ne souffrait pas seulement, à cette date, du manque de moyens et de l'état déplorable des collections (« musée sans lumière, sans vitrine de fer, sans gardiens, sans catalogue et même sans inventaire continu »), mais aussi et d'abord d'avoir été élaboré sur le modèle du cabinet de curiosités[1].

Le premier objectif de Rivet et de Rivière fut donc de procéder à un inventaire tout en introduisant un classement et une organisation qui respectent « les règles de la muséologie moderne, sans entassement, avec un étiquetage soigneux, facilement accessible au public, des cartes géographiques indiquant l'emplacement des tribus et des cartes de répartition des objets les plus caractéristiques[2] » : « des tableaux clairs, des vitrines nettes, où chaque chose est présentée avec le maximum d'indications, et toutes les cartes, photographies, graphiques, documents qui permettent de situer l'objet dans son milieu et sa vie, lui donnent une valeur didactique, l'empêchent de devenir une chose morte, perdue à jamais dans les glaciers de l'abstraction[3] ». Le maître mot de cette réorganisation était le *document*, c'est-à-dire à la fois la chose même (prélevée sur place et présentée sans altération) et la leçon de choses (cartes et explications accompagnant les pièces et instruisant le public).

Il y avait pourtant un autre écueil à éviter dans cette réorganisation du musée, non plus le cabinet de curiosités, mais le musée des Beaux-Arts. Dès 1929, Rivière avertissait :

> À la suite de nos derniers poètes artistes, artistes et musiciens, la faveur des élites se porte vers l'art des peuples réputés primitifs et sauvages. […] Ceci provoque dans l'ethnographie d'étranges incursions, accroît une confusion qu'on prétendait réduire. Le Trocadéro rénové pouvait se fonder sur ce contresens, devenir un musée des Beaux-Arts, où les objets se répartiraient sous l'égide de la seule esthétique. Pauvre principe à la vérité, qui n'aboutit qu'à distraire du tableau et au hasard, quelques-uns seulement de ses éléments essentiels[4].

Même si ce discours anti-esthétique ne s'est pas toujours traduit dans les

1. Marcel MAUSS, « L'ethnographie en France et à l'étranger » [1913], in *Œuvres, III. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1969, pp. 420-421.

2. Paul RIVET et Georges Henri RIVIERE, « La réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro », *Bulletin du musée d'Ethnographie du Trocadéro*, n° 1, 1931, pp. 9-10.

3. Michel LEIRIS, « La jeune ethnographie », *Masses*, n° 3, mars 1933.

4. Georges Henri RIVIERE, « Le musée d'Ethnographie du Trocadéro », *Documents*, n° 1, 1929.

faits, « la préoccupation esthétique opér[ant] malgré tout comme principe de sélection implicite » à la fois dans les pratiques de collecte et dans la muséographie[1], il fut le point décisif de la rencontre entre surréalistes dissidents et ethnographes, brièvement incarnée par la revue *Documents*. Cette dernière, qui compta quinze numéros au total, portait en sous-titre le programme « Doctrines, archéologie, beaux-arts, ethnographie ». Bataille en était le secrétaire général, et Leiris le secrétaire de rédaction. La revue reposait sur la collaboration entre deux groupes, d'une part d'anciens surréalistes entrés en révolte contre Breton et exclus du mouvement, qui avaient rejoint Bataille : Leiris, Robert Desnos, Georges Limbour, Raymond Queneau, Roger Vitrac, Jacques Prévert ; d'autre part des savants : muséographes, comme Rivière, historiens d'art, comme l'Allemand Carl Einstein, spécialiste de la sculpture africaine, et ethnologues ou futurs ethnologues, comme Griaule, André Schaeffner ou Rivet[2]. Les uns et les autres se retrouvaient dans un même refus de l'esthétisme muséographique, qui transformait « un masque ou une statue construite en vue de fins rituelles et compliquées en vulgaire objet d'art ». Qu'ils se réclament du « bas matérialisme » de Bataille, qui voulait « dire oui à tout », ou de la science ethnologique, qui se refusait à rien exclure, ils se méfiaient comme de la peste de l'Art, « cet affreux mot à majuscule qu'on ne devrait écrire qu'avec une plume pleine de toiles d'araignées[3] ».

Tout montrer : tel fut donc le mot d'ordre de *Documents*, cette « machine de guerre contre les idées reçues », selon la formule de Leiris, publication aussi éphémère que fascinante[4], où les ethnographes en charge de la réorganisation du Trocadéro purent exprimer avec vigueur leurs principes et leurs convictions. L'ethnographie, écrivait ainsi Griaule, « [doit] se méfier du beau, qui est bien souvent une manifestation rare, c'est-à-dire monstrueuse d'une civilisation[5] ». Conformément aux instructions de Mauss (« plutôt le tas d'ordures que le bijou

1. B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, p. 185.

2. On peut même ajouter le nom de Lévi-Strauss, qui écrivit, sous la signature du député socialiste Georges Monnet, dont il était le secrétaire, un intéressant « Picasso et le cubisme », *Documents*, n° 3, 1930, pp. 139-140.

3. Michel LEIRIS, « Civilisation », *Documents*, n° 4, 1929, pp. 221-222.

4. De très nombreux travaux ont été consacrés à *Documents*. L'analyse la plus riche en est fournie par Denis HOLLIER, « La valeur d'usage de l'impossible » [1991], préface à la réimpression de *Documents*, in *Les Dépossédés. Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Éd. de Minuit, 1993.

5. Marcel GRIAULE, « Un coup de fusil », *Documents*, n° 1, 1930.

le plus beau ou le timbre le plus rare[1] »), la distinction entre le haut et le bas de la culture était rejetée ; tout, dans une culture, mérite d'être recueilli et de devenir « document ». Griaule raillait « les archéologues et les esthètes [qui admiraient] la forme d'une anse, mais [se gardaient] bien d'étudier la position de l'homme qui boit[2] ».

Ni cabinet de curiosités, ni musée des Beaux-Arts, le musée d'Ethnographie rénové devait remplir une fonction : assurer la visibilité de la science et contribuer à l'éducation des populations et à la propagation de l'idée démocratique. Il y avait là un argument essentiel des promoteurs de l'ethnologie : cette dernière devait rectifier les erreurs d'un public menacé par « les formes les plus rétrogrades de l'esprit de troupeau[3] » ; il lui fallait éduquer les masses, et, pour cela, elle ne devait pas proposer un énième récit de voyage qui isolerait des faits spectaculaires détachés de leur contexte, mais présenter au contraire des ensembles coordonnés et réinscrire les pratiques curieuses dans un système cohérent. Ouvert tard le soir pour que les « travailleurs manuels » et les ouvriers puissent s'y rendre après leur journée de travail[4], le musée d'Ethnographie proposait non seulement des documents, mais aussi des explications rédigées par des professionnels. À partir de 1937, le musée de l'Homme reprit le flambeau didactique, et la fin de la décennie y fut marquée par un véritable activisme pédagogique : conférences, visites guidées, bulletin mensuel (*Le Musée vivant*) de l'Association pour les amis du musée, à laquelle étaient inscrits syndicats, associations ouvrières, etc. À la source de cet activisme, il y avait une conviction : le document ne parle pas de lui-même et il faut en contrôler la réception.

C'est le revers de la scientifisation : lorsqu'une discipline devient science, elle devient inintelligible pour le commun et exige dès lors un travail de traduction et de vulgarisation.

1. Il existe différentes versions de cette formule attribuée à Mauss par plusieurs de ses anciens élèves.

2. Marcel GRIAULE, « Poterie », *Documents*, n° 4, 1930.

3. Quatrième de couverture de la collection « L'Espèce humaine ». Ce texte n'est pas signé, mais il a été rédigé par Michel Leiris.

4. Cf. Paul RIVET, « Ce qu'est l'ethnologie », in *L'Encyclopédie française*, t. VII, « L'Espèce humaine », Comité de l'Encyclopédie et Librairie Larousse, 1936, 08-3.

Ni érudition ni exploration

Au plan méthodologique, la naissance de l'ethnologie se voulait marquée par une double rupture, à la fois avec une anthropologie de cabinet peu soucieuse de validation et avec une ethnographie sans méthode menée par les « amateurs » coloniaux, voire franchement partiale lorsqu'elle était pratiquée par les missionnaires.

Si elle ne définissait pas l'activité de l'ethnographe, cette distinction permettait néanmoins de la circonscrire par un double jeu de différences. À l'anthropologue de cabinet l'ethnographe opposait une connaissance enracinée dans les faits, loin de l'érudition suspecte de celui qui ne quittait pas la bibliothèque ; à l'amateur l'ethnographe opposait sa méthode, sa formation et son professionnalisme. Une des conséquences majeures de cette stratégie distinctive serait le déni de toute continuité avec une ethnographie coloniale dont la nouvelle discipline héritait pourtant, ne fût-ce que dans ses structures institutionnelles[1].

L'enquête sur place, au contact des « indigènes », devait donc se substituer aux études abstraites. Chez certains ethnologues de la première génération, cette méfiance à l'endroit de l'érudition se colorait même d'une sorte de haine du livre, dans une opposition où le « livresque » était toujours le contraire du « vivant ». Si, chez Leiris, cette haine du livre relevait d'abord d'un anti-esthétisme, Griaule, quant à lui, franchit le pas qui sépare l'anti-esthétisme de l'anti-intellectualisme. Lassé que l'histoire apparaisse comme « une activité noble », « l'archéologie, une chose simplement honnête, et l'ethnographie, une parente pauvre, une chétive », il n'eut de cesse sa vie durant de railler le culte de l'archive et de l'écrit, injustement privilégié selon lui au détriment des « réalités vivantes »[2]. Ses différents travaux fourmillent d'attaques contre l'érudition traditionnelle et la culture de bibliothèque, avec une virulence un peu trouble où la détestation de la Grèce et des humanités classiques (qui était aussi celle de Breton et de l'équipe de la revue *Documents*) se mêle à la

1. Cf. Emmanuelle SIBEUD, « L'Afrique d'une société savante. Les africanistes et leur mémoire », *in* Anne PIRIOU et ID. (dir.), *L'Africanisme en questions*, Éd. de l'EHESS, 1997, pp. 71-88.

2. Marcel GRIAULE, « L'enquête orale en ethnologie », *Revue philosophique*, n° 142, 1952, p. 553. Cf. aussi ID., *Les Saô légendaires*, Gallimard, 1943, pp. 167-168.

valorisation des populations africaines comme objet d'étude légitime, valorisation qui passait, paradoxalement, par une comparaison constante avec les productions de la Grèce antique, et ce jusqu'à *Dieu d'eau* (1948), où la cosmogonie dogon serait décrite comme « aussi riche que celle d'Hésiode[1] ».

L'autre « adversaire » de l'ethnographe est le voyageur non professionnel. Dans son article de 1913, qui comparait l'état de l'ethnographie « en France et à l'étranger », Marcel Mauss ne réclamait pas seulement de la reconnaissance et des crédits pour la discipline, mais, avant toute chose, « un corps d'ethnographes », « professionnels ou amateurs, peu importe », mais *formés*, et qui auraient appris « à *observer* et à classer les phénomènes sociaux »[2]. L'ethnographe se distingue du voyageur amateur à la fois par des techniques qui lui sont propres et par sa visée. « L'aventure n'a pas de place dans [une telle] profession », précise Lévi-Strauss dès le début de *Tristes tropiques* ; s'il se déplace, c'est dans le seul dessein de collecter des « vérités » : « mythe inédit », « règle de mariage nouvelle », « liste complète de noms claniques ». Le « curieux de la nature », le pseudo-spécialiste ne sont d'ailleurs pas les seuls ennemis ; plus généralement, l'ethnographe doit se distinguer de tous les types de voyageurs qui s'autorisent de leur aventure pour revendiquer une expertise. Le « Je hais les explorateurs » qui ouvre *Tristes tropiques* n'est nullement un cri unique ; la dénonciation des touristes, des aventuriers ou des reporters est un *topos* de l'ethnologie, dont on trouve quantité d'exemples dès les années 1930. Ainsi Soustelle consacre-t-il un chapitre entier de *Mexique, terre indienne* à sa rencontre avec le « comte de P… », personnage théâtral et mystérieux, soi-disant « explorateur professionnel » et qui parvint, en février 1933, à le débaucher pour une étude des Lacandons. Après un esclandre (conclu sur ces mots du comte de P… : « Ici, nous ne faisons pas de la science, mais du ciné-reportage »), Soustelle quitta finalement l'expédition, mais il vit paraître quelques semaines plus tard une « avalanche » d'articles en France, en Belgique et en Angleterre : « Les Lacandons étaient anthropophages, épousaient leurs sœurs, avaient failli nous massacrer ; la forêt (si humide qu'il faut du pétrole pour allumer le feu) avait été incendiée et nous avions cru périr dans les flammes. Enfin nous avions rapporté la *preuve* que les Mayas, et en

1. Cf. *infra*, chap. XII.

2. M. MAUSS, « L'ethnographie en France et à l'étranger », art. cité, p. 420.

particulier les Lacandons, descendaient des habitants de l'Atlantide ! » De cette « aventure grotesque », Soustelle retirait toutefois une « leçon » : « J'avais appris à me méfier des grands explorateurs, des reporters et des voyageurs professionnels qui remplissent de leurs exploits et de leurs découvertes les colonnes des journaux que l'on jette en pâture aux pauvres peuples dits civilisés[1]. »

La science au temps des médias

Nous voyons ici apparaître une troisième ligne de démarcation qui circonscrit l'activité des ethnologues. La science vivante du terrain n'est plus opposée à la science morte des bibliothèques, ni la pratique professionnelle de l'ethnographe au voyage amateur du touriste ou du reporter ; ce sont les écrits publiés au retour qui sont en cause. Le geste de rupture est double. Il concerne à la fois le passé et le présent. Le passé, parce que les écrits des voyageurs du XIX^e^ siècle sont inutilisables : corrompus par le pittoresque, la couleur locale, l'exotisme, l'impressionnisme subjectif ou le « goût impudique du sensationnel » (selon une formule de Lévi-Strauss), ils peuvent tout au plus, comme Buffon aux yeux de Cuvier, nous charmer en raison de leurs qualités littéraires, mais ils n'ont aucune valeur scientifique — le récit de voyage « à la Loti » est l'ennemi général à cet égard[2]. Le présent, parce que c'est surtout contre les récits de voyage de leur temps que les ethnologues se sentent le devoir de lutter. Il y a là une fatalité propre à l'ethnologie : elle dut s'imposer alors que s'ouvrait l'âge des masses. L'entre-deux-guerres fut en effet l'ère des gros tirages, des collections à succès (« Les Grands Aventuriers d'aujourd'hui » chez Grasset, par exemple) et des premiers « écrivains reporters », qui bénéficiaient d'une collaboration nouvelle entre presse illustrée et édition de livres. Alors que se généralisait l'usage de la photographie, l'annonce des grands reportages supplantait progressivement celle des romans-feuilletons dans les campagnes de promotion des journaux ; dans le même temps, une

1. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, *op. cit.*, pp. 177-178. Cet « explorateur » s'appelait en réalité Francis Kuhn, dit comte de Prorok. Soustelle dénoncera ses mensonges dans une note du *Journal de la Société des américanistes*.

2. Cf. *infra*, chap. V et VI.

« signature » de la presse quotidienne assurait un tirage élevé à l'éditeur qui décidait de publier en volume le récit de voyage d'un reporter connu. Émergèrent ainsi des figures de voyageurs qu'il faut bien dire médiatiques, même si le terme est anachronique : Paul Morand, Antoine de Saint-Exupéry, Albert Londres, Joseph Kessel, Alexandra David-Néel, Maurice Dekobra, Jean-Louis Vaudoyer, Henry de Monfreid, Alain Gerbault, Titaÿna, Isabelle Eberhardt, Ella Maillart, Odette du Puigaudeau, William Seabrook, Hélène Gordon… Ceux-ci passaient des colonnes de *Paris-Soir* (quatre-vingt mille exemplaires en 1930, un million en 1933, deux millions en 1939) à l'édition traditionnelle, avant que leurs ouvrages soient repris dans des collections à bas prix, en un phénomène d'entraînement réciproque qui se poursuivit après la guerre et dont les premières pages de *Tristes tropiques* se feraient encore l'écho.

L'ethnologie s'est ainsi trouvée placée dans une situation de concurrence objective avec la presse et, plus généralement, avec « cette littérature superficielle et hâtive que le goût de l'exotisme et la facilité des communications [avaient] si fâcheusement mise à la mode », selon une formule de Rivet[1]. De là une attitude ambivalente de la discipline à ses débuts : Rivet et Rivière tâchèrent de contrecarrer l'imagerie médiatique tout en profitant de cette dynamique qui mettait l'exotisme au goût du jour. D'un côté, ils prétendaient corriger les erreurs et les préjugés colportés par la grande presse et concevaient l'ethnologie comme une discipline édifiante ; de l'autre, ils menaient une politique de promotion de l'ethnologie fondée sur la diffusion et la mise en spectacle à la fois du travail de l'ethnographe et de ses résultats. Là encore, le musée serait le lieu central de cette promotion.

Le « lancement » de la mission Dakar-Djibouti en constitue sans doute l'exemple le plus frappant. Présentée comme une tentative de rattrapage du retard scientifique français en matière d'enquêtes de terrain, cette expédition — dirigée par Griaule et qui traversa l'Afrique d'ouest en est entre mai 1931 et février 1933 — fut annoncée à grand renfort d'une publicité qui rappelait plus la Croisière noire que les grandes expéditions collectives américaines ou britanniques de la fin du XIX^e^ siècle. Elle fut financée par une levée de fonds

1. Paul RIVET, préface à J.-A. VELLARD, *Une civilisation du miel*, *op. cit.*, p. 6.

qui profita du succès populaire de l'Exposition internationale coloniale de 1931. Elle fit en outre l'objet d'une loi votée à l'unanimité en mars de la même année (loi dont le projet vantait la « contribution » de l'ethnologie aux « méthodes de la colonisation ») et obtint le soutien de toutes sortes de mécènes privés, institutionnels ou non : fondation Rockefeller, Raymond Roussel, diverses banques et entreprises commerciales, auxquels s'ajouta le bénéfice d'un gala de boxe donné par le champion noir américain d'origine panaméenne Al Brown au Cirque d'hiver de Paris[1].

Excellents prosélytes, Rivet et Rivière étaient prêts à s'attacher les collaborations les plus inattendues pourvu que « cela fasse nombre » et accrédite l'image d'« une petite armée de chercheurs » partis « sauver des épaves de ce grand naufrage où sombre le passé de l'humanité »[2]. Ainsi Rivet n'hésitait-il pas à compter parmi les expéditions qui avaient contribué à l'essor récent de la discipline « la mission Centre-Asie dirigée par Haardt », qui n'était autre que la Croisière jaune organisée par Citroën ou la « mission » au Canada de Paul Coze, dirigeant scout qui reviendrait avec le récit *Cinq scouts chez les Peaux-Rouges* (1932). La reporter Hélène Gordon, future fondatrice de *Elle*, participa pour divers journaux à la troisième mission Griaule, dite « mission Sahara-Soudan », donnant à *L'Intransigeant* une série d'articles sous le titre : « Chez les Dogons : dans l'antre des démons buveurs de sang[3] ». En juillet 1935, alors que le musée d'Ethnographie consacrait une exposition à la mission île de Pâques, le magazine *Voilà* annonçait en couverture « Un reportage par le célèbre explorateur. A. Métraux » intitulé « L'île mystérieuse ». Cette habileté de publiciste s'illustra plus encore lors du gala d'inauguration du musée de l'Homme, en juin 1938, où le Tout-Paris se pressa pour écouter une solennelle *Cantate pour l'inauguration du musée de l'Homme*, composée par Darius Milhaud sur des paroles de Robert Desnos. À cette occasion fut présenté au public le « butin » de *La Korrigane*, dont le voyage (très médiatisé[4]) entre croisière de luxe et expédition savante était

1. Sur la mission Dakar-Djibouti, cf. Jean JAMIN, « Objets trouvés des paradis perdus (à propos de la mission Dakar-Djibouti) », *in* Jacques HAINARD et Roland KAEHR (éd.), *Collections Passion*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, 1982, et introduction à Michel LEIRIS, *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, coll. « Quarto », 1996.

2. P. RIVET, « Ce qu'est l'ethnologie », art. cité, 08-4/5.

3. Cité dans É. JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité, p. 173.

4. Le « personnel scientifique » était constitué des jeunes couples de Ganay et Van Den Broek

caractéristique de ce mélange de pseudo-scientificité, d'aventures, de spectacle et de mondanité dans lequel baignait l'ethnologie d'avant-guerre, en tout cas celle qui s'élaborait autour du musée de l'Homme[1].

Après la Seconde Guerre mondiale, cette tentative d'instrumentalisation des médias allait néanmoins rencontrer ses limites. Le combat était par trop déséquilibré, et les diatribes de Lévi-Strauss contre les séances de « Connaissance du monde » (un million de spectateurs par saison en 1955) n'y changeraient rien. Le mérite revient à Barthes d'avoir parfaitement explicité les termes de la rivalité. À propos d'un récit paru dans *Paris Match*, qui relatait le voyage d'un jeune couple de peintres accompagnés de leur bébé dans « une contrée située d'ailleurs très vaguement, et donnée surtout comme le Pays des Nègres Rouges », il écrivait :

> […] si l'on veut bien mettre en regard de cette imagerie générale (*Match* : un million et demi de lecteurs, environ), les efforts des ethnologues pour démystifier le fait nègre, les précautions rigoureuses qu'ils observent déjà depuis fort longtemps lorsqu'ils sont obligés de manier ces notions ambiguës de « Primitifs » ou d'« Archaïques », la probité intellectuelle d'hommes comme Mauss, Lévi-Strauss ou Leroi-Gourhan aux prises avec de vieux termes raciaux camouflés, on comprendra mieux l'une de nos servitudes majeures : le divorce accablant de la connaissance et de la mythologie. La science va vite et droit en son chemin ; mais les représentations collectives ne suivent pas, elles sont des siècles en arrière, maintenues stagnantes dans l'erreur par le pouvoir, la grande presse et les valeurs d'ordre.
>
> Nous vivons encore dans une mentalité *pré*-voltairienne, voilà ce qu'il faut sans cesse dire[2].

Science de l'homme qui ne peut se prévaloir d'une exclusivité sur son objet, l'ethnologie est « pour son dommage une discipline hautement pittoresque », ce qui la condamne à lutter sans cesse contre « la vieille confusion entre l'étude de l'homme hors des frontières et la relation

---

d'Obrenan et du photographe Jean Ratisbonne (le capitaine de *La Korrigane*, Étienne de Ganay, était alors président du Yacht Club de France). L'« aventure » fut suivie par de nombreux quotidiens (on resta sans nouvelles du navire pendant quatre jours ; on le crut perdu ; les articles se multiplièrent ; il reparut finalement ; on cria au miracle, etc.). Cf. Christian COIFFIER (dir.), *Le Voyage de « La Korrigane » dans les mers du Sud : exposition présentée au musée de l'Homme du 5 décembre 2001 au 3 juin 2002*, Hazan, 2001, et B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, pp. 156-160.

1. Cf. É. JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité, pp. 159-162 et 169-174.

2. Roland BARTHES, « Bichon chez les Nègres » [1955], in *Mythologies*, Éd. du Seuil, coll. « Pierres vives », 1957, pp. 65-67.

superficielle du voyageur »[1]. Les autres sciences luttaient contre les abus rhétoriques et le manque de sérieux de ceux qui se prétendaient connaisseurs ; l'ethnologie devrait combattre un nouvel ennemi : le sensationnel.

LE TERRAIN

Entre collecte et expérience

Au cœur de la nouvelle discipline se trouvait l'exigence de *terrain*[2]. L'un des traits les plus frappants de l'ethnologie de l'entre-deux-guerres fut de constamment postuler cette articulation entre l'expérience de terrain et la connaissance, mais sans jamais l'expliciter. On a souvent noté que la France accusait, dans le domaine des méthodes et instructions aux voyageurs, un retard général, en particulier par rapport à la Grande-Bretagne, où les célèbres *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands* de la British Association for the Advancement of Science existaient depuis 1874 et étaient régulièrement revues et corrigées lors des rééditions. Le premier *Manuel d'ethnographie*, celui de Mauss, ne fut édité en France qu'en 1947. Le deuxième texte important de cet ordre est plus tardif encore : il s'agit de la *Méthode de l'ethnographie* de Griaule, publié en 1957. Ces dates ne doivent toutefois pas induire en erreur, car il s'agit dans les deux cas de publications posthumes, correspondant à l'édition de notes de cours délivrés avant ou pendant la guerre : les « Instructions d'ethnographie descriptive à l'usage des voyageurs, administrateurs et missionnaires » de Mauss à l'Institut d'ethnologie entre 1926 et 1940 ; le cours de « Méthode ethnographique » de Griaule à la Sorbonne à partir de 1943. Il reste que le retard français pour ce qui concerne la méthodologie était évident aux yeux mêmes des ethnologues, qui tâchèrent de le combler dès le milieu des années 1920, ce dont témoignent plusieurs textes dispersés : « De la méthode

1. André LEROI-GOURHAN, « Sur la position scientifique de l'ethnologie », *Revue philosophique*, n^{os} 10 à 12, octobre-décembre 1952, p. 518.

2. Cf. Vincent DEBAENE, « "Étudier des états de conscience", la réinvention du terrain par l'ethnologie (1925-1939) », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 179, juillet 2006.

dans les recherches ethnographiques », de Métraux, paru en 1925[1] ; les « Instructions d'enquête linguistique » de Marcel Cohen publiées en 1928 en marge de la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie » ; les *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques* rédigées par Leiris et Griaule sous la direction de Mauss à la veille de la mission Dakar-Djibouti, etc. Plus encore que le décalage chronologique, ce qui frappe pourtant, quand on compare ces textes aux *Notes and Queries* britanniques, ce sont leur brièveté, leur relative absence de systématicité et surtout le flou qui continuait d'entourer la pratique du terrain et qui contrastait avec le pragmatisme du manuel britannique. Après une introduction générale sur l'attitude à adopter face aux indigènes (qui, dans les éditions précédentes, concluait la partie méthodologique sous le titre « Sympathy and Tact »), l'édition de 1929 proposait un développement de plus de trente pages, rédigé par William Halse Rivers, consacré à la méthode. On y trouvait plusieurs sections qui traitaient successivement des problèmes posés par l'apprentissage de la langue, de la nécessité de la prise de notes, des malentendus que pouvait engendrer une question mal posée, de la tentation de se laisser séduire par les aspects les plus spectaculaires d'une institution, du choix des informateurs, des difficultés que soulevaient la rémunération comme la gratuité de l'information, de la différence entre le travail avec ou sans interprète, etc.

En France en revanche, à l'exception du modèle judiciaire de l'interrogatoire développé par Griaule, qui, de façon délibérément provocatrice, faisait de l'ethnographe un enquêteur chargé de faire rendre gorge à des informateurs considérés comme des suspects[2], les injonctions étaient dans l'ensemble assez peu précises : le terrain était un impératif indiscuté, mais sa légitimité restait en grande partie inexpliquée, et la pratique elle-même peu décrite. Mauss évoquait en 1913 « ce sens indispensable et incommunicable des faits qui fait le bon ethnographe[3] », mais, quinze ou vingt ans plus tard, le discours n'était pas beaucoup plus explicite. Si le manuel publié en 1947

1. Alfred METRAUX, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, t. VI, n° 23-24, 1925.

2. Sur l'ethnographe « limier du fait social » combinant « l'art d'être sage-femme et juge d'instruction », cf. J. JAMIN, « Objets trouvés des paradis perdus », art. cité, et James CLIFFORD, « Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule » [1983], in *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au xx^e^ siècle* [1988], ENSBA, coll. « Espaces de l'art », 1996.

3. M. MAUSS, « L'ethnographie en France et à l'étranger », art. cité, p. 431.

détaillait avec une extrême minutie les différents domaines de l'observation, il disait toujours *ce à quoi* l'enquêteur devait porter son attention, mais non *comment* il devait le faire, et la section consacrée aux « difficultés de l'enquête ethnographique », même si les premières phrases en sont célèbres, ne comptait qu'une demi-page.

Ce flou relatif entourant les pratiques d'enquête peut s'expliquer par la concurrence entre deux modèles qui étaient aussi deux manières de justifier l'impératif de terrain. Le premier d'entre eux était la collecte ; c'est le modèle que mobilisait Rivet lorsqu'il faisait la promotion de l'ethnologie et tentait de l'imposer comme nouvelle science, populaire et édifiante. Il s'accordait bien avec l'image « grand public » du savant explorateur, quadrillant la Terre, comblant les lacunes, et revenant avec des pièces qui, parce qu'elles faisaient progresser la connaissance, contribuaient à l'évolution générale d'une humanité dont il constituait la pointe avancée. C'était la version scolaire (c'est-à-dire retardataire), dégradée et affadie, du positivisme qui dominait à la fin du siècle précédent : connaître, cela consistait d'abord à recenser et classer, et souvent aussi à « rapatrier » dans les musées, de sorte que de très nombreuses expéditions, même les « raids » les plus « médiatiques », pouvaient se parer de motifs scientifiques dès lors qu'elles constituaient des collections et revenaient avec une « moisson de documents inconnus » qu'il serait toujours temps de livrer ensuite à la perspicacité des savants de cabinet. Dans cette perspective, le terrain était une « épreuve des faits » et, comme le note Benoît de l'Estoile, une sorte de « prolongement du musée[1] » ; c'était aussi une étape indispensable au progrès de la science en ce qu'il évitait les abstractions et les généralisations excessives qui menaçaient toujours la science de cabinet.

À côté de ce modèle, et en même temps, coexistait pourtant une autre façon de justifier l'exigence de terrain — c'était la plus diffuse, la moins explicite, mais aussi la plus prégnante : il fallait aller sur place pour s'immerger, s'imprégner, « vivre de l'intérieur » l'expérience de l'indigène, « pénétrer sa mentalité », « adopter son point de vue », etc. Mais dès lors que l'essentiel du travail savant était constitué de fiches et d'inventaires, cet impératif ne transparaissait pas en tant que tel dans les monographies ; d'abord

1. B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, p. 172.

parce qu'il n'était pas une condition nécessaire à la constitution rigoureuse de collections, ensuite parce qu'une telle référence à l'expérience intime, concrète, psychologique serait entrée en contradiction avec le positivisme latent inhérent au succès public de l'ethnologie et aurait témoigné d'un subjectivisme peu compatible avec le projet d'une science fondée sur l'établissement et l'enregistrement des « faits ». En revanche, on le trouvait ailleurs, non certes dans les travaux savants, mais dans quantité de textes périphériques : rapports de mission, préfaces, articles pour la presse « grand public » et, surtout, « deuxième livre ». Dans ces textes, l'enquête ethnographique, loin de se réduire à un travail de détection et de collection, était bien souvent présentée comme une immersion : non seulement un repérage des différences, mais une tentative plus radicale pour s'imprégner de façons de vivre et de penser — en un mot, tout autant qu'une entreprise d'exploration et de collecte, une expérience *mentale*. Ainsi pouvait-on lire dans le « Rapport préliminaire de la mission Paul-Émile Victor sur la côte est du Groënland 1936-1937 » que l'hivernage « se fit dans une hutte eskimo isolée, le chargé de mission vivant la vie d'un homme de la famille, réalisant ainsi les conditions les plus favorables pour une étude ethnographique[1] ». Dans un autre texte, intitulé « Raisons d'un hivernage solitaire », Paul-Émile Victor (qui, avant de devenir directeur des Expéditions polaires françaises, avait été étudiant de Mauss et diplômé de l'Institut d'ethnologie) tentait une synthèse des « causes d'erreur dans l'observation ethnographique » et notait que « l'observateur devra[it] arriver à un tel point d'assimilation que les observés le considèrent comme un *nous* et non plus comme un *autre* » :

> Et c'est pour me faire oublier comme Blanc parmi mes amis esquimaux, c'est pour pouvoir les observer tels qu'ils sont et non pas tels qu'ils voudraient qu'on croit qu'ils sont […] que je viens de faire cet hivernage d'août 1936 à août 1937 au cours duquel […], j'ai vécu comme un Esquimau parmi les Esquimaux, loin de tout contact blanc ou même de toute ambiance blanche.
>
> Et cette expérience, qui m'a montré que c'est la seule solution rationnelle du problème des erreurs d'observations ethnographiques, m'a rendu farouchement partisan, pour l'ethnographe, du travail *seul, isolé, assimilé* dans la population qu'il désire étudier[2].

1. Paul-Émile VICTOR, *Boréal I et II* (*Boréal : la joie dans la nuit* ; *Banquise : le jour sans ombre*) [1938-1939] ; rééd. sous le titre *Boréal et Banquise*, Grasset, 1997, p. 448.

2. *Ibid.*, pp. 479-480.

Cette expérience d'assimilation était aussi celle que revendiquait Soustelle, qui osait même un curieux néologisme : « Nous, on était chez les Lacandons, alors on se lacandonisait le plus possible, on était là dans la fumée, on se faisait raconter des histoires[1]. »

Bien sûr, on peut douter de l'efficacité d'un tel modèle et s'interroger sur ses fondements. Quantité d'ouvrages, à commencer par *L'Afrique fantôme*, disent la difficulté, voire l'impossibilité d'une telle « adoption » de l'ethnographe par l'indigène. Il reste que cette description de l'expérience comme une immersion conduisant à une sorte de révolution mentale était nouvelle, non pas sans doute en tant que telle, mais parce qu'elle devenait, avec l'ethnologie universitaire, une condition d'obtention de l'information. De sorte que, bien souvent, les références aux sciences de l'observation voisinaient avec une description plus floue, plus allusive, d'une expérience dont on pressentait qu'elle était d'un autre ordre que l'expérimentation en laboratoire. Après avoir noté que « l'on ne peut être un bon ethnologue sans avoir vécu au milieu des indigènes », Rivet décrivait l'enquête comme « une initiation pratique qui [serait pour les étudiants] une épreuve aussi décisive que l'est l'épreuve du feu pour le soldat »[2]. Dans son article de 1925, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », Métraux faisait déjà de cette « pénétration de la mentalité » des indigènes l'objet de l'ethnographie et indiquait que, « pour saisir le sens et la signification [des mythes], il faudrait se constituer une mentalité analogue à la leur et faire abstraction de toutes nos habitudes intellectuelles »[3]. Le plus curieux est qu'à cette date Métraux, qui n'avait pas encore connu d'expérience de terrain, était manifestement nourri des thèses de Lévy-Bruhl postulant l'incommensurabilité des mentalités « primitive » et « civilisée », de sorte que le recueil de données devenait progressivement sous sa plume une sorte d'expérience mentale radicale, à la fois éminemment désirable pour la science et quasi inaccessible dans les faits : « […] c'est notre propre cerveau qui doit être transformé », si nous voulons pouvoir nous

1. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, *op. cit.*, pp. 17 et 182.

2. P. RIVET, « Ce qu'est l'ethnologie », art. cité, 08-6, pp. 13-14. Sur cette métaphore militaire, conforme à l'histoire du mot *terrain*, cf. Bertrand PULMAN, « Pour une histoire de la notion de terrain », *Gradhiva*, n° 5, hiver 1988.

3. A. METRAUX, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », art. cité, p. 61.

« flatter de penser et de sentir comme l'homme des sociétés inférieures »[1].

En 1937, Arnold Van Gennep lui-même, pourtant toujours prompt à dénoncer les insuffisances théoriques des autres ethnologues, ne savait décrire le terrain autrement que par une formule paradoxale : « Je juge néfaste pour une science d'observation directe comme la nôtre, de l'inclure dans un système verbal et un cabinet de travail, alors qu'elle exige le grand air, la bouteille de vin blanc, le dédain du qu'en-dira-t-on, la diffusion de soi dans la masse, et pourtant le maintien du moi le plus possible individualisé[2]. »

Souplesse mentale et usage de soi

Griaule figure à cet égard un cas particulièrement intéressant. Au nom d'une « ethnographie muséale [qui] exige des séries exhaustives », il se fit pendant longtemps l'apôtre d'une « méthode extensive », « sûre et rapide », « indispensable au travailleur qui constitue des collections »[3]. Peu à peu, il abandonna pourtant cette conception qui réduisait l'ethnographie à une collecte et insista de plus en plus sur la dimension subjective de l'expérience de terrain, sans toutefois — là est son originalité — faire de l'intégration à la population observée le but de l'enquête. Griaule était pourtant prêt à reconnaître la supériorité théorique de cette option par laquelle l'ethnographe « s'enfonce entièrement dans la vie indigène » au point d'en devenir « partie intégrante »[4]. Cette assimilation inversée demeure un idéal « inégalable », incarné, selon un exemple que Griaule reprenait à Mauss et à Lévy-Bruhl, par l'ethnographe américain Frank Hamilton Cushing, qui avait vécu quinze ans auprès des Zuni d'Arizona, « s'était fait adopter par eux, et à qui une extraordinaire souplesse mentale avait permis à la fin de penser comme eux[5] ». Mais un tel procédé se heurte à une difficulté de fait, expliquait Griaule, car il exige, sinon une « vie

1. *Ibid.*, pp. 67 et 71.

2. Arnold VAN GENNEP, *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le « Mercure de France », 1905-1949*, réunis et préfacés par J.-M. Privat, Éd. du CTHS, 2001, p. 189.

3. Marcel GRIAULE, « Introduction méthodologique », *Minotaure*, n° 2, 1933, p. 8. Sur les méthodes d'enquête des missions Griaule et leur évolution, cf. É. JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité, pp. 162-169.

4. M. GRIAULE, « Introduction méthodologique », art. cité, p. 8.

5. Lucien LEVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Alcan, 1910, p. 34.

entière, du moins de nombreuses années[1] ». L'auteur des *Flambeurs d'hommes* ne se repliait pas pour autant sur une ethnographie strictement documentaire. Dès le premier chapitre de sa *Méthode de l'ethnographie*, on trouvait ces mots :

> Ainsi les difficultés auxquelles se heurte l'ethnographe résident autant en lui-même que dans la matière de son travail.
>
> Il semble donc qu'il conviendrait de se dépouiller de soi, d'atteindre à un réel ascétisme intellectuel, à un arrachement des préférences, à un anéantissement des opinions, qui réduiraient les effets des inévitables réactions devant des cultures d'une autre marque[2].

La dramatisation et l'insistance montrent bien que nous sortons ici d'un discours du « tact » ou du « sens du contact humain », ce que Van Gennep résumait par l'allégorie de la bouteille de vin blanc ou du bock de bière au café du village. Il ne s'agit plus seulement de prudence et de suspension du jugement, toutes attitudes nécessaires quand se rencontrent différents systèmes de valeurs, mais bien de « dépouillement », d'« arrachement », d'« anéantissement ». C'était donc aussi un infléchissement assez net de la tradition des arts de voyager et du voyage d'éducation[3]. Certes, on trouvait déjà, dans de tels textes, l'idée du voyage comme expérience morale, mais le séjour sur place n'exposait pas à de telles contradictions, ni à un tel risque de dissolution du moi ; au contraire, ce dernier était censé en sortir raffermi : la perte des préjugés devait mener à la révélation d'un noyau de certitudes sur quoi fonder la suite de l'existence, non à un « dépouillement de soi ». Surtout, pas plus dans la tradition des *ars apodemica* que dans les instructions aux géographes et aux naturalistes, le terrain n'était conçu comme cette procédure particulière à travers laquelle le voyageur se dédouble, ou entre celui qu'il était et celui qu'il doit devenir, ou entre celui qui éprouve et celui qui observe, devenant ainsi en quelque sorte à lui-même son propre terrain d'investigation. S'inspirant sans le dire du cas d'André Schaeffner, qui l'avait accompagné lors des missions Dakar-Djibouti (1931-1933) et Sahara-Soudan (1935), Griaule donnait l'exemple de l'ethnomusicologue :

1. Marcel GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, 1957, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. L'hypothèse d'une continuité entre les méthodes de l'ethnographie et les « arts de voyager » est défendue par Cl. BLANCKAERT, « Histoires du terrain, entre savoirs et savoir-faire », art. cité, et par B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, p. 111.

> […] si le chercheur doit se tenir en garde contre ses habitudes de pensée, il lui faut également — et ceci est contradictoire — profiter des avantages qu'elles pourraient lui apporter, et se créer une mentalité faite à la fois d'acquisitions et de dépouillements.
>
> C'est ainsi qu'un musicien se débarrassera, devant le rythme noir, de ses habitudes européennes mélodiques et symphoniques pour l'entendre avec le maximum de liberté. Il sera cependant capable, au cours du travail d'élaboration et en s'appuyant sur sa propre technique, de retrouver des lois dans ces constructions inhabituelles[1].

Griaule poursuivait par d'autres considérations :

> On peut aller plus loin et dire que le chercheur présentant certains défauts ou même certains cas pathologiques n'aura pas intérêt à faire un effort tel qu'il s'en libère durant ses travaux. Il pourra, en diverses occasions, puiser dans son propre comportement une force, une habileté dans la découverte que n'aurait pas un sujet normal. Une tendance morbide à l'introspection sera souvent favorable à l'observation de faits traduisant des phénomènes attribués à l'inconscient. Là où tout autre se lasserait, l'anxieux déploiera une patience inébranlable. La colère elle-même, libérée à bon escient, n'est pas sans avantages dans quelques cas particuliers[2].

Il est très peu probable que l'on trouve jamais de telles recommandations dans un manuel de géographie. Nous voyons surtout ici que la bonne ethnographie selon Griaule suppose un étonnant *usage de soi*, l'ethnographe étant à la fois celui qui est affecté et celui qui profite de cette affection pour poursuivre ses investigations (la « tendance morbide à l'introspection » était de toute évidence un souvenir de Leiris, avec lequel Griaule s'était brouillé après la parution de *L'Afrique fantôme*). Rien de commun ici avec l'observation participante malinowskienne ; pas question non plus de « grand plongeon », façon Leiris, ou de « se faire oublier comme Blanc », ainsi que l'écrit Paul-Émile Victor[3] : « Dans le décel [*sic*] comme dans l'observation du fait humain, le chercheur sera lui-même. Il se comportera en homme conscient de ses

1. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 11. Pendant plus de trente ans, Schaeffner travailla à un projet d'ouvrage, *Musique et danses funéraires chez les Dogons de Sanga*. Le long manuscrit publié en 2006 consacre d'intéressants développements aux « habitudes mentales » musicales (André SCHAEFFNER, « Musique et danses funéraires chez les Dogons de Sanga », *L'Homme*, n° 177-178, janvier-juin 2006).

2. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 11.

3. Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme* [1934], in *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*, p. 702 (14 octobre 1932) ; P.-É. VICTOR, *Boréal et Banquise*, *op. cit.*, p. 479.

travers, lacunes, qualités et penchants, et les considérera comme autant de moyens d'investigation. À l'outil qu'est sa propre personne, telle que l'ont construite la nature et la société, telle qu'elle s'est modifiée elle-même, il se fiera autant qu'aux règles strictes de sa méthode[1]. »

Faire de sa propre personne « l'outil de son observation », telle est la singularité de la pratique de l'ethnographe, ce qui peut se comprendre en trois sens : d'abord, bien sûr, faire de son expérience sensorielle le fondement de son observation (mais cela vaut également pour le géographe et le technologue et suppose une éducation de la sensibilité) ; ensuite — c'est le sens que vise Griaule —, s'inscrire dans une dynamique de l'interaction, où sa personnalité, mais aussi les conséquences psychologiques du contact avec les « indigènes » (agacement, enthousiasme, lassitude, etc.) sont reversées au profit d'une enquête qui se « recrée, comme ferait une plante qui formerait sous elle son propre terreau[2] » ; enfin, en tant qu'instrument de son observation, cesser d'être, selon une formule de Lévi-Strauss, « une pure intelligence contemplatrice » pour devenir « l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui » : affecté par la situation d'étrangeté, la nature autant que le degré de cette affection seront les conditions de son entreprise de connaissance[3].

La plupart des ethnologues qui partaient pour enquête dans les années 1930 avaient de toute évidence une conception assez intuitive du terrain. Comme le note Benoît de l'Estoile, l'ethnologie de cette époque restait en France marquée par un amateurisme certain : on devenait ethnologue « sur le tas », et la rhétorique de la science rationnelle et professionnelle masquait bien souvent le recours « à l'improvisation et aux expédients[4] ». Mais la méthode de Griaule

1. *Ibid.*, pp. 11-12.

2. *Ibid.*, p. 41.

3. Claude LEVI-STRAUSS, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » [1962], in *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973, p. 47. C'est donc Lévi-Strauss, pourtant (et selon son aveu même) plus anthropologue qu'homme de terrain, qui proposa les descriptions les plus abouties de ce processus par lequel « le même esprit qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modeler par elle, devie[nt] le théâtre d'opérations mentales qui n'abolissent pas les précédentes et transforment cependant l'expérience en modèle » (ID., « Le champ de l'anthropologie » [1960], *ibid.*, p. 25). Mais ces descriptions tardives formalisaient une évolution entamée antérieurement, dès la phase historique de différenciation entre l'ethnologie et les autres « sciences de plein air ». Cf. V. DEBAENE, « "Étudier des états de conscience" », art. cité.

4. B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, pp. 126-130. Cf. aussi É. JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité.

explicite une opinion que, manifestement, tous les ethnographes partageaient : le terrain n'est pas simplement un lieu. Par le biais du séjour prolongé sur place, l'observateur se soumet à de nouvelles conditions dont il doit d'abord faire l'épreuve en lui-même et sur lui-même. Autrement dit, indépendamment de toute avancée théorique, l'ethnologie universitaire introduisit, *de facto,* une rupture avec « la tradition lettrée, ce mode opératoire quasi monopolistique du travail de connaissance au XIX^e^ siècle ». Non seulement parce qu'elle imposait comme « dignes d'érudition » des thèmes et objets qui ne jouissaient pas d'un « statut culturel élevé »[1], mais surtout parce qu'elle rompait avec la traditionnelle division du travail intellectuel entre le savant de cabinet et l'observateur chargé de recueillir des données et qu'elle inventait ce que l'on pourrait appeler le « corps de l'ethnographe », qui devint le lieu d'une transaction entre théorie et pratique : l'ethnographe est un savant qui puise dans son expérience propre les ressources de son savoir.

Préoccupé d'un renouvellement complet de lui-même, Leiris avait d'emblée saisi les implications de cette science qui se voulait « pénétration des mentalités » et l'avait, en quelque sorte, prise au mot : « Je note des détails qu'il est loisible à chacun de déclarer déplacés ou futiles […]. Mais ce, afin de parvenir au *maximum de vérité*. Car rien n'est vrai que le concret. C'est en poussant à l'extrême le particulier que bien souvent, on touche au général ; en exhibant le coefficient personnel au grand jour qu'on permet le calcul de l'erreur ; en portant la subjectivité à son comble qu'on atteint l'objectivité[2]. » Mais nous devinons déjà que, outre les innombrables difficultés théoriques qu'elle soulève, une telle exigence risque fort d'être incompatible avec le rejet de toute littérature.

PRESTIGES DE L'ETHNOLOGIE

Prendre pour sujet tout l'homme

Ces différentes innovations, à la fois institutionnelles et méthodologiques,

1. V. KARADY, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », art. cité, pp. 17-18.

2. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 395 (4 avril 1932).

produisirent rapidement un sentiment de communauté chez les ethnologues en même temps qu'elles donnèrent naissance à un récit de fondation disciplinaire. Très vite, dès les années 1930, la création de l'Institut d'ethnologie fut célébrée comme une rupture (au mépris, nous l'avons dit, de l'héritage venu de l'ethnographie coloniale) et le début d'une nouvelle ère : pour la première fois, l'Homme était pris pour objet dans son intégralité. Cette ambition se retrouvait jusque dans la solennelle et monumentale architecture du palais de Chaillot, destiné à accueillir le musée dit précisément *de l'Homme*, en un syntagme dont nous avons oublié le caractère à la fois neuf et paradoxal. Cette version de l'histoire fut d'ailleurs favorisée par la composition du « triumvirat » à la tête du nouvel institut, qui réunissait les trois branches de l'anthropologie entendue au sens le plus large : la sociologie (Mauss), la philosophie (Lévy-Bruhl) et l'anthropologie physique (Rivet)[1]. Cette conjonction heureuse joignait également trois institutions distinctes, chacune dotant le nouvel institut des compétences, de la part de prestige et du public qui lui étaient propres : la Sorbonne pour Lévy-Bruhl, le Muséum d'histoire naturelle pour Rivet, l'École pratique des hautes études, en attendant le Collège de France, pour Mauss.

Cette construction historique devint ainsi la *doxa* de la discipline, dont on trouve quantité de témoignages, surtout après la guerre. En 1948, André Leroi-Gourhan écrivait, par exemple :

> […] l'Ethnologie n'a pu prendre conscience d'elle-même que dans cet effort de groupement, au cours de ces vingt ans de lutte réelle et de recherche où Rivet créait un foyer auquel Mauss ajoutait les traditions de son école[2].

Mauss et Rivet furent célébrés comme des pères fondateurs :

> Si la pensée [du premier] pouvait être comparée à un brasier capable de lancer de hautes flammes et aussi des nuages de fumée, celle [du second] ressemblait plutôt à une lampe qui projetait une vive et calme lumière. […] Ce fut à coup sûr pour moi et pour quelques autres une grande chance de pouvoir puiser en même temps à ces deux sources : la pensée encyclopédique de Mauss, la science méthodique et le pragmatisme organisateur de Rivet[3].

1. Sur ce « rêve d'unifier la science de l'homme », cf. aussi B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, pp. 116-120.

2. André LEROI-GOURHAN, « Ethnologie et géographie », *La Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, n° 1, 1948, p. 15.

3. J. SOUSTELLE, *Les Quatre Soleils*, *op. cit.*, pp. 19-21. Cf. aussi Michel LEIRIS, *C'est-à-dire*,

Pourtant, le prestige de l'ethnologie auprès des jeunes « intellectuels » dans les années 1930 ne tenait pas seulement à la capacité mobilisatrice de Rivet ou au charisme de Mauss. Il s'appuyait aussi sur le mot d'ordre de « prendre pour sujet *tout* l'homme », selon une formule que réutiliserait Breton[1], de « déceler les traits communs à toute l'humanité, qu'il s'agisse du coolie indochinois qui revendique sa liberté, du Nègre du Congo qui sculpte patiemment une figure rituelle ou du brasseur d'affaires ultramoderne qui dicte son courrier à une armée de sténodactylographes, dans un décor américain »[2]. « Tout l'homme », cela voulait dire non seulement tous les hommes, mais toutes les possibilités de l'esprit humain telles qu'elles avaient été et étaient encore mises en œuvre sur l'ensemble du globe. En ce sens, l'ethnologie constituait une réponse à la quête de ce « nouvel humanisme » que tant d'écrivains et de philosophes appelaient de leurs vœux dès avant la Seconde Guerre mondiale[3]. À la source de cette quête, il y avait une conviction : les sociétés européennes sont malades de la division sociale du travail. On ne pourrait citer toutes les protestations qui, venus de l'avant-garde ou de l'humanisme moral, s'élevaient entre les deux guerres contre l'étroitesse et le cloisonnement de la vie moderne. C'était un lieu commun de la période : dans l'anonymat de la grande ville, les dispositions particulières ne trouvent plus à s'épanouir. En 1928, dans *Caliban parle*, Jean Guéhenno déplorait ainsi « la taylorisation inévitable de la Science et de l'Art » et ce qu'il appelait « la trahison de Prospero », c'est-à-dire le morcellement d'un esprit « dispers[é] désormais en des milliers d'intelligences », et qui « n'est nulle part capable de se retrouver, avec son unité, le sentiment [de lui]-même et de ses devoirs »[4]. De là le thème de la vocation avortée, du talent anéanti par la détermination sociale, sur lequel, en 1939 par exemple, Saint-Exupéry achevait *Terre des hommes*. Devant la foule des ouvriers polonais agglutinés dans des wagons de troisième classe, il s'écriait : « Ce qui me tourmente, les soupes populaires ne le guérissent point. Ce qui me tourmente ce

---

Éd. Jean-Michel Place, 1992, pp. 30-31 ; Cl. LEVI-STRAUSS, « Le champ de l'anthropologie », art. cité, p. 13 ; et Louis DUMONT, « Marcel Mauss : une science en devenir » [1952], in *Essais sur l'individualisme*, Éd. du Seuil, 1983.

1. André BRETON, *Arcane 17* [1945], Pauvert, 1971, pp. 49-50.

2. M. LEIRIS, « La jeune ethnographie », art. cité, p. 10.

3. Pour des exemples, et le contenu variable de ce « nouvel humanisme », cf. *infra*, chap. V.

4. Jean GUEHENNO, *Caliban parle* [1928], Grasset, 1962, pp. 52-55.

ne sont ni ces creux, ni ces bosses, ni cette laideur. C'est un peu, dans chacun de ces hommes, Mozart assassiné[1]. » Le diagnostic était partout le même : la segmentation de la vie sociale conduit à un appauvrissement de la subjectivité.

Or l'ethnologie se présentait précisément comme un *élargissement de l'expérience*, comme l'occasion de devenir plus « largement humain[2] ». Il s'agissait d'aller chercher, puis de « mettre à la disposition de tous », « les trésors inépuisables » qui révèlent « l'émouvant effort que l'homme a fait, depuis les temps les plus reculés et sous toutes les latitudes, pour dominer le milieu où il vit »[3]. En donnant accès à d'autres formes de sentir et de penser, la nouvelle science de l'homme devait contribuer à dévoiler les possibilités d'un esprit que la division sociale du travail avait rendu inconscient de ses propres ressources.

Réconcilier le livre et la vie

L'ethnologie en vint ainsi à représenter une issue à l'inquiétude qui parcourait le champ intellectuel de l'entre-deux-guerres et que l'on pourrait identifier comme une *crise de la vocation*. Comme l'a montré Judith Schlanger, la vocation moderne, qui se développe à partir de la fin du XVIII[e] siècle, est une notion solidaire à la fois de l'individualisme démocratique et de la division sociale du travail. Cette idée était, au départ (sauf chez Rousseau), pleine de promesses ; elle portait « le rêve d'un univers où chacun se développe dans l'heureuse direction de son perfectionnement, et où le développement de chacun concourt au bien général et à l'enrichissement de tous[4] ». Mais pendant ces années 1920 et 1930, la division sociale du travail n'est plus envisagée avec l'optimisme d'un Voltaire ou d'un Adam Smith, qui y voyaient la condition nécessaire à l'expression de la variété des talents ; elle participe désormais à l'écrasement de l'individu. À cela s'ajoute la déshérence des grandes figures de

1. Antoine de SAINT-EXUPERY, *Terre des hommes* [1939], Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 341.

2. Michel LEIRIS, « L'œil de l'ethnographe (à propos de la mission Dakar-Djibouti) » [1930], in *Zébrage*, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992, p. 67. Sur les implications philosophiques de cet « élargissement de l'expérience », cf. Frédéric KECK, *Lucien Lévy-Bruhl : entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation*. Éditions du CNRS, 2008, pp. 205-251.

3. Paul RIVET, « Le musée de l'Homme », *Vendredi*, 28 mai 1937.

4. Judith SCHLANGER, *La Vocation*, Éd. du Seuil, 1997, pp. 12-13.

la vocation laïque que le XIX^e siècle avait érigées en modèles : le savant et l'homme d'action. Chez les savants du XIX^e siècle et du début du XX^e (Thierry, Renan, Taine et jusqu'à Lanson), la recherche et le savoir étaient toujours associés à des scénarios existentiels : la vie accomplie, la vie réussie. La science conjuguait en un même idéal les progrès de la connaissance universelle, l'épanouissement individuel et l'élévation morale[1]. Le grand explorateur était une autre de ces figures héroïques placées très haut au panthéon républicain des vies vouées : Brazza, Gallieni, Binger, Psichari, Lyautey… Comme celui du savant, c'était un modèle qui conjuguait appropriation de soi dans le travail et extériorisation dans une trace qu'on laisse — donner son nom à une espèce inconnue ou à un territoire inexploré : deux formes du salut.

Mais ces deux figures ont, dans les années 1920 et 1930, perdu de leur éclat. Dès la fin du XIX^e siècle, l'image du savant épique, génial, habité par la soif de vérité et contribuant au progrès universel avait été mise à mal par la réorganisation de l'Université en équipes et en laboratoires. Ce fut d'ailleurs un des reproches essentiels de la droite lettrée à l'encontre de la sociologie : Durkheim et ses équipes de chercheurs châtraient les intelligences, étouffaient les destins et tuaient dans l'œuf les grandes vocations créatrices pour leur substituer des spécialistes étroits, érudits et sans force de caractère[2]. Quant à l'homme d'action, le premier conflit mondial lui avait porté un coup fatal, et il n'est que d'évoquer les œuvres d'Henri Barbusse ou de Louis-Ferdinand Céline pour saisir le discrédit qui frappait l'épopée individuelle à l'heure des massacres de masse. La fin de l'exploration contribuait elle aussi à ce désenchantement. C'est un lieu commun de l'entre-deux-guerres : les blancs de la carte ont disparu, et la terre est « rincée de son exotisme[3] ».

Dans ce contexte, on comprend que l'ethnologie soit apparue comme une issue. Par un jeu de démarcations accumulées, elle semblait restaurer le personnage du savant et celui de l'homme d'action en les réconciliant. Face au voyageur non professionnel, au touriste dilettante, l'ethnologue jouait la carte

1. Cf. *ibid.*

2. Sur ce point, cf. *infra*, chap. X.

3. Henri MICHAUX, *Ecuador* [1929], Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1968, p. 35. Cf. Vincent DEBAENE, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », *Cahiers de l'Herne*, « Claude Lévi-Strauss », dir. M. Izard, Éd. de L'Herne, septembre 2004.

du savoir, mais face au savant de cabinet, face à l'érudit qui ne quittait pas la bibliothèque, il jouait au contraire la carte de l'expérience, de l'épreuve des faits. L'ethnologie postulait ainsi un *cercle vertueux de l'expérience et du savoir* : le savoir est fondé en droit sur une expérience, celle du terrain, mais l'expérience vécue ne se dissout pas dans l'impression personnelle, car elle est encadrée, méthodique, et produit de la connaissance. D'où un scénario idéal : à la fois le savoir, le sérieux de la connaissance sanctionné par le livre, et la vie pleine de l'expérience élargie contre les médiocres, les sédentaires et le savant desséché par son étude.

C'est bien une telle logique que l'on retrouve dans le chapitre de *Tristes tropiques* intitulé « Comment on devient ethnographe ». Dans ces pages célèbres pour leur dénonciation de la philosophie telle qu'on l'enseigne, l'ethnographie est décrite comme une « planche de salut », seul moyen d'échapper à l'étroitesse d'une vie consacrée à une étude qui « desséchait l'esprit »[1]. En 1967, le premier chapitre des *Quatre Soleils* de Soustelle, intitulé « Prélude à la recherche », proposerait un quasi-pastiche de ces pages, Soustelle déclarant à son tour avoir préféré « la réalité concrète de la pensée humaine » à la « jonglerie verbale » de la « philosophie universitaire »[2]. Mais bien plus que Lévi-Strauss ou Soustelle, c'est Griaule qui, dès les années 1930, avait fait de la réconciliation de la science et de la « vie » le privilège unique de l'ethnographie. Telle est la thèse essentielle du volume qu'il consacra juste après la guerre aux grands explorateurs dans la toute nouvelle collection « Que sais-je ? » des Presses universitaires de France. On y lisait un descriptif des différents motifs de l'exploration depuis la nuit des temps ainsi qu'une série de biographies plus ou moins hagiographiques, depuis Hannon jusqu'à Stanley. Certes, ce glorieux passé était révolu, mais il était « encore temps d'explorer scientifiquement l'humanité après avoir exploré la terre ». Et l'ouvrage de s'achever sur cette phrase : « Les explorateurs d'aujourd'hui et de demain doivent être les ethnographes[3]. » Suivait, en annexe, une chronologie des explorations (Alexandre, Polo, Colomb, Cook, Livingstone…), dont les dernières lignes recensaient les expéditions organisées par l'Institut

1. Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques* [1955], in *Œuvres*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, respectivement pp. 40 et 39.

2. J. SOUSTELLE, *Les Quatre Soleils*, *op. cit.*, p. 14.

3. Marcel GRIAULE, *Les Grands Explorateurs*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1946.

d'ethnologie entre 1927 et 1941. Faute de blancs sur la carte, on pouvait toujours rêver de destins fabuleux consacrés à combler les vides du fichier des « archives de l'humanité ».

Mais il y a plus, car ce qui était vrai des savants l'était davantage encore des écrivains et des poètes. L'art n'échappait pas à la crise du modèle vocationnel, ce dont témoignent nombre de protestations qui, au « livre », opposaient toujours la « vie ». Il existe à cet égard une sorte de fossé idéologique entre la génération de Gide et de Proust et celle des Breton, Leiris, Caillois, Bataille ou Sartre, génération que Denis Hollier a qualifiée, dans un autre contexte, d'« antiproustienne » ; le terme s'appliquerait ici parfaitement, si tant est qu'*À la recherche du temps perdu* constitue bien le récit de vocation entre tous, le recouvrement parfait du livre, de la vie et du moi en une œuvre où ils se confondent. Certes, l'exaltation sensualiste des *Nourritures terrestres* reposait déjà sur une opposition entre le livre et la vie, mais le malaise de Bataille après avoir cédé au « louable souci de composer un livre », la sommation de Sartre-Roquentin — « il faut choisir : vivre ou raconter » — ou les angoisses de Breton dans *Nadja* — « La vie est autre que ce qu'on écrit[1] » — dénotent une inquiétude plus profonde.

Il peut paraître paradoxal de parler de « crise de la vocation » et de prétendre la situer historiquement tant la vocation est par essence fragile et ne se réalise qu'en levant les obstacles que le monde lui oppose : l'hostilité des déserts inexplorés ou celle de l'institution qui demeure aveugle aux talents véritables. La vocation laïque n'a de sens, en quelque sorte, que d'être continuellement en crise, et c'est justement la capacité du sujet à surmonter cette crise qui la manifeste. Mais c'est précisément un tel schème, fait de confrontation, de ténacité et d'affirmation de soi, qui semble se déliter pour les écrivains des années 1930 à travers un renversement paradoxal des données du problème : l'art et la littérature ne se heurtent plus à la résistance du monde. Au contraire, loin d'être impossibles, ils ne sont que trop possibles, mais au prix d'un renoncement à la totalité de la vie ; ils sont gagnés à leur tour par la

1. Cf. respectivement Georges BATAILLE, *L'Expérience intérieure* [1943], Gallimard, coll. « Tel », éd. revue et corrigée, 1978, p. 10 ; Jean-Paul SARTRE, *La Nausée* [1938], Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 64 ; André BRETON, *Nadja* [1928], Gallimard, coll. « Folio », 1992, p. 82. Cf. Laurent JENNY, « Le livre ou la vie ! », *Revue des sciences humaines*, n° 235, octobre-décembre 1994.

spécialisation[1]. À l'encontre du rêve romantique d'un homme total et d'une vie totale exprimés par une œuvre totale, l'activité de l'écrivain semble rattrapée par la division sociale du travail ; elle s'exerce désormais sur un plan qui lui est propre : admissible et reconnue, mais circonscrite. C'est aussi cela que dit la nostalgie de la valeur d'usage de l'œuvre, commune à la fois aux écrivains et aux ethnologues : l'emprise des collectionneurs sur le monde de l'art soumet l'artiste à une logique de professionnalisation ; écrire devient (ou redevient) un métier, et la littérature un produit, coupée à la fois de ce qui l'articulait à l'ensemble de la vie sociale et du processus d'engendrement par lequel elle exprimait et réalisait une identité personnelle.

C'est ainsi d'un même mouvement que Leiris dénonçait les « préoccupations uniquement esthétiques » de ses « amis artistes ou littérateurs » et qu'il partait pour l'Afrique[2]. Quarante ans plus tard, c'est encore de cette façon qu'il expliquerait son choix de l'ethnographie : « […] ayant découvert l'ethnographie et voulant y consacrer dorénavant le principal de mon activité, j'étais parti pour cette expédition en désirant tourner le dos à tout ce qui me paraissait n'être qu'un méprisable esthétisme[3]. » Leiris voyait l'ethnologie comme une issue à la stérilisante division sociale du travail, à deux titres. D'abord, par sa pratique : « science vivante », elle semblait promettre une réconciliation de la vie et du livre, livre qui serait comme une littérature renouvelée, à la fois connaissance de l'homme et produit d'une expérience totale. Ensuite, par son objet : ces sociétés « plus intégrées », qui ne connaissaient pas le cloisonnement de la vie moderne et qui venaient, selon les mots de Métraux, « confirmer en quelque sorte l'existence d'aspirations qui ne pouvaient pas s'exprimer dans notre propre civilisation »[4]. Aux yeux de nombreux ethnographes, et tout particulièrement d'un ancien surréaliste comme Leiris, le signe le plus flagrant de cette intégration était que, dans ces

1. Cf. sur ce point l'ouvrage que Denis Hollier a consacré à cette génération de « dépossédés », fascinés par l'impossibilité de la littérature et par les « récits qui commencent une fois sorti du monde où l'on a les moyens d'écrire, une fois franchi le seuil de possibilité de l'écriture » (D. HOLLIER, *Les Dépossédés*, *op. cit.*, p. 10).

2. M. LEIRIS, « L'œil de l'ethnographe », art. cité.

3. ID., *Fibrilles* [1966], in *La Règle du jeu*, éd. D. Hollier, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, p. 599.

4. Alfred METRAUX et Fernande BING, « Entretiens avec Alfred Métraux. I. Comment et pourquoi devient-on ethnologue ? » [1961], *L'Homme*, vol. IV, n° 2, mai-août 1964, pp. 20-22.

sociétés, loin d'être réservé à un domaine qui lui soit propre, l'art n'est pas coupé des autres manifestations de la vie sociale :

> En dépit du degré de complexité élevé que leur civilisation a d'ores et déjà atteint, vies technique, économique, religieuse, morale sont encore chez les Dogon trop intimement associées et mêlées pour qu'on puisse essayer de tracer une limite précise entre ce qui est pour eux objet d'art et ce qui est objet d'utilité. Il n'y a pas comme dans notre monde industrialisé ce divorce, cette répartition (ou mieux éparpillement) des êtres et des choses, telle que, bon gré mal gré, « l'œuvre d'art », coupée de ses racines d'efficacité immédiate, se trouve réduite, sortie des mains du créateur, à n'être qu'un divertissement d'esthètes[1].

L'objet n'est nullement ici de dénoncer le « rousseauisme » des ethnologues, ni de déceler un primitivisme secret qui aurait invalidé leurs prétentions scientifiques. Ce mouvement qui portait les ethnographes vers des sociétés autres, plus « intégrées », n'avait rien d'inavoué et, chez la plupart d'entre eux, faisait l'objet non d'une dénégation, mais d'un questionnement fouillé[2]. Du reste, tous ces auteurs finiraient par admettre l'inanité de ces rêveries de retour à une totalité originelle, et c'est le même mot qui sanctionnerait cet échec chez Leiris et Lévi-Strauss : celui de « bureaucrate », emblème de l'activité spécialisée et cloisonnée. Leiris : « Plus tard — et c'est précisément à ce stade que j'en suis aujourd'hui — je reviendrais à la littérature lorsque j'aurais longuement mâché et remâché cette dérision : à savoir que l'ethnographie n'a abouti qu'à faire de moi un bureaucrate […][3]. » Lévi-Strauss : « […] chaque jour, on répète les mêmes gestes […]. Je me sens devenu bureaucrate de l'évasion[4]. »

Il reste que cet imaginaire de l'ethnologie est très perceptible dans les témoignages de Leiris, Lévi-Strauss, Soustelle ou Métraux (et nous pourrions ajouter nombre d'ethnographes de la génération suivante, celle qui fut formée après la Seconde Guerre mondiale[5]). Nous ne pouvons comprendre l'attrait

1. Michel LEIRIS, « Bois rituels des falaises » [1936], in *Zébrage*, *op. cit.*, pp. 59-60.

2. Cf., par exemple, les préfaces successives à *L'Afrique fantôme* rédigées par Leiris ou le chapitre de *Tristes tropiques* intitulé « Un petit verre de rhum ».

3. Michel LEIRIS, *Biffures* [1948], in *La Règle du jeu*, *op. cit.*, pp. 216-217.

4. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 336-337.

5. Cf., par exemple, Georges CONDOMINAS, *L'Exotique est quotidien. La vie quotidienne d'un village montagnard du Viêtnam*, Plon, coll. « Terre humaine », 1965, ou Georges BALANDIER, *Tous comptes faits*, Le Pavois, coll. « Le chemin de la vie », 1947.

qu'elle a pu exercer dans les années 1920 et 1930 si nous ne voyons en elle qu'une nouvelle discipline ou de nouveaux objets (conduisant, par exemple, les avant-gardes de l'« art nègre » à la science sérieuse ou intégrant progressivement le savoir éparpillé des observateurs coloniaux à une Université qui, jusqu'alors, les regardait avec dédain) et si nous négligeons les promesses d'accomplissement qu'elle portait. C'est parce qu'elle se présentait comme réconciliation du livre et de la vie, parce qu'elle se voulait retour à un universel de l'expérience et accession à un mode d'être indifférencié, désindividualisé, que l'ethnologie a pu apparaître comme une issue, occasion de « rachat » pour Leiris, ou « planche de salut » pour Lévi-Strauss[1], en un monde où l'œuvre est menacée par « le poids absolu de la valeur d'exposition[2] », où la littérature fait désormais figure d'activité restreinte et où, plus généralement, la segmentation de la vie sociale est conçue comme une amputation de la subjectivité.

1. M. LEIRIS, *Fibrilles*, *op. cit.*, p. 596, et Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 40.

2. Walter BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée » [1936], in *Écrits français*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1991 ; rééd. coll. « Folio essais », 2003, pp. 141 et 147.

II

Une exception française

« Avec Michel Leiris et André Schaeffner, il est de ceux auxquels l'ethnologie française doit sa physionomie originale : art autant que science, passionnément attentive à ce qui se crée autant qu'à ce qui subsiste, refusant de se replier sur elle-même, à l'écoute des résonances qui naissent continûment entre les arts plastiques et la musique, le savoir et la poésie, le culte des faits et l'imagination esthétique. » C'est en ces termes que Claude Lévi-Strauss rendit hommage à Georges Henri Rivière en 1985[1]. De nombreux auteurs ont relevé cette « physionomie originale » de l'ethnologie française, qui tient à la fois à une proximité ancienne avec les arts et à un héritage philosophique revendiqué. Pour les anthropologues anglais et américains, c'est un lieu commun : leurs propres travaux portent « sur les règles de succession, l'économie et le régime foncier », quand les Français travaillent « sur l'art et la mythologie », et « font

1. Claude LEVI-STRAUSS, « Allocution de Claude Lévi-Strauss prononcée lors de la cérémonie d'hommage à Georges Henri Rivière le 26 novembre 1985 », *Ethnologie française*, vol. XVI, n° 2, 1986, p. 30. D'abord adjoint de Paul Rivet au moment de la réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro, Rivière fut l'initiateur du musée des Arts et Traditions populaires, qui, jusqu'en 1972, allait faire face au musée de l'Homme, dans l'aile opposée du palais de Chaillot.

des films », mais délaissent « des sujets plus terre à terre ». Eux-mêmes écrivent « sobrement de manière analytique », quand les Français écrivent « lyriquement, de manière expressive »[1]. Souvent, ils voient là une illustration du fameux contraste entre le « pragmatisme » britannique et le tempérament « spéculatif et philosophique » français.

Une telle singularité est incontestable, et les exemples montrant une « proximité » entre l'ethnologie française et la littérature sont innombrables. Nous avons vu ce qui, aux yeux d'un étudiant en lettres des années 1930, donnait à l'ethnologie son prestige et son attrait, mais il ne s'agit là après tout que d'images et d'imaginaires. Or cette perméabilité de l'ethnologie à la littérature transparaît aussi et surtout dans les textes, les modes d'écriture, le choix des références et des objets. Pour la comprendre, il faut se tourner vers l'histoire de l'une et de l'autre et tâcher de saisir ce qui les prédisposait à se « rencontrer ».

LES ORIGINES SPECULATIVES DE L'ETHNOLOGIE FRANÇAISE

« Longtemps l'anthropologie française s'est caractérisée par une absence d'identité doctrinale *stricto sensu* », explique Jean Jamin. En cela, elle se distingue des « autres écoles nationales qui […] se sont vues étiquetées par la prédominance d'un système interprétatif lexicalement marqué par l'ajout à une notion clé d'un suffixe en *-isme* : évolutionnisme, fonctionnalisme en Grande-Bretagne, diffusionnisme en Allemagne, culturalisme aux États-Unis, etc.[2]. » Jamin attribue « ce flottement d'identité théorique » à « la configuration particulière que le champ de savoir anthropologique a connue en France ». D'abord « partagé entre des institutions diverses, souvent opaques les unes aux autres », ce savoir s'est, à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle,

1. Mary DOUGLAS, « Réflexions sur le "Renard pâle" et deux anthropologies : à propos du surréalisme et de l'anthropologie française », *in* C. W. THOMSON (éd.), *L'Autre et le Sacré. Surréalisme, cinéma, ethnologie*, L'Harmattan, 1995, pp. 199-200.

2. Jean JAMIN, « L'anthropologie française », entrée « France », *in* Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1991, pp. 289-291.

« développé à l'intérieur de deux grands cadres intellectuels et institutionnels distincts » : d'une part, une « problématique résolument naturaliste » élaborée autour du Muséum national d'histoire naturelle (la chaire d'anthropologie y date de 1855), puis du musée d'Ethnographie du Trocadéro, et qui a mis « l'accent sur les signes matériels des cultures » et sur « les interfaces nature/culture », dans l'idée de « fonder une véritable "histoire naturelle de l'homme" » ; d'autre part, une orientation philosophique développée autour des œuvres de Comte puis de Durkheim, qui, en reconnaissant « l'homme comme être social », a énoncé le « principe de la spécificité des faits sociaux »[1]. Aujourd'hui, alors que différents travaux historiques ont mis en lumière le rôle joué par les sociétés savantes et l'ethnographie coloniale, sans doute compliquerions-nous quelque peu cette généalogie, mais l'essentiel demeure, c'est-à-dire l'organisation du savoir anthropologique en France sous l'égide du second de ces deux courants, ce que l'anthropologue américain Robert Lowie avait repéré dès 1937 : « [En France] ce ne fut pas l'ethnographie qui stimula la théorie de la culture et, à travers elle, d'autres disciplines. Au contraire, la recherche sur le terrain fut finalement stimulée par la philosophie[2]. »

Cela eut diverses conséquences, à commencer par une prédilection pour certains objets d'investigation, comme « l'examen des systèmes de pensée, de représentations et de classifications (E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, R. Hertz, M. Granet), la prise en compte des mythologies et des cosmologies (M. Leenhardt, M. Griaule), la reconnaissance de logiques et de mentalités distinctes, voire opposées (L. Lévy-Bruhl)[3] », mais aussi et surtout ce que les ethnologues anglais ou américains identifient fréquemment comme une tendance « hyperthéorique ». Ce sont de telles objections, venues de Grande-Bretagne ou des États-Unis, qui préoccupaient manifestement Lévi-Strauss, alors en poste à l'ambassade de France à New York, lorsqu'il dressa le tableau de la sociologie (au sens large) française en 1945. Il vaut la peine de s'y attarder quelque peu. L'article s'ouvre sur ces mots : « La sociologie française est née précocement et elle souffre encore de l'écart qui existait, à l'origine, entre la hardiesse de ses anticipations théoriques et le manque ou l'insuffisance

1. *Ibid.*

2. Robert H. LOWIE, *The History of Ethnological Theory*, New York, Farrar & Rinehart, 1937, p. 196 [je traduis].

3. J. JAMIN, « L'anthropologie française », art. cité, p. 292.

de données concrètes[1]. » Après un « exposé des principales tendances de la sociologie française », Lévi-Strauss cite un article de 1935 d'Alfred Kroeber, « History and Science in Anthropology[2] », qui va lui servir de levier pour déplacer le centre de gravité de la « sociologie française » de Durkheim à Mauss. Il note : « Il est difficile de ne pas être d'accord avec Kroeber quand il attribue à "l'origine philosophique du groupe de *L'Année sociologique*" sa "répugnance à s'engager activement dans les recherches sur le terrain". »

Cette concession s'intègre toutefois dans un mouvement argumentatif remarquable. D'abord, parce qu'elle permet, en un retournement particulièrement audacieux, de placer la sociologie française en position législatrice : « Au début du XX^e^ siècle, les écoles anglaise et américaine avaient déjà accumulé une si grande quantité de faits qu'il n'était pas illégitime de la part de l'école française d'entreprendre d'élaborer ces matériaux au lieu de participer à une collecte qui, très vite, serait devenue aveugle et dépourvue de signification. » Ensuite, parce qu'elle prélude à une critique radicale des reproches que Kroeber avait adressés à Mauss et à une revendication anti-empiriste qui reprend la comparaison initiale de l'anthropologue américain avec la physique pour la retourner à son avantage : « La physique trouve son objet dans l'étude des propriétés abstraites des gaz par exemple, — et non dans la description monographique de l'odeur de la rose, de la violette, de la térébenthine ou de l'acétate de méthyle — et de leur relation historique dans le processus de différenciation de la vie organique. » Enfin, parce que, à en croire Lévi-Strauss, en 1945 la France est en passe de rattraper son retard en matière de travail de terrain : « La génération plus jeune de sociologues français, celle qui atteignit sa maturité vers 1930, a pendant ces quinze dernières années renoncé presque entièrement — bien que temporairement sans doute — au travail théorique afin de combler cette lacune. » Et de citer Griaule, Leiris, Soustelle, Métraux, Roger Bastide, Georges Devereux, Denise Paulme… et Lévi-Strauss. L'article s'achève sur ces mots : « [Le sociologue] doit, certes, se tourner de plus en plus vers des préoccupations concrètes ; mais il ne peut espérer réussir, sans l'aide et le soutien constant d'une culture générale, et

1. Claude LEVI-STRAUSS, « La sociologie française » [1945], *in* Georges GURVITCH (dir.), *La Sociologie au XX^e^ siècle, t. II. Les Études sociologiques dans les différents pays*, PUF, 1947, p. 513.

2. Alfred Louis KROEBER, « History and Science in Anthropology », *American Anthropologist*, vol. XXXVII, n° 4, 1935.

largement humaine. L'origine philosophique de la sociologie française lui a joué, dans le passé, quelques tours ; il se pourrait qu'elle fût, pour l'avenir, son meilleur atout[1]. » Autrement dit, loin d'y voir une faiblesse, Lévi-Strauss revendique le caractère spéculatif de l'anthropologie française et considère son ambition théorique comme la seule issue possible pour échapper à la dispersion des travaux ethnographiques. Ce sera dès lors un des arguments favoris de ses adversaires, américains notamment, qui, à l'exemple de Geertz, ne cesseront de lui retourner l'objection d'intellectualisme et de voir dans le structuralisme une expression de l'universalisme et du rationalisme français[2].

Cette tendance de l'ethnologie française est particulièrement perceptible dans la façon dont les ethnologues ont écrit leur propre histoire sur le temps long, à travers des filiations qui, sur le modèle philosophique, demeurent exclusivement théoriques. Dans son article de 1945, Lévi-Strauss, comme d'autres, renvoyait aux *Essais* et aux Lumières : « Derrière Comte et Durkheim, il y a Diderot, Rousseau et Montaigne. En France, la sociologie restera l'héritière de ces premiers essais de pensée ethnographique[3]. » Plus que la filiation ainsi établie[4], c'est le qualificatif « ethnographique » qui doit retenir l'attention, car il signale un étonnant retournement. Contrairement à toutes les descriptions de la tradition française, en particulier celle de Lowie déjà citée, l'ethnographie n'est pas ici assujettie à une sociologie théorique qui réclame des faits ; c'est la sociologie qui hérite d'une ethnographie, conçue d'abord non comme une pratique, mais comme un *fait de pensée* : la révélation de la relativité des mœurs. De la sorte est passé sous silence tout l'héritage venu des voyageurs du Muséum, des ethnographes coloniaux ou même des Idéologues qui, en 1799, avaient fondé la Société des observateurs de l'homme. Jean

1. Cl. LEVI-STRAUSS, « La sociologie française », art. cité, pp. 530-531, 534 et 545.

2. « Lévi-Strauss a produit une machine culturelle infernale. Elle annule l'histoire, réduit le sentiment à l'ombre de l'intellect, et remplace par la Pensée Sauvage immanente à nous tous les esprits particuliers des sauvages particuliers dans des jungles particulières. […] La Haute Science de la Pensée Sauvage et la Quête Héroïque de *Tristes tropiques* ne sont, à la base, que de "très simples transformations" de l'une dans l'autre. Elles sont des expressions différentes de la même structure profonde sous-jacente : le rationalisme universel des Lumières françaises » (Clifford GEERTZ, « The Cerebral Savage : the Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss », *Encounter*, vol. XXVIII, n° 4, avril 1967, p. 32 [je traduis]). La critique de Bourdieu est plus intelligente puisqu'il fait de cette interrogation (est-ce que cette orientation spéculative a pu aveugler la pratique ?) la question épistémologique centrale de l'anthropologie, indépendamment de toute tradition nationale.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, « La sociologie française », art. cité, p. 515.

4. Cf. *infra*, chap. V.

Jamin et Jean Copans ont ainsi montré que l'oubli dans lequel était tombée la réflexion de Joseph-Marie de Gérando dans ses *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (1800) était la conséquence de « cette symptomatologie philosophique » et de « cet hyperthéoricisme » qui ont longtemps caractérisé l'anthropologie française et qui l'ont constamment poussée, au moment d'écrire son histoire, à enjamber le XIX^e^ siècle et la réflexion méthodologique de l'Idéologie (1799-1807) pour aller se chercher des pères du côté des Lumières ou de la Renaissance[1].

On ne s'étonnera donc pas que les descriptions du terrain aient été si sommaires ou si floues dans les années 1930. Il y avait indéniablement une difficulté française à penser la pratique ethnographique concrète, d'autant que l'ethnologue n'occupa jamais en France la position qu'il occupait parfois en Grande-Bretagne, celle d'expert colonial. Non, certes, pour des raisons idéologiques — Lévy-Bruhl, Griaule, Rivet et Mauss ne cessèrent de souligner les nécessités des connaissances ethnologiques pour l'administration des populations indigènes —, mais à cause des structures de la domination coloniale elle-même. De nombreux historiens ont nuancé l'opposition trop tranchée entre « administration directe » française et « administration indirecte » britannique, mais il reste qu'en Grande-Bretagne les ethnologues furent associés beaucoup plus étroitement qu'en France à l'entreprise de colonisation et à la définition d'une « politique indigène ». En introduisant l'idée qu'il existait des voies de progrès propres à chaque culture, la philosophie anti-universaliste de l'*Indirect Rule*, telle qu'elle fut définie par Frederick Lugard en 1922, accordait un rôle important à l'anthropologue, de sorte que « les thèmes et le vocabulaire de l'anthropologie pénétr[èrent] progressivement les commissions d'enquête, les discours missionnaires et les rapports administratifs[2] ». Cette position centrale qu'occupait l'anthropologue britannique dans le nouveau dispositif colonial est attestée par différentes institutions, comme l'Institut international des cultures et des langues africaines, fondé en 1926, ou l'institut Rhodes-Livingstone créé en 1938. Dès

1. Cf. Jean COPANS et Jean JAMIN, *Aux origines de l'anthropologie française*, Éd. Jean-Michel Place, coll. « Les Cahiers de Gradhiva », 1994, pp. 35-37. Cf. aussi *infra*, chap. V.

2. Benoît DE L'ESTOILE, « Au nom des "vrais Africains". Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930-1950) », *Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique*, n° 28, mars 1997, p. 91.

1920, le gouvernement de la « Gold Coast » (Ghana) avait nommé Robert S. Rattray, alors officier administratif, au poste d'« anthropologue gouvernemental[1] ». Il y a là, sans doute, un trait caractéristique des sciences sociales britanniques pensées, dès leur naissance, comme des sciences de l'expertise, et toujours empreintes d'une « tension entre le dessein de pratiquer l'étude des institutions humaines aussi scientifiquement […] que possible et le désir de modifier la réalité sociale existante[2] ».

En France, en revanche, cette position d'expertise, même si elle fut revendiquée par les fondateurs (beaucoup plus rarement par les ethnographes eux-mêmes), n'existait pas dans les faits[3]. Si « l'Angleterre, la Hollande ou l'Allemagne ou des pays de colonisation intérieure comme les États-Unis, le Canada ou l'Australie » avaient développé « une politique plus ou moins systématique d'exploration ethnographique des populations sous tutelle », « la colonisation française, fondée sur l'administration directe, ne semble pas s'être montrée intéressée par l'apport de pareille arme spirituelle »[4]. Très tôt, l'administration coloniale s'était méfiée des ethnographes, suspectant ses propres fonctionnaires dès que leur bagage scolaire excédait la moyenne. Plus généralement, l'État français a toujours fait montre d'un certain désintérêt, voire d'une certaine défiance à l'égard de l'ethnologie — autant par crainte du libéralisme des scientifiques en ce qui concernait les questions coloniales qu'à cause de la divergence supposée entre la science « désintéressée » et l'expertise technique à des fins administratives[5]. Cela tient sans doute au fait que, comme l'écrit Lévi-Strauss, « depuis Montaigne, la philosophie sociale a presque toujours été liée [en France] à la critique de la société. En rassemblant les faits, on cherchait surtout à recueillir des arguments[6] ». En instituant l'ethnologie en savoir *critique*, la filiation entre Montaigne, Rousseau et Durkheim avait aussi pour conséquence de la priver *de facto* d'une forme de légitimité possible :

1. Cf. Adam KUPER, *L'Anthropologie britannique au xx^e siècle* [1983], trad. de l'anglais par G. Gaillard, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2000, pp. 42 et 123.

2. Wolf LEPENIES, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature : l'avènement de la sociologie* [1985], trad. de l'allemand par H. Plard, Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 121.

3. Sur les liens entre ethnologie et « humanisme colonial » et sur « l'utopie d'une colonisation scientifique », cf. B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, pp. 73-98.

4. V. KARADY, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », art. cité, p. 28.

5. Cf. E. SIBEUD, *Une science impériale pour l'Afrique ?*, *op. cit.*, pp. 105-117.

6. Cl. LEVI-STRAUSS, « La sociologie française », art. cité, p. 515.

celle de science d'appoint pour la définition d'une politique.

Cela renvoyait l'ethnologie vers la littérature d'une tout autre façon : ni expert colonial, ni voyageur naturaliste, ni simple collecteur de données à destination des savants de métropole, l'ethnographe ne disposait pas d'un cadre unifié dans lequel inscrire sa pratique. Dès lors, la littérature en venait à constituer un réservoir de schèmes pour la modélisation de l'expérience. Cet état de fait n'était pas propre à la France (on le retrouve en particulier dans le cas de Malinowski), mais ce rôle de modélisation y était important étant donné le défaut d'une pensée de l'enquête. C'est ce dont témoigne l'injonction de Leiris, « Relis *Lord Jim* et pense à moi », dans une lettre à Zette de mai 1932, ou l'ironique exclamation de Lévi-Strauss se souvenant de sa naïveté à l'approche des côtes brésiliennes : « Indiens dont, à travers Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot, l'exemple a enrichi la substance de quoi l'école m'a nourri, Hurons, Iroquois, Caraïbes, Tupi, me voici[1] ! »

« TOUT CE QUI CONCERNE L'EXERCICE DE LA PENSEE »

La prédisposition à une rencontre entre ethnologie et littérature tient aussi à la littérature française elle-même. Sans lui accorder une valeur de cause, nous pouvons d'abord rappeler la porosité qui existait entre le « monde des arts et des lettres » et celui où se déployaient les activités de l'ethnologie à ses débuts. Quelques exemples suffiront à indiquer la convergence (au moins ponctuelle) entre la dynamique de fondation institutionnelle de l'ethnologie et la promotion de « l'art moderne ». Le choix par Rivet de proposer, en mai 1928, la candidature de Rivière au poste de sous-directeur du musée d'Ethnographie du Trocadéro est un bon révélateur. Rivière n'avait pas de titre scientifique, mais c'était un ancien élève de l'école du Louvre, un « dilettante émérite, adepte déclaré du modernisme », naviguant « d'un cercle avant-gardiste à l'autre » et collaborateur épisodique des *Cahiers d'art* dirigés par Christian Zervos. Rivet

1. Respectivement M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 469, et Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 63.

vit en lui « l'homme de la situation » pour faire « la traduction populaire » de l'ethnologie[1]. C'est le même éditeur, Georges Wildenstein, qui se chargeait de la publication du *Bulletin du musée d'Ethnographie du Trocadéro*, de la *Gazette des Beaux-Arts* et de *Documents*. Sa galerie, située rue du Faubourg-Saint-Honoré, accueillit, au début de 1937, les collections ethnographiques rapportées par Lévi-Strauss de son expédition au Mato Grosso, pour ce qui fut la première exposition organisée au titre du musée de l'Homme, même si celui-ci n'avait pas encore ouvert ses portes. Le vicomte Charles de Noailles, fameux mécène de l'art moderne et surréaliste (il finança *L'Âge d'or* de Luis Buñuel), était aussi vice-président de la Société des amis du musée d'Ethnographie du Trocadéro. On pourrait multiplier les exemples[2]. Ces convergences et ces carrefours sont une conséquence du rôle essentiel dévolu au musée par cette « science édifiante » que se voulait l'ethnologie, et rien de comparable ne s'observait en Angleterre ou aux États-Unis, où le musée n'occupait pas une place aussi centrale.

Outre certains modes d'écriture et certaines formes de sociabilité, que peuvent partager ethnologie et littérature ? Essentiellement des questionnements, une certaine façon de poser les problèmes et les termes mêmes des interrogations. Nous pourrions dire, par exemple, que même si les projets et les modes d'inscription différaient, l'ethnologie française et tout un pan de la littérature se rencontraient dans l'entre-deux-guerres sur la question de l'articulation entre document et subjectivité. Bien que le constat soit à la limite du truisme, observer que l'ethnologie et la littérature partagent des problèmes, c'est souligner le fait que, pour qu'il y ait croisements ou interférences avec l'ethnologie, il faut que la littérature connaisse un certain degré d'élaboration théorique et avoue un projet non seulement esthétique, mais aussi intellectuel et de l'ordre de la pensée. Or tel est précisément le cas en France. La littérature n'y est conçue ni comme une « culture » (comme en Angleterre), ni comme une méthode particulière d'approche des phénomènes humains, relevant d'une quête de signification qui s'opposerait à la rigueur classificatrice de la science (comme en Allemagne). La notion de « guerre des

1. Christine LAURIERE, « Georges Henri Rivière au Trocadéro. Du magasin de bric-à-brac à la sécheresse de l'étiquette », *Gradhiva*, n° 33, novembre 2003, pp. 60 et 62. (L'expression « traduction populaire de [la] science » est de Rivière lui-même.)

2. Cf., par exemple, É. JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité, pp. 169-174.

cultures » n'existe pas en France, et cette absence même est un indice. La « guerre des cultures » anglaise connut deux moments importants : la controverse entre Matthew Arnold et Thomas Henry Huxley (1880-1892) autour de la conférence du premier intitulée « Science and Culture », puis la polémique entre Charles Percy Snow et Frank Raymond Leavis (1956-1962) lorsque Snow, qui était physicien, reprit les termes de la querelle dans son article « The Two Cultures »[1]. Les enjeux de ces « guerres » furent, dans les deux cas, d'ordre d'abord pédagogique. Il s'agissait de définir la place que devait occuper la « culture du goût » dans la formation de jeunes Britanniques menacés par l'utilitarisme étroit de sciences hégémoniques. En France, la seule situation comparable fut celle des années 1902-1913, au cours desquelles les pamphlets venus des parages de l'Action française opposaient les vertus de la vieille éducation lettrée aux ravages de la pédagogie scientifique en vigueur à la Nouvelle Sorbonne[2]. Le parallèle s'arrête là : dans ces controverses, la discipline littéraire se plaçait sans hésiter du côté de la science, et le conflit opposait moins des « cultures » — culture du goût contre froide raison — que des idéologies. Surtout, il se doublait d'un autre partage essentiel, conséquence de l'expulsion de la rhétorique de l'enseignement : celui qui séparait un discours premier (la littérature) d'un discours second (la critique littéraire, qui rêvait de science), de sorte que la littérature elle-même était épargnée par la polémique. S'il y avait effectivement des proximités et des échanges entre Lanson et Durkheim, il n'y en avait pas entre la sociologie universitaire et le mouvement littéraire contemporain, et il fallut attendre la naissance de l'ethnologie pour observer une circulation entre la littérature vivante et les sciences sociales. La littérature n'est pas, en France, une culture particulière qui, mêlée de science, peut aider à une éducation équilibrée ; elle est un discours à la fois premier et total, dont la fonction est de proposer un accomplissement de la pensée dans la forme, non de contribuer à la formation de la jeunesse.

Pour les mêmes raisons, la distinction venue d'Allemagne entre des sciences fondées sur l'explication et une littérature relevant d'une approche interprétative n'est pas davantage pertinente en France. (C'est du reste la

1. Cf., entre autres, W. LEPENIES, *Les Trois Cultures*, *op. cit.*, chap. VI.

2. Cf. *infra*, chap. X.

source de bien des malentendus entre l'anthropologie française et une anthropologie américaine qui se réclame, pour une bonne part, d'une approche herméneutique[1].) D'abord, parce que les sociologues français, souvent philosophes de formation, se font un malin plaisir de montrer le caractère insatisfaisant de cette distinction[2]. Ensuite, parce que la littérature n'est jamais conçue en France comme une approche possible parmi d'autres : elle règne ou elle n'est pas. Ce n'est d'ailleurs pas une revendication propre aux écrivains. Les sociologues, les ethnologues, les philosophes eux-mêmes conçoivent très fréquemment l'œuvre littéraire comme un accomplissement, l'horizon d'une recherche parachevée. À moins d'une répression systématique et thématisée de ce désir de littérature, telle qu'on l'observe, par exemple, chez Bourdieu (qui, malgré tout, à la fin de sa vie, rêvait de « faire un *Tristes tropiques* à l'envers[3] » et écrivit des *Méditations pascaliennes*), il est toujours difficile pour l'historien français de se défaire de l'idée que Balzac a rendu compte mieux qu'il ne pourra jamais le faire lui-même des rapports entre Paris et la province au XIX^e^ siècle ; il est toujours difficile pour le sociologue français de ne pas croire que Proust a donné une forme, magistrale et définitive, à la sociologie des salons. De là le caractère insatisfaisant et comme légèrement étranger, pour un lecteur français, de l'ouvrage de Wolf Lepenies, *Les Trois Cultures : entre*

1. Cette prédilection pour l'herméneutique tient à l'histoire de l'anthropologie culturelle américaine autant qu'à son libéralisme politique. Franz Boas, le fondateur de la discipline, avait été formé au Völkerkunde Museum de Berlin auprès d'Adolf Bastian et Rudolf Virchow sur des bases qui associaient l'anthropologie physique diffusionniste et un modèle hérité de la philologie classique (cf. George STOCKING [éd.], *Volksgeist as Method and Ethic : Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1996). Cette tendance herméneutique devient exclusive avec Clifford Geertz, qui milite pour une anthropologie « interprétative » et invite l'ethnographe à « lire la culture par-dessus l'épaule de l'indigène ». Même si elle se présente comme un dépassement de l'herméneutique de Geertz, l'anthropologie textualiste post-moderne introduite par le recueil *Writing Culture* relève encore de cette tendance interprétative. Cf. *infra*, chap. XII. À côté de cette tradition, il existe également plusieurs courants objectivistes « durs » (environnementaliste, cognitiviste ou pragmatiste). Dans ce cas, on reproche à l'inverse à l'anthropologie française d'être trop peu analytique, trop peu soucieuse de validation et trop « littéraire ». C'est aussi une critique fréquente en Grande-Bretagne. Voir à ce sujet les controverses qui ont accompagné la traduction en anglais de *La Pensée sauvage*. Cf. Frédéric KECK, notice de *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, in Cl. LEVI-STRAUSS, *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 1799-1801.

2. Le dépassement de la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit héritée de Dilthey est un *leitmotiv* des sciences sociales françaises. Cf., par exemple, Cl. LEVI-STRAUSS, « Le champ de l'anthropologie », art. cité, ou Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1980. Cf. aussi Maurice MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » [1960], in *Signes*, Gallimard, coll. « Folio essais », 2001.

3. Pierre BOURDIEU, *Le Bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 2002, p. 11.

science et littérature, l'avènement de la sociologie. L'historien allemand y retrace patiemment les tensions idéologiques et les conflits politiques engendrés, à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, par la naissance de la sociologie dans trois pays européens (France, Allemagne, Angleterre) et montre les difficultés de cette dernière à se définir et à se situer par rapport aux « deux cultures » traditionnelles. Mais une telle opposition entre froide raison et sensibilité herméneutique est une importation artificielle. Elle ne concorde pas avec la situation française, en particulier parce qu'elle conduit à considérer d'un seul tenant auteurs et critiques, œuvres et théories esthétiques, rangés indistinctement sous la bannière « littéraire ». Lepenies évoque ainsi Auguste Comte, Gustave Lanson ou Agathon, tous représentants de la « culture lettrée » en dialogue avec la « culture scientifique » des sociologues. Or ce que le lecteur français attend, à propos de la littérature de la période, c'est qu'on lui parle de Flaubert, de Zola ou de Gide.

Si, en France, l'ethnologie croise la littérature, c'est moins en raison d'une prédilection de la première pour les objets esthétiques (c'est plus là un effet qu'une cause) que parce que la seconde refuse de n'être qu'un parmi les beaux-arts et parce qu'elle pose par principe que tout ce qui peut contribuer à un savoir sur l'homme est de son ressort. Ce poids d'une tradition française pour laquelle littérature et pensée de l'homme s'identifient se retrouve dans les nombreuses généalogies *pro domo* des ethnologues s'affiliant à Montaigne ou à Montesquieu. Il s'en rencontre un écho dans l'article de 1945 de Lévi-Strauss :

> [La sociologie française] ne se considère jamais comme une discipline isolée, travaillant dans son domaine propre, mais plutôt comme une méthode ou une attitude vis-à-vis des phénomènes humains. *Il n'est donc pas besoin d'être sociologue pour faire de la sociologie.* On poursuit en France, avec succès sous couvert d'autres disciplines, bien des études qui ailleurs lui seraient déférées. […] Cette influence [sociologique] atteignit même « l'avant-garde ». Pendant les années qui ont précédé la Seconde Guerre mondiale, le « Collège de sociologie », sous la direction de Roger Caillois, devint un lieu de rencontre pour les sociologues d'une part, les peintres et les poètes surréalistes de l'autre. L'expérience réussit. Cette étroite collaboration entre la sociologie et toutes les tendances ou courants de pensée ayant pour objet l'Homme et l'étude de l'Homme, est un des traits les plus caractéristiques de l'école française[1].

1. Cl. LEVI-STRAUSS, « La sociologie française », art. cité, pp. 515-517 (je souligne). Cf. aussi *infra*, chap. v.

De là une certaine perméabilité des corpus et des références. Très tôt, l'ethnologie fut présente dans les revues généralistes, depuis la chronique « Ethnographie, folklore » que Van Gennep tint pour le *Mercure de France* de 1905 à 1949 jusqu'à la rubrique « Sociologie » de *La Nouvelle Revue française* dans les années 1930[1]. Plus révélateur encore est le mouvement inverse, où nous voyons que les ethnologues, malgré leur refus du pittoresque et de la couleur locale, ne s'appuient pas pour autant sur un corpus exclusif de références intradisciplinaires et mobilisent volontiers des exemples littéraires, signalant par là que la littérature est conçue comme un patrimoine non seulement artistique, mais aussi de pensée. Ainsi de la fameuse formule de Lévi-Strauss présentant l'*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) de Jean de Léry comme « le bréviaire de l'ethnologue » ou de ses hommages répétés au surréalisme[2]. Ainsi aussi de cette curieuse mais très révélatrice phrase du *Manuel d'ethnographie* de Mauss : « Une société peut mourir […] ou s'agglomérer à d'autres sociétés pour former un cinécisme : Rome est un cinécisme de plusieurs villes : alpine, latine, étrusque et grecque. […] La description de Carthage dans *Salammbô* est insuffisante sur ce point[3]. » Il n'est pas sûr que nous puissions trouver de tels exemples dans l'ethnologie britannique.

En 1800, Germaine de Staël concevait la littérature comme « tout ce qui concerne […] l'exercice de la pensée dans les écrits, les sciences physiques exceptées ». Nous avons vu que le romantisme avait mis à mal cette conception élargie de la littérature au nom de la *poésie*, seul génie véritable et accès direct aux sources vives de l'émotion (ce qui conduisit d'ailleurs les termes « littérature » et « littérateur » à un purgatoire dont le premier ne sortit qu'un demi-siècle plus tard, et le second jamais). Puis la modernité redéfinit la littérature comme pratique singulière de la langue, en lui donnant « ce sens nouveau qu'[elle] va avoir à partir de Mallarmé : littérature d'art, littérature au sens restreint, "littérature pure", comme l'écrit déjà Baudelaire en 1862, dans

1. Pour d'autres exemples, cf. *infra*, chap. XI.

2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 67, et, par exemple, du même, « Le champ de l'anthropologie », art. cité, p. 39.

3. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie* [1947], Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1967, p. 27.

une lettre à Flaubert[1] ». Mais en dépit de cette séquence, qui conduit des belles-lettres à la modernité *via* le romantisme, jamais la littérature française n'a tout à fait renoncé à cette ambition d'embrasser « tout ce qui concerne […] l'exercice de la pensée ». Cela vaut particulièrement pour les années 1925-1939, si bien que la perméabilité réciproque de l'ethnologie et de la littérature françaises pendant ces années s'explique par les deux bouts en quelque sorte : d'une part, cette « physionomie originale » de l'ethnologie française, qui la rattache à une littérature à quoi rien de ce qui est humain n'est étranger ; d'autre part, les évolutions contemporaines du champ littéraire, parmi lesquelles deux méritent que nous nous y arrêtions.

Vient d'abord ce que Marielle Macé a identifié comme une tentative générale de « reconquête de l'espace de la pensée » par la littérature, en particulier autour de *La Nouvelle Revue française*. Il s'agissait alors de lutter contre le « rétrécissement de la peau de chagrin littéraire », selon un mot de Thibaudet, et de réinstaurer une « pensée littéraire » qui puisse faire valoir ses droits, tout en reconnaissant « la fin d'un empire : celui que la littérature avait sur la connaissance de l'humain »[2]. Cette entreprise pouvait être pacifique, lorsque était promue une prose française trouvant sa place « entre l'activité esthétique et la pensée purement spéculative » (Péguy, Valéry, Paulhan), ou offensive, lorsque Nietzsche, Brunetière et surtout Bergson étaient mobilisés « contre la montée de la science qui cernait et menaçait le domaine propre de l'esprit »[3]. Elle fut en tout cas à l'origine d'un vaste « retour à Montaigne », qui est un des traits dominants de la période, de sorte que l'auteur des *Essais* devint un « père spirituel » revendiqué à la fois par les ethnologues et par les essayistes[4]. Le projet, qu'il faut bien dire anthropologique, du surréalisme (« inventer de nouvelles façons de sentir », « refaire l'entendement humain »[5]) illustre lui aussi cette tentative de reconquête.

1. José-Luis DIAZ, « L'autonomisation de la littérature, 1760-1860 », *Littérature*, n° 124, décembre 2001, p. 20. La lettre de Baudelaire en question date du 31 janvier 1862.

2. Marielle MACE, *Le Temps de l'essai. Histoire d'un genre en France au XX^e^ siècle*, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 2006, pp. 56-57. Sur ce point, cf. *infra*, chap. X et XI.

3. Léon Blum en 1913, cité dans *ibid.*, pp. 62-63.

4. *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 12-18 et 75-98. Cf. *infra*, chap. V.

5. André BRETON, respectivement « La confession dédaigneuse » [1924], in *Œuvres complètes*, t. I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988 ; *La Clé des champs* [1936-1952], in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, 1999.

De façon peut-être encore plus fondamentale, les premières années de l'ethnologie coïncidèrent avec l'épanouissement de cette idéologie littéraire post-romantique que Jean Paulhan qualifiait de « terreur » et qui, rejetant la rhétorique, assignait à la littérature de sortir des livres pour retrouver la vie[1]. Or c'est précisément en cet espace problématique où s'articulent expérience vécue et savoir livresque que s'établit l'ethnologie, ce qui fait son originalité au sein des sciences de l'homme en même temps que sa radicale nouveauté. De là la circulation de formules comme « document humain », « document vivant », « musée vivant » que l'on trouve aussi bien chez les ethnologues que chez les écrivains. Les mêmes angoisses et les mêmes désirs s'y expriment : le souhait de sortir du monde des livres et des jeux de langage, la volonté de trouver ou retrouver la « vie », l'espoir aussi de restituer dans son intégrité une réalité « humaine » dont on craint toujours qu'elle soit trahie par les mots et les phrases.

UN CONTRE-EXEMPLE : MALINOWSKI

L'exemple de Bronislaw Malinowski constitue une contre-épreuve parlante et permet de mieux comprendre, par contraste, la singularité du cas français. Au premier abord, sa situation s'apparente en bien des aspects à celle des ethnologues français de la première génération en raison, d'une part, d'une proximité explicite avec la littérature (et tout particulièrement avec l'œuvre de Joseph Conrad) et, d'autre part, de l'existence, portée à la connaissance de tous en 1967, du fameux *Journal d'ethnographe*, qui semble inscrire son œuvre dans ce modèle de double publication si caractéristique de l'anthropologie française.

Né en 1884, Malinowski partageait avec Conrad (qu'il connaissait et auquel il offrit un exemplaire de son premier livre, *The Family among the Australian Aborigenes*) la situation de Polonais exilé, britannique d'adoption et en attente d'intégration dans cette Angleterre où il arriva, après un détour par

1. Cf. Jean PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les lettres* [1941], Gallimard, coll. « Folio essais », 1990. À ce propos, cf. Michel BEAUJOUR, *Terreur et rhétorique. Autour du surréalisme*, Éd. Jean-Michel Place, coll. « Surfaces », 1999. Cf. aussi *infra*, chap. III et VIII.

l'Allemagne, en 1910. Comme Conrad, cette identité cosmopolite le rendait particulièrement sensible au caractère construit des cultures, et, comme lui, il allait obtenir l'intégration espérée grâce à un ouvrage écrit dans la langue de sa nouvelle patrie, non un roman toutefois, mais une longue monographie publiée en 1922 sous le titre *Argonauts of the Western Pacific* (*Les Argonautes du Pacifique occidental*), qui allait devenir « la charte fondatrice de l'anthropologie du XX^e siècle[1] ». Cette « charte » était le résultat de deux enquêtes entreprises en Nouvelle-Guinée orientale entre 1915 et 1918, dont la plus importante fut un travail de terrain solitaire mené aux îles Trobriand entre décembre 1917 et octobre 1918. En même temps qu'il préparait cette monographie, Malinowski tenait un journal, en polonais pour l'essentiel mais comprenant des notations en anglais et en kiriwinien (ou kilivila, la langue parlée par les Trobriandais), ainsi que de nombreuses « expressions — souvent incorrectes — en français, en allemand, en italien, en espagnol, en latin et en grec[2] ». Ce journal n'était nullement destiné à la publication, mais il parut, vingt-cinq ans après la mort de son auteur, sous le titre *A Diary in the Strict Sense of the Term*, en 1967. Cette date est depuis lors souvent considérée comme marquant l'entrée de l'anthropologie dans sa phase « critique », car « l'éminent anthropologue » y apparaît soudain « comme un hypocondriaque égocentrique, très souvent déprimé, en proie à des phantasmes permanents sur les Européennes et les Trobriandaises, forcé de lutter en permanence pour maintenir la morale sauve »[3], et parfois ouvertement raciste.

Tous les commentateurs s'accordent à dire que l'apport essentiel de Malinowski n'est pas d'ordre théorique, le fonctionnalisme qu'il prétendait avoir créé dans une perspective anti-durkheimienne se réduisant à l'idée d'une infrastructure physiologique définie par la somme des besoins individuels et qui serait à l'origine de la culture. En revanche, il inventa un *modèle de pratique*, auquel la monographie trobriandaise donna d'emblée une large audience et une grande popularité, celui de l'enquête prolongée et solitaire, plus tard qualifiée d'« observation participante ». Dans l'introduction aux

1. James CLIFFORD, « De la construction ethnographique d'un soi : Conrad et Malinowski » [1985], in *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 100.

2. Remo GUIDIERI, introduction à l'édition française de B. MALINOWSKI, *Journal d'ethnographe*, *op. cit.*, p. 21.

3. J. CLIFFORD, « De la construction ethnographique d'un soi », art. cité, p. 101.

Argonautes, Malinowski résumait ses principes de méthode par la fameuse formule « *the ethnographer's magic* », formule révélatrice par son ambiguïté même, d'abord parce qu'elle est centrée sur la personne de l'ethnographe et non sur la pratique de l'ethnographie, ensuite parce que la « magie » renvoie à la fois au merveilleux (de l'enquête) et au pouvoir (de l'enquêteur). Dans un article qui a fait date, George Stocking a ainsi montré comment *Les Argonautes du Pacifique occidental* était devenu le mythe fondateur de l'anthropologie culturelle britannique, ce qui — on s'en aperçoit à la lecture du *Journal* — correspondait au projet consciemment élaboré de doter cette discipline de « plein air » d'une « charte mythique pour ce qui en serait le rituel central »[1].

Quel est le rapport entre cette ethnographie particulière et la « littérature » ? Remarquons d'abord que, de façon plus prégnante sans doute que pour n'importe quel autre ethnographe, la littérature fournit à Malinowski des modèles pour penser et organiser l'expérience, avec une double particularité : d'une part, cette modélisation est explicite puisque les Trobriandais deviennent dès le titre des Argonautes (ce qui, comme le note Stocking, tend à faire par contrecoup de Malinowski un « Jason européen rapportant la Toison d'or du savoir ethnographique[2] ») ; d'autre part, elle obéit à une répartition singulière : la mythologie grecque et Hésiode pour la monographie, Conrad pour le *Journal*. On a en effet souvent rapproché, de façon convaincante, le *Journal d'ethnographe* et *Au cœur des ténèbres*, dont Malinowski semble parfois réécrire certains thèmes, reprenant même la fameuse formule de Kurtz « *exterminate the brutes*[3] » : « *Au cœur des ténèbres* et le *Journal* semblent tous deux décrire une crise d'identité — un combat aux franges de la civilisation occidentale contre la menace de dissolution morale. […] Les deux ouvrages témoignent d'*hommes* blancs à la frontière, en proie au danger et à la désintégration[4]. »

1. George STOCKING, « The Ethnographer's Magic : Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski », *in* ID. (éd.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, p. 110 (je traduis).

2. *Ibid.*, p. 109.

3. À noter que cette célèbre phrase de Conrad devenue une célèbre citation de Malinowski apparaît dans la relation du premier séjour (à la date du 21 janvier 1915), alors que Malinowski n'était pas engagé dans une « observation participante », mais était installé aux îles Mailu, partageant son temps entre de brèves excursions dans les villages environnants et des interrogatoires d'informateurs « convoqués » sous sa véranda.

4. J. CLIFFORD, « De la construction ethnographique d'un soi : Conrad et Malinowski », art. cité,

Le caractère explicite de la référence mythologique introduit cependant une première différence importante avec les doubles publications françaises. Outre qu'il signale que l'élaboration de ce mythe fondateur correspondait à un projet conscient, il montre que Malinowski acceptait et même revendiquait la part rhétorique et narrative de tout *ethnographic account* (nous voyons ici que le terme de « monographie » par lequel on traduit habituellement cette expression en français n'est pas tout à fait satisfaisant puisqu'il suggère une dissolution de « l'aventure » dans « l'inventaire »). Cette part narrative apparaît plus nettement encore dans le titre initialement prévu : « La *kula* : récit d'une aventure indigène en Nouvelle-Guinée orientale[1] ». D'une manière générale, même si Malinowski se plaît à rappeler sa formation de physicien et à comparer son travail à « une contribution scientifique dans le domaine de la physique ou de la chimie[2] », quantité d'éléments dans la correspondance, le journal ou les monographies montrent une conscience aiguë des exigences rhétoriques nécessaires au succès d'un *ethnographic account* et à la popularisation de cette discipline, dont il avouera plus tard qu'elle était son but principal lorsqu'il publia *Les Argonautes*.

Cette conscience de « l'importance capitale de l'éclat et de la couleur dans les descriptions » (d'après une lettre à James G. Frazer) se traduit par différents procédés visant à placer le lecteur au cœur des événements : apostrophe au lecteur (« Imaginez-vous soudain débarquant, entouré de tout votre attirail, seul sur une grève tropicale, avec, tout à côté, un village d'indigènes, tandis que l'embarcation qui vous a amené cingle au large pour bientôt disparaître[3] ») ; narration continue des ambitieuses expéditions, depuis la construction du canoë jusqu'à l'apogée de la *kula*, l'échange cérémoniel sur l'île de Dobu ; voix active et présent de l'indicatif, qui font du lecteur un témoin de la *kula* et le

---

pp. 102 et 108 (souligné dans l'original). Cf. aussi G. STOCKING, « Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness », art. cité.

1. « Kula : A Tale of Native Enterprise and Adventure in Eastern New Guinea » (source G. STOCKING, *Observers Observed*, *op. cit.*, p. 106). La *kula* est un système complexe d'échange intertribal auquel procèdent les indigènes de Nouvelle-Guinée orientale et des archipels environnants. Ce système fournit à Malinowski à la fois le thème et le canevas narratif des *Argonautes*. Le titre complet finalement retenu fut le suivant : *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*.

2. ID., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, *op. cit.*, p. 58

3. *Ibid.*, p. 60.

persuadent qu'elle exemplifie la vie quotidienne des Trobriandais, etc. Malinowski inventait là ce qui serait l'un des fondements de l'ethnologie moderne, et tout particulièrement britannique, « le moment vague et fondamentalement atemporel que constitue le présent ethnographique[1] ». Si Charles Gabriel Seligman, à qui l'ouvrage était dédié, considéra avec circonspection de telles « compromissions » littéraires, elles font, selon Frazer, l'auteur de la préface, tout l'intérêt du livre : Malinowski vivant « comme un indigène parmi les indigènes pendant de longs mois » en a dressé un portrait « en relief et non en un seul plan », non comme « les sots de Molière peints pour ressembler à n'importe quel être humain », mais comme les « solides personnages » de Cervantès et de Shakespeare, « dessinés non d'un seul point de vue, mais de plusieurs »[2].

« Rivers est le Ridder Haggard de l'anthropologie ; je serai le Conrad », écrivait Malinowski dans une lettre à Seligman de juin 1918 (ce qui n'est pas tout à fait la même chose que le « Relis *Lord Jim* et pense à moi » de Leiris). Il s'agissait dans son esprit d'accéder à une complexité et une profondeur psychologiques que ne permettait pas la « méthode concrète » de Rivers. Cela montre surtout que, malgré les comparaisons convenues avec la physique et la chimie, l'ethnologie fut, en Grande-Bretagne, d'emblée conçue comme exigeant un travail stylistique, que l'ethnographe y était envisagé sans contradiction comme un savant et un écrivain et, plus généralement, que le cadre positiviste et antirhétorique français n'y était pas si prégnant qu'en France. Il faut comparer *Les Argonautes du Pacifique occidental* aux *Documents néo-calédoniens* (1932) de Maurice Leenhardt, par exemple, pour mesurer la différence. Et si les avant-propos de Rivet où sont vantées les qualités de savant et d'écrivain des ethnologues français peuvent évoquer celui de Frazer aux *Argonautes*, il faut se souvenir que Frazer préfaçait un ouvrage *savant* alors que Rivet introduisait des ouvrages que, faute de pouvoir dire « littéraires », on appelait « grand public ». Un parallèle avec Shakespeare ou Cervantès était tout simplement inimaginable dans l'introduction d'une monographie de la Société des américanistes ou dans la préface d'un volume

1. G. STOCKING, *Observers Observed*, *op. cit.*, p. 107 (je traduis).

2. James G. FRAZER, préface à B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific,* Prospect Heights (Illinois), Waveland Press, 1984, pp. VII et IX (je traduis).

de la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie ».

Le rapport entre le *Journal d'ethnographe* et *Les Argonautes* n'est donc pas du même ordre que celui qui s'établit entre les récits des ethnographes français et leurs « pendants » scientifiques. D'abord parce que Malinowski n'a jamais songé à publier son journal en l'état, et encore moins, sans doute, à le considérer comme « littéraire ». Nous sommes très loin des hésitations de Leiris rédigeant, avant même la fin de son voyage, des projets d'avant-propos pour ce qui deviendrait *L'Afrique fantôme*. Ensuite parce que, de toute évidence, le *Journal* est plus *résiduel* que *Les Argonautes*. Pas plus que le « deuxième livre » français, il ne faut le considérer comme la « bonne » version des faits, mais l'élaboration cohérente de ce mythe d'apothéose soumettait effectivement l'écriture à une forme de répression. Cependant, il ne s'agit nullement, comme dans le cas français, d'une répression de la rhétorique[1] ; celle-ci est davantage d'ordre psychologique. L'écriture du journal constituait manifestement une « soupape », une « valve de sécurité » (selon les expressions de Stocking) pour un chercheur soumis à la fois à une solitude radicale (il faut comparer ces onze mois aux quatre mois du séjour le plus long de la mission collective Dakar-Djibouti à Gondar), à une forme extrême d'hétéroglossie, à un puissant désir de reconnaissance par un monde académique qui n'était pas celui où il avait été formé, ainsi qu'à une morale puritaine, héritée à la fois de l'univers victorien où il s'était installé et des valeurs de la petite noblesse polonaise. En ce sens, il paraît légitime de voir dans le *Journal* le résidu de la science, pour autant que l'on n'identifie pas ce résidu avec la « vérité » de la rencontre ethnographique. Cette dernière n'est d'ailleurs pas, loin s'en faut, le seul sujet des notes quotidiennes de Malinowski, dans lesquelles il est surtout question de son état de santé, de ses frustrations sexuelles, de ses tourments sentimentaux, de ses scrupules moraux et de ses projets universitaires[2].

La répartition entre le *Journal* et *Les Argonautes* demeure donc assez simple. Elle est le résultat de la soumission volontariste de Malinowski à une forme de schize où les différentes lignes de fracture tendent à se superposer :

1. Sur ce point, cf. *infra*, chap. III.

2. Pour une étude plus détaillée de la fonction psychologique du journal de Malinowski et des rapports qu'il entretient avec ses travaux ethnographiques, cf. Bertrand PULMAN, « Malinowski et la liberté sexuelle des Trobriandais », *L'Homme*, n° 166, avril-juin 2003.

entre les dispositions psychologiques (bienveillance et engagement « herméneutique » d'un côté, lassitude, frustration et accès de fureur de l'autre), entre les personnages et leurs « publics » (le grand anthropologue de retour dans le monde académique d'un côté, Kurtz et ses « Nègres » de l'autre), entre des écritures (la rhétorique assumée et la continuité narrative dans la langue d'adoption d'un côté, l'hétéroglossie et la discontinuité de l'autre), entre des motifs (la *kula* d'un côté, les souvenirs de la mère et de la fiancée de l'autre), etc. Si *Les Argonautes du Pacifique occidental* imposa, d'un même mouvement et par l'exemple, la discipline et la pratique qui la fondait, en France l'exigence de terrain émergea progressivement chez des universitaires sociologues ou philosophes qui ne l'avaient pas connue, mais qui la réclamaient de leurs étudiants sans trop savoir, du reste, comment la décrire. Qu'il s'agisse dans le cas français de double publication montre que la paire récit/monographie relève moins d'une distribution des affects que d'une répartition entre espaces de discours différents. Les récits de Soustelle ou de Paul-Émile Victor ne constituent nullement cette « soupape » qu'avait pu être le journal de Malinowski soudain porté à la connaissance de tous cinquante ans après l'expédition. *Mexique, terre indienne* et *Boréal et Banquise* n'avaient du reste rien de secret ou d'inavoué : les deux livres furent publiés peu de temps après le voyage, préfacé par Rivet pour le premier et en hommage à Charcot pour le second, deux représentants d'une « science française » que ces écrits, malgré leur caractère ouvertement personnel, ne mettaient nullement en danger. Dans le cas de Leiris, la chronologie est même inversée : de façon tout à fait remarquable, c'est d'abord *L'Afrique fantôme* qui parut, la reconnaissance universitaire n'intervenant que cinq ans après le retour, en 1938, lorsque Leiris présenta à l'École pratique des hautes études son mémoire de fin d'études sur *La Langue secrète des Dogon de Sanga*. Quant à *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, l'ouvrage ethnographique le plus important de Leiris, il ne vit le jour qu'en 1958, vingt-six ans après l'enquête auprès des adeptes du culte *zar*.

Le cas de Malinowski met ainsi en lumière, *a contrario*, à quel point la « science française » s'est construite contre la rhétorique, en imposant le modèle du *recueil de documents* et en bannissant du texte savant non seulement les fleurs du style, mais aussi le récit. C'est là une des clés pour comprendre la singularité de l'ethnologie française dans l'entre-deux-guerres. Si éloignés

qu'aient pu être Lanson et Breton, ou Rivet et Bataille, elle a incarné, sous le signe du refus de la rhétorique, un improbable point de convergence entre positivisme et surréalisme. Si c'était la soumission consentie aux lois de la rhétorique qui rapprochait le savant ethnographe des écrivains en Grande-Bretagne, c'était la commune détestation de ces lois qui, en France, rapprochait les écrivains des savants ethnographes. Ce n'est donc pas l'intérêt pour l'« art nègre » ou le « primitivisme » qui explique la proximité si française de l'ethnologie et de l'avant-garde, au-delà même des années 1930, c'est la haine de la figure.

III

La rhétorique, le document, l'atmosphère

M. Edmond : Partout où on ira, ça sentira le pourri.

Raymonde : Allons à l'étranger, aux colonies…

— Avec toi ?

— C'te idée…

— Alors, ce sera partout pareil. J'ai besoin de changer d'atmosphère. Et pour moi, l'atmosphère, c'est toi.

— C'est la première fois qu'on me traite d'atmosphère. Si j'suis une atmosphère, t'es un drôle de bled.

Marcel CARNE, *Hôtel du Nord*[1].

À leur retour, les ethnographes publient souvent abondamment et dans des genres très différents : thèse ou mémoire de fin d'études, bien sûr, mais aussi rapports de mission, contributions dans les périodiques spécialisés, articles pour la presse généraliste ou pour les revues d'avant-garde, et surtout, très fréquemment, un « deuxième livre », récit plus « littéraire » de leur expérience de terrain. Or ces écrits sont systématiquement inscrits dans un espace défini par l'opposition entre science et littérature.

> Je crois qu'il y aurait moyen de faire un livre étonnant qui, tout en restant scientifique, pourrait être édité d'une manière littéraire. Le sujet, qui touche autant à la psychiatrie et à la psychologie qu'à l'ethnographie, met énormément de choses en question. […] Et je crois d'autre part, que me consacrer à tout cela au retour ne sera aucunement me renier mais faire acte poétique[2].

> Qu'on n'attende ici ni littérature, ni habileté de reportage. Il ne m'importe que de montrer quasi nu le document naissant de l'observation directe d'une cérémonie, compte non tenu des innombrables informations recueillies en dehors d'elle. Cette publication n'étant pas uniquement destinée aux spécialistes, les textes sont traduits librement et sans commentaires[3].

> Le livre qui s'ouvre par cette préface ne s'adresse pas aux archéologues ni aux ethnographes. Il se borne à évoquer des temps préhistoriques, tels qu'ils me sont apparus après cinq mois de travail sur le terrain et après deux années de recherches patientes. J'ai voulu en éliminer tout l'appareil scientifique qui en aurait rendu la lecture pénible et qui, somme toute, n'intéresse qu'un petit groupe de spécialistes de la Polynésie[4].

> Claude Lévi-Strauss souhaite ainsi renouer avec la tradition du « voyage philosophique » illustrée par la littérature depuis le XVI^e^ siècle jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, c'est-à-dire avant qu'une austérité scientifique mal comprise d'une part, le goût impudique du sensationnel de l'autre, n'aient fait oublier qu'on court le

1. Dialogues d'Henri Jeanson, 1938.

2. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 596-597 (lettre du 23 août 1932).

3. Marcel GRIAULE, présentation de l'article « Le chasseur du 20 octobre », *Minotaure*, n° 2, 1933, p. 31.

4. A. METRAUX, préface à *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 11.

monde, d'abord, à la recherche de soi[1].

Ni l'une ni l'autre, entre les deux ou les deux à la fois : ceci n'est pas de la science (le lecteur pourra, s'il le désire, se reporter à la monographie et aux publications savantes), mais ceci n'est pas non plus de la « littérature ». Nous reconnaissons, dans cet emploi en mauvaise part du terme, une position caractéristique de la *doxa* positiviste : ce qui est condamné, dans la littérature, c'est précisément la *rhétorique*, entendue non comme art de persuader ni même comme art du bien dire, mais comme technique d'ornement, « art de parler bien sans penser » selon la définition lapidaire et étroite qu'en donnait Lanson dans un texte de 1902[2]. La littérature, c'est ce dont il faut se défaire pour enfin faire œuvre de science, et cela passe d'abord par l'établissement des faits, en l'occurrence l'inventaire exhaustif des « archives de l'humanité » et la production de « documents à l'état brut susceptibles d'étude à loisir dans un cabinet »[3]. Un mot revient sans cesse pour caractériser la littérature : c'est le *pittoresque*, soit la corruption de la réalité par un souci de séduction. La condamnation de l'exotisme factice et du goût impressionniste pour la couleur locale est un passage obligé du récit de voyage ethnographique, et c'est même un *topos* fondateur de la discipline[4]. En ouverture du *Manuel d'ethnographie*, Mauss insistait sur l'exactitude qui devait être le souci majeur de l'ethnographe, dont la tâche première était d'« enregistrer des faits » ; il qualifiait ainsi la « science ethnologique » de « science de constatations et de statistique ». Pourtant, il poursuivait par ces mots : « La sociologie et l'ethnologie descriptive exigent qu'on soit à la fois chartiste, historien, statisticien… et aussi romancier, capable d'évoquer une société tout entière[5]. » C'est cet ajout, ou plutôt ce remords, que le présent chapitre veut prendre pour objet. Il est révélateur des contradictions de l'ethnologie de la période et caractéristique des tensions engendrées par l'application du paradigme documentaire aux réalités morales.

1. Quatrième de couverture de *Tristes tropiques*, *op. cit*, p. 1651.

2. Gustave LANSON, « Contre la rhétorique et les mauvaises humanités » [1902], in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, *op. cit.*, p. 58.

3. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, *op. cit.*, p. 9.

4. Cf. *infra*, chap. VI.

5. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, *op. cit.*, p. 8.

DE LA SCIENCE DES MŒURS AU FAIT SOCIAL TOTAL

Cette double injonction — isoler des faits qui « parlent d'eux-mêmes » ; trouver un style apte à restituer les propriétés de l'objet sans le trahir — est au cœur du paradigme « positiviste » qui, dès la fin du XIX^e^ siècle, domina ces sciences que l'on ne disait pas encore humaines, au premier rang desquelles l'histoire et l'histoire littéraire[1]. Le dernier chapitre de l'*Introduction aux études historiques* de Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos, véritable « bible » de l'histoire positiviste, était, par exemple, consacré à « l'exposition » des résultats du travail de l'historien. La quasi-intégralité de cette section opposait les années qui précédèrent 1850, période au cours de laquelle « l'histoire [était] restée, pour les historiens et pour le public, un genre littéraire », et celles qui suivirent. Pourtant, le dernier paragraphe de ce dernier chapitre apportait un ultime correctif :

> Ce n'est pas à dire, bien entendu, que la « forme » soit sans importance, ni que, pourvu qu'il se fasse comprendre, l'historien ait le droit d'avoir une langue incorrecte, vulgaire, lâche ou pâteuse. Le mépris de la rhétorique, des faux brillants et des fleurs en papier n'exclut pas le goût d'un style pur et ferme, savoureux et plein. Fustel de Coulanges fut un écrivain, quoiqu'il ait, toute sa vie, recommandé et pratiqué la chasse aux métaphores. Au contraire, nous répéterons volontiers que l'historien, vu l'extrême complexité des phénomènes dont il essaie de rendre compte, n'a pas le droit de mal écrire. Mais il doit *toujours* bien écrire et ne jamais s'endimancher[2].

On retrouve ce déni de littérature à la même époque chez Gustave Lanson, alors qu'il tentait d'établir l'histoire littéraire comme science : « L'histoire, de nos jours, a rompu avec la littérature ; c'est du moins la prétention des

1. Guy BOURDE et Hervé MARTIN, *Les Écoles historiques*, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1983, pp. 181 et 205-209. Les auteurs rappellent que le terme « positiviste » est en réalité impropre pour désigner l'école historique incarnée par Gabriel Monod puis Langlois et Seignobos, école qu'ils qualifient de « méthodique ». Comme eux cependant, on peut conserver le terme, car il a fini par s'imposer et permet de désigner commodément non certes une filiation avec la pensée d'Auguste Comte, mais un complexe à la fois épistémologique et idéologique historiquement daté et fondateur dans l'organisation de l'Université française. Qui plus est, le flou relatif du mot est assez bien adapté à ce qui, en 1925, est devenu une *doxa* un peu vague, et à la relative mollesse épistémologique de l'ethnologie avant la guerre.

2. Charles-Victor LANGLOIS et Charles SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques* [1898], Éd. Kimé, coll. « Le sens de l'histoire », 1992, pp. 243-244 et 252.

historiens d'être seulement des hommes de science. La critique tend à se constituer en science : le signe de son effort, c'est qu'à la recherche d'une forme, elle substitue, avec grand profit, l'emploi d'une méthode[1]. »

Cette méthode, Lanson la décomposait en différents moments, depuis l'établissement du texte jusqu'à l'éclaircissement des obscurités syntaxiques, lexicales et historiques. Tout cela restait néanmoins un préalable avant « l'établissement du sens littéraire » de l'œuvre, qui rendrait compte de son retentissement sur la conscience du lecteur. Or, là encore, cette ultime étape exigeait que l'on cède à ce souci de l'effet que l'on s'était interdit initialement : « Quand ce travail de *mot à mot*, pour ainsi dire, est achevé, alors il s'agit de passer du *sens littéral* au *sens littéraire*. Je veux dire qu'il faut essayer de mettre en lumière l'intérêt ou psychologique, ou philosophique, ou historique (principalement pour l'histoire des idées, du goût, de la civilisation) du texte choisi, et d'*en faire sentir* la valeur esthétique, la beauté[2]. »

Dès lors qu'il est question de « sciences » visant la connaissance d'objets immatériels (la beauté des grandes œuvres, l'esprit d'un temps, « non plus les batailles et les grands hommes, mais les institutions, les croyances et mœurs d'un groupe humain[3] »), on peut trouver quantité d'exemples de cette sorte où un scrupule secret paraît rappeler *in extremis* que la langue n'est pas transparente et que la stricte fidélité aux faits ne suffit pas à définir une expression. Or l'ethnologie était tout particulièrement exposée à cette tension pour des raisons qui tiennent à la fois à son objet et à sa méthode.

À son objet, car l'une des ruptures fondamentales introduites par Durkheim fut la définition du fait social comme réalité mentale singulière constituée dans l'affectivité — ce que, reprenant une longue tradition, il appelait les *mœurs*, à savoir ces « faits de la vie intérieure » qui « ont leurs conditions dans le cœur de l'individu, mais […] se distinguent des faits psychiques […] par leur forme impérative »[4]. La conséquence est que, au-delà des institutions et des règles de droit, l'objet des sciences sociales serait, d'abord, d'ordre moral, ce que

1. G. LANSON, « La littérature et la science », art. cité, p. 118.

2. ID., *Méthodes de l'histoire littéraire* [1925], Genève, Slatkine Reprints, 1979, pp. 40 et 46 (je souligne « en faire sentir »).

3. ID., « L'histoire littéraire et la sociologie », art. cité, p. 63.

4. Émile DURKHEIM, « La science positive de la morale en Allemagne » [1887], in *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975, pp. 297 et 335.

Durkheim glosait en une formule fréquente chez lui, et que l'on retrouverait souvent sous la plume des ethnologues : « les façons de penser, les façons de sentir ». « S'imposer un effort très pénible pour entrer dans [les] façons de penser et [les] façons de sentir [des indigènes] », pénétrer une expérience dont « les cadres et le contenu […] ne coïncident pas tout à fait avec les nôtres », telle serait donc la tâche de l'ethnographe[1].

Après la Première Guerre mondiale, dans l'*Essai sur le don* en particulier, Mauss posa les bases d'une double innovation : d'une part, un dépassement du causalisme durkheimien et des difficultés soulevées par la notion de « représentations collectives » ; d'autre part, une redéfinition du fait social qui, même si ce n'était pas explicite, instituait l'expérience de terrain en exigence fondatrice et fit connaître à la sociologie française un tournant ethnographique qui, jusqu'aux travaux de Pierre Bourdieu et au-delà, ne se démentirait plus[2]. En intégrant « l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si […] nous vivions le fait comme indigène[3] », le concept de *fait social total* visait à restituer à ces faits sociaux jusqu'alors « considérés comme des choses » leur dimension de réalité vécue, sans pour autant renoncer à en faire des objets de savoir. Mauss réclamait des sciences sociales nouvellement instituées un retour au concret afin qu'elles considèrent leur objet dans sa globalité : « évoquer une société tout entière », cela voulait dire jusques et y compris dans le vécu psychique et dynamique des individus. Dénonçant le comparatisme abstrait « où tout se mêle et où les institutions perdent toute couleur locale et les documents leur saveur[4] », il précisait :

> Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstractions et séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres. Il faut faire comme eux : observer ce qui est donné. Or, le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi. Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il

1. Lucien LEVY-BRUHL, « Une heure avec Lucien Lévy-Bruhl », entretien avec F. Lefèvre, *Les Nouvelles littéraires*, 12 février 1927, p. 4.

2. Sur la révolution « maussienne » et le dépassement de la théorie durkheimienne, cf. Bruno KARSENTI, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1997.

3. Claude LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie* [1902-1938], PUF, 1950, pp. XXVI et XXXVIII.

4. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 149.

faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout[1].

La saisie du fait social suppose donc d'abord une compréhension immanente de la société observée. Il ne s'agit pas de s'opposer à Durkheim en jouant les représentations individuelles contre les représentations collectives : il ne fait pas de doute que, dans ces dernières, « les consciences dont la société est formée […] sont combinées sous des formes nouvelles d'où résultent des réalités nouvelles ». Mais « il n'en est pas moins vrai qu'on peut passer des faits de conscience individuelle aux représentations collectives par une série continue de transitions »[2].

La véritable difficulté tiendrait, nous le devinons, à la caractérisation de cette « série continue de transitions », et c'est le point de l'*Essai sur le don* qui appellerait les plus nombreux commentaires, depuis celui de Lévi-Strauss en 1950 jusqu'à l'introduction de Bourdieu au *Sens pratique* en passant par les réflexions de Maurice Merleau-Ponty reprises dans *Signes*[3]. Tel fut néanmoins le tournant qu'incarnait la réflexion de Mauss, une redéfinition de l'objet des sciences sociales qui érigeait le terrain en méthode : le fait moral ne serait accessible dans sa totalité qu'à celui qui aurait vécu l'expérience de l'indigène. Or ce tournant mettait l'ethnologie en porte à faux par rapport au positivisme diffus qui prévalait aux alentours du musée de l'Homme.

DES DOCUMENTS EVOCATEURS

Mauss définit parfois le don, soit la forme paradigmatique du fait social

1. *Ibid.*, pp. 275-276.

2. ID. et Paul FAUCONNET, « La sociologie, objet et méthode », art. « Sociologie » de la *Grande Encyclopédie*, vol. XXX, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, 1901 ; cité dans Bruno KARSENTI, *Marcel Mauss. Le fait social total*, PUF, coll. « Philosophies », 1994, p. 64. Cf. aussi ID., *L'Homme total*, *op. cit.*, pp. 332-355.

3. Cf. P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, et M. MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », art. cité. Les commentaires de l'*Essai sur le don* sont innombrables. Par la pluralité des interprétations qu'il autorise et par la réconciliation qu'il laisse entrevoir entre psychologie et sociologie, le texte de Mauss constitue en particulier une référence majeure dans les débats de l'après-guerre entre structuralisme et phénoménologie. Cf. B. KARSENTI, *L'Homme total*, *op. cit.*, pp. 271-302. Cf. Patrice MANIGLIER, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après. Pour une ontologie Maori », *Archives de philosophie*, « Merleau-Ponty », dir. Étienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert, t. LXIX, printemps 2006.

total, comme une *atmosphère*. Ce terme revient comme un *leitmotiv* dans les textes des ethnologues entre les deux guerres. En conclusion de l'*Essai*, Mauss écrit ainsi : « Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés[1]. » On trouve une occurrence plus symptomatique encore (et plus caractéristique du style « formulaire » de Mauss) dans le *Manuel d'ethnographie* : « Au terme de pareille enquête [l'étude de "la morale d'une société" à travers "sa littérature et plus spécialement ses proverbes"], on pourra définir la tonalité morale de la société observée, en s'efforçant de rester dans l'atmosphère de cette société : il est bien d'exercer la vendetta, il est bien de pouvoir offrir une tête humaine à sa fiancée[2]. »

Pour l'ethnologue, l'« atmosphère » n'est pas comme la « valeur esthétique » pour Lanson, c'est-à-dire la part affective et subjective qui s'impose dans la saisie de l'objet et dont on peut éventuellement se passer ; elle est la garantie que l'on a atteint l'objet (le fameux « nous touchons le roc » de Mauss intervient au moment où la société cesse d'être perçue en termes abstraits et se donne comme « des sentiments d'hommes en esprit, en chair et en os »), mais elle est aussi, en un sens, l'objet lui-même puisque le fait social total se reconnaît à la façon dont il « imprègne » les conduites individuelles :

> […] à côté ou, si l'on veut, par-dessus, par-dessous, tout autour et, à notre avis, au fond, de ce système du kula interne, le système des dons échangés envahit toute la vie économique et tribale et morale des Trobriandais. Elle en est « imprégnée », comme dit très bien M. Malinowski. Elle est un constant « donner et prendre ». Elle est comme traversée, par un courant continu et en tous sens, de dons donnés, reçus, rendus, obligatoirement et par intérêt, par grandeur et pour services, en défis et en gages[3].

Il est certain que l'idée d'« atmosphère morale » soulève d'innombrables difficultés, tant au moment de la saisie de l'objet sur le terrain qu'à celui de sa

1. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 258.

2. ID., *Manuel d'ethnographie*, *op. cit.*, p. 201.

3. ID., *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 188. On notera qu'à la même époque, Marc Bloch se détachait de la première histoire des mentalités élaborée par Lucien Febvre et substituait à la notion d'outillage mental, encore trop inspirée de la psychologie collective de Charles Blondel, celle d'« atmosphère mentale », plus sociologique et explicitement reliée à l'expérience ethnographique. Cf. André BURGUIERE, « La notion de mentalité chez Bloch et Febvre. Deux conceptions, deux filiations », *Revue de synthèse*, n° 111-112, juillet-décembre 1983, et F. KECK, *Lucien Lévy-Bruhl*, *op. cit*, pp. 120-128.

restitution. Si l'esprit d'une société ne peut être caractérisé autrement que par un « climat », un « air » diffus et impalpable, « comment espérer en donner une description de type scientifique et lui appliquer les critères d'évaluation et de mesure susceptibles de le constituer en fait observable ? »[1]. On aperçoit ainsi, d'une part, que l'ethnologie fut dès ses débuts profondément menacée par les apories de l'ineffable et, d'autre part, combien la caractérisation du fait social comme « atmosphère », « climat moral » ou « tonalité morale » pouvait entrer en conflit avec le modèle muséal et documentaire qui inspirait Rivet au moment où il obtenait que le musée d'Ethnographie du Trocadéro passe sous la coupe du Muséum d'histoire naturelle.

La fondation de l'ethnologie fut institutionnelle avant d'être épistémologique ; la nouvelle discipline se définissait moins par un programme de recherche que par un ensemble de carrefours et de croisements à la fois sociologiques et idéologiques, voire psychologiques (le contraste avec la sociologie durkheimienne est, à cet égard, frappant). Or il est capital que, parmi ces lieux directeurs, figure au premier chef le musée, car c'est une institution qui, si elle assurait la visibilité sociale de la science, tendait à favoriser *in fine* la confusion entre l'objet empirique et l'objet de connaissance. Les ethnologues étaient ainsi constamment pris entre deux postulations : d'un côté, au nom de l'objectivité et contre le pittoresque, ils revendiquaient le caractère strictement documentaire de leurs travaux et n'oubliaient jamais de renvoyer à l'inventaire monographique et aux collections du musée ; de l'autre, ils ne cessaient de déplorer l'insuffisance de la pièce et son incapacité à restituer l'« atmosphère » de la société étudiée.

En dépit des informations qu'il avait pu accumuler au Bishop Museum sur les migrations des Polynésiens vers l'île de Pâques, Métraux notait : « Pour comprendre un événement historique, il ne suffit pas de connaître la façon dont il s'est produit et les causes qui l'ont déterminé. Il faut encore en recréer l'atmosphère psychologique[2]. » Dans sa première version, *L'Île de Pâques* est ainsi le récit mélancolique d'une tentative inaboutie de résurrection d'un « climat moral », à partir de documents le plus souvent mutilés (statues, tablettes, outils, mythes et légendes) : « [Le] changement [est] si profond qu'il

1. B. KARSENTI, *L'Homme total*, *op. cit.*, p. 415.
2. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 31.

apparaît presque impossible de reconstituer l'atmosphère sociale et morale dans laquelle vivait un indigène il y a quatre-vingts ans[1]. » Dans l'avant-propos de l'édition de 1951, on trouve encore ces mots : « Pour *évoquer* cette civilisation morte depuis bientôt un siècle, je n'avais à ma disposition que des épaves[2]. »

De façon semblable, dans la monographie qu'il consacra aux Indiens nambikwara, Lévi-Strauss publiait des fragments de conversation, non « pour leur signification littérale, souvent sujette à caution, mais plutôt à cause de l'impression fruste de la vie et de l'atmosphère indigènes qu'ils aidaient tout de même à reconstituer ». Dans la partie consacrée aux relations interindividuelles, il s'attachait à restituer « l'atmosphère érotique qui imprègne la vie quotidienne » ou « l'atmosphère spéciale, à la fois puérile, joyeuse, maniérée et provocante » qui se crée autour des femmes et « à laquelle les hommes s'associent quand ils rentrent de la chasse ou des jardins »[3]. Et c'est encore pour recréer « l'atmosphère de la société qui a produit [les objets] » que Griaule réclamait une « documentation intensive », capable de pallier les insuffisances de ces « témoins muets », dont l'ethnographie ne pouvait plus se contenter[4].

De nombreux textes révèlent ainsi l'insatisfaction des ethnographes devant une science des sociétés réduite à la collecte de documents, qui leur paraît trahir à la fois leur objet et leur expérience de terrain. Traduisant les poèmes et légendes les plus « caractéristique[s] de la mentalité des Esquimaux d'Ammassalik », Paul-Émile Victor précise ainsi : « Les exemples donnés ci-après ne sont pas la traduction mot à mot des chants originaux. […] [J'ai] cru bon, tout en conservant scrupuleusement le sens, la forme et le rythme, de les "arranger" quelque peu, pour leur donner également autant que possible, l'atmosphère [*sic*][5]. »

Dès 1934, Leiris relevait l'insuffisance de la notice qu'il consacrait à quelques « objets rituels dogon » : « Le pays dogon est encombré trop

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *Ibid.*, 2e éd., 1980, p. 10. (je souligne)

3. Claude LEVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, Société des américanistes, 1948, pp. 35, 37, 57 et 65.

4. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 29.

5. P.-É. VICTOR, *Boréal et Banquise*, *op. cit.*, pp. 220-221.

féeriquement de sanctuaires, objets rituels, lieux sacrés de toutes sortes, le cerveau des hommes qui l'habitent traversé par un réseau trop serré de mythes et de croyances, leur vie liée trop continûment à un tissu de rites pour qu'une telle notice soit un panoramique, encore moins une énumération à tendance exhaustive[1]. » Quatre ans plus tard, lors de l'inauguration du musée de l'Homme, il rêvait d'un « astucieux *étalagisme* » qui « juxtapos[erait,] sans heurt criant, objets, textes imprimés et documents iconographiques » et qui, en les présentant « à proximité de ce qui exprime concrètement leur existence sociale », rendrait « une sorte de paradoxale vie » à « ces humanités » dont on n'a conservé que les ossements[2].

Un « *étalagisme* » qui ressusciterait les objets selon Leiris, une « documentation intensive » apte à restituer une atmosphère selon Griaule, une méthode telle que les documents ne perdraient pas leur « saveur » selon Mauss, en un mot, des *documents évocateurs* : tel est l'alliage auquel rêvaient les ethnologues des années 1930[3]. Avant même l'aventure de *Documents* et la singulière conjonction entre l'avant-garde « post-surréaliste » et la première génération d'ethnographes, les références à la littérature que l'on trouve dans les textes ethnologiques relevaient ainsi d'une conception tout instrumentale, pour ne pas dire archaïque, de la littérature : quoique refusée au nom de la science, celle-ci était désirée pour sa capacité d'*évocation* ; elle était la technique de traduction et de restitution des réalités morales. Chassée par la porte, la rhétorique revenait par la fenêtre, mais c'était une rhétorique inavouable, si ce n'est impossible, qui voulait la connaissance sentie sans l'impression personnelle, la communication sans l'ornement.

Nous observons donc que son objet (le fait social envisagé comme totalité) aussi bien que sa méthode (l'exigence du terrain et la continuité qu'elle suppose entre affectivité particulière et savoir objectif) plaçaient d'emblée l'ethnologie au cœur des contradictions que recèle l'application du paradigme documentaire aux faits moraux. Lanson comme Langlois et Seignobos avant

1. Michel LEIRIS, « Objets rituels dogon », *Minotaure*, n° 2, 1933, p. 26.

2. ID., « Du musée d'Ethnographie au musée de l'Homme », *La Nouvelle Revue française*, n° 299, août 1938, p. 345.

3. On trouve l'expression dans un compte rendu de 1937 : « Un document singulièrement évocateur », c'est ainsi qu'était décrit *Méharées*, l'ouvrage de Théodore Monod, lui-même ancien élève de l'Institut d'ethnologie, dans *La Terre et la Vie*, le bulletin de la Société des amis du Muséum d'histoire naturelle, n° 4, 1937, p. 62.

lui s'en sortaient *in extremis* par la coupure entre l'impression personnelle et la positivité du document, moyennant quelques recommandations pour l'emploi d'un style « savoureux et plein » ; les ethnologues, eux, rencontrèrent la question de la restitution du fait moral « de front » en quelque sorte. Le renvoi généralisé à l'« atmosphère » de la société étudiée est un bon indicateur de ces tensions. Il n'est pas douteux que le terme désignait pour Mauss une réalité précise, en l'occurrence le caractère symbolique de la totalité sociale. Son usage rigoureux témoigne de la substitution d'une logique expressive de symbolisation au modèle organique et causaliste durkheimien[1]. Le mot n'en était pas moins trop évasif, et l'enseignement de Mauss sans doute trop peu explicite et trop peu diffusé[2], pour constituer d'emblée une véritable relève épistémologique et faire efficacement contrepoids à la dynamique institutionnelle de refondation de la discipline autour du musée. Autant les références à Lévy-Bruhl et à la trop fameuse absence de principe de non-contradiction chez les « primitifs » sont nombreuses dans les textes ethnographiques des années 1930, autant l'idée de fait social total en est curieusement absente. Pour les ethnographes, l'« atmosphère » en vint ainsi à désigner tout *ce qui manque au document*. Au mieux, le terme identifiait un « climat moral », une certaine disposition affective créée par l'usage de tel ou tel outil ou la récitation de tel ou tel mythe ; au pis, c'était un synonyme d'« ineffable » et de ce que le lecteur était condamné à manquer : « ceux qui savent comprendront », comme l'écrit Théodore Monod.

La dernière partie de la *Méthode de l'ethnographie* de Griaule est particulièrement révélatrice de ces contradictions. La composition de l'ouvrage est manifestement inspirée de l'*Introduction aux études historiques* de Langlois et Seignobos : cinq chapitres qui envisagent successivement le « personnel de la recherche », la « détection et l'observation des faits humains », l'« enregistrement », la « critique » des sources et des faits et enfin, l'« exploitation des documents ». Concernant l'enregistrement, la position de

1. « C'est donc en privilégiant le concept de symbole par rapport à celui de représentation que Mauss parvient à substituer une logique expressive à une logique causale dans la compréhension des faits sociaux. […] Le symbole n'est rien d'autre qu'un opérateur de traduction ; [il permet] de dépasser la confrontation des réalités outrageusement hypostasiées par les sciences sociales » (B. KARSENTI, *Marcel Mauss*, *op. cit.*, pp. 86-87). Cf. ID., *L'Homme total*, *op. cit.*, pp. 207-244, et. *infra*, chap. IV.

2. L'*Essai sur le don* fut publié dans *L'Année sociologique* au moment où la revue recommençait à paraître et ne fut pas repris en volume avant 1950.

Griaule est on ne peut plus claire : les faits, rien que les faits, « les effets artistiques doivent être l'objet de la plus grande méfiance[1] ». Quelques pages plus loin, pourtant, à propos de l'« enregistrement cinématographique » des réalités ethnographiques, une distinction s'impose entre le « document filmé » — « sorte de photographie perfectionnée » — et le « film documentaire », qui est destiné au public et suppose « certaines règles de présentation ». Contre toute attente, Griaule reconnaît une certaine légitimité à ce second procédé, mais le plus curieux n'est pas là ; on s'attendrait à une justification par la nécessaire diffusion des « sciences ethnologiques » auprès d'un public qui, d'une part, subventionne les missions et, d'autre part, y trouve une révision à la fois édifiante et libératrice de ses idées reçues. Or ce ne sont pas de tels arguments qu'invoque Griaule, mais une exigence d'exactitude : « [Le] documentaire public donne une idée plus juste de l'objet à traiter que le film à l'état brut. *C'est là le rôle intéressant de l'art en ce domaine. Il restitue une réalité exacte.* Autrement dit le détail judicieusement choisi et encadré est plus évocateur de l'atmosphère réelle que le document pur et simple avec ses longueurs inévitables qui noient l'atmosphère[2]. »

Le « document écrit » n'échappe pas davantage aux insuffisances de l'enregistrement pur : « Lorsqu'il expose les résultats de ses travaux, l'ethnographe ne fait pas que décrire. » C'est à propos du rite que la contradiction éclate, car s'il est en général souhaitable que « l'écrivain ne s'interpos[e] que pour un minimum d'élaboration », « du point de vue de l'atmosphère dans laquelle se sont déroulés les faits », une telle consigne est non seulement inapplicable, mais en plus antiscientifique en quelque sorte :

> C'est qu'en effet, […] cette activité toujours spectaculaire comporte une gesticulation et une formulation obéissant à des règles esthétiques diffuses, provoquant des réactions esthétiques précises. Il ne serait pas exact de reproduire, même très fidèlement, cette gesticulation et cette formulation sans leur rendre par des moyens également esthétiques leur aspect réel. Cette forme de description d'une société s'adressera donc à la sensibilité du lecteur autant qu'à son intelligence.

Il est donc des faits pour lesquels la « reproduction », « même très fidèle », n'est tout bonnement pas « exacte » ; dans le cas du rite, des « règles

1. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 83.
2. *Ibid.*, p. 88 (je souligne).

esthétiques » suscitent des « réactions esthétiques » qui exigent des « moyens esthétiques ». Griaule poursuit :

> On se trouve donc placé devant deux nécessités contradictoires. L'écrivain doit disparaître quand il s'agit d'exposer la marche d'un rite, et d'autre part il devra faire appel à toutes les ressources de sa personnalité pour rendre l'atmosphère de ce rite. Dans le premier cas, il emploiera un style froid, voire plat ; il sacrifiera tout effet littéraire à la précision. Il devrait s'inspirer du style du Code civil ou de l'article d'encyclopédie. […] Dans le second cas, il devra être bon littérateur.

Toutefois, de crainte sans doute que cette concession ne l'emmène un peu loin, l'auteur des *Flambeurs d'hommes* prévient toute confusion en donnant un ultime conseil : il faut que, dans l'exposé, la frontière entre l'impression personnelle et le fait objectif demeure apparente :

> [Le bon littérateur] se tirera de cette situation embarrassante par un artifice matériel d'exposition en mettant le lecteur à même de faire le départ entre ce qui est proprement indigène et ce qu'il doit à la pensée subjective de l'auteur.
>
> Le lecteur aura ainsi sous les yeux une trame sans surprise où il découvrira facilement ce qu'il doit à la réalité et d'autre part à ces impondérables qui la dépassent, qui sont indispensables à sa compréhension et *pour lesquels il n'existe pas encore d'autres moyens d'expression que le style*[1].

L'idée est séduisante, et la réflexion sur le « procédé d'exposition » a quelque chose de curieusement moderne. Nous voyons bien cependant qu'elle repose sur un sophisme puisque la distinction entre l'objectif et le subjectif n'est pas donnée mais à construire, et que c'est au contraire la confusion entre les deux qui caractérise le donné. L'ouvrage s'achève sur cette « situation embarrassante » et cet appel aux ressources du style. Griaule est mort avant d'avoir pu écrire une conclusion. Son cours fut publié un an plus tard, en 1957, par les soins de sa fille, alors que, depuis quelques années déjà, l'ethnologie était entrée dans une nouvelle phase de son histoire. Les interrogations de Griaule arrivaient ainsi à la fois trop tard et trop tôt : trop tard, car elles témoignaient d'une conception substantialiste des cultures qui était en train de se défaire de toutes parts sous l'effet des revendications des populations colonisées[2] ; trop tôt, car ces réflexions (embryonnaires) sur l'écriture de

1. *Ibid.*, pp. 100-104 (je souligne).
2. Cf. *infra*, chap. XII.

l'ethnographie ne pouvaient guère trouver d'écho en une période où les sciences de l'homme venaient de trouver dans le structuralisme une issue aux impasses du positivisme.

LE SUPPLEMENT AU VOYAGE DE L'ETHNOGRAPHE

C'est dans ce contexte d'inadéquation du modèle « positiviste » pour des sciences inséparablement sociales et morales que nous pouvons d'abord comprendre l'éclatement générique et éditorial des écrits des ethnologues, et tout particulièrement cette récurrence curieuse d'un deuxième livre, en supplément à la monographie savante. Pour la plupart des auteurs[1], le récit littéraire est ce que nous pourrions appeler le retour du refoulé rhétorique. La collection « L'Espèce humaine », fondée chez Gallimard en 1937, avait vraisemblablement une telle fonction dans l'esprit de ses créateurs, Brice Parain et Alfred Métraux : tout porte à croire que, pour eux, elle devait faire pendant aux documents et accueillir les évocations de l'« atmosphère » des sociétés considérées. Un an auparavant, c'étaient en tout cas les qualités que Rivet reconnaissait à *Mexique, terre indienne :*

> Pour apprécier cette évolution parfois si confuse et si brouillonne [celle des Indiens mexicains], il faut vivre longtemps en contact avec la population mexicaine, d'origine blanche, et d'origine indienne. C'est ce que J. Soustelle a fait, et ce qui donne à son livre de voyage cette atmosphère de sympathie clairvoyante qui en fait le charme et la valeur. Il a su comprendre sans parti pris, aimer sans sensiblerie. À chaque page, à côté du savant qui observe et note, apparaît l'homme qui s'amuse et s'émeut. La pénétration de l'esprit égale la générosité du cœur[2].

Malgré la valeur ethnographique pour le moins douteuse de l'ouvrage, c'étaient les mêmes vertus que mettait en exergue la préface à *Une civilisation du miel* publié trois ans plus tard dans la collection « Géographie humaine » :

1. On s'en apercevra vite, les analyses de ce chapitre ne s'appliquent ni à *L'Afrique fantôme* ni à *Tristes tropiques*. Même s'ils relèvent de cette contradiction générale, *L'Île de Pâques* et *Les Flambeurs d'hommes* méritent un traitement particulier, et c'est pourquoi ils seront envisagés isolément aux chapitres IV et VII.

2. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, *op. cit.*, p. 8.

dédain du pittoresque, capacité d'évocation, conciliation des exigences du cœur et de l'esprit. Après avoir rappelé « les qualités de chercheur et d'observateur » de Jean-Albert Vellard, Rivet louait la « valeur humaine » de ce « récit vrai » :

> C'est un documentaire tourné sur place, au péril de sa vie, que J.-A. Vellard offre au public et non un de ces films truqués exécutés dans un confortable studio.
>
> J'ai lu avec passion ces pages, dont beaucoup ne sont que la transposition de notes de route, écrites hâtivement le soir après une rude étape, dans le repos précaire du campement de nuit. Tout leur mérite et tout leur charme viennent de là. Elles exhalent le parfum troublant de la forêt mouillée et moite, à l'heure où la vie mystérieuse s'éveille dans les sous-bois impénétrables et hostiles[1].

On retrouve, en quatrième de couverture des volumes de « L'Espèce humaine », ce discours de l'entre-deux : entre science et littérature, ni la raideur du document, ni les facilités de l'exotisme, discours associé, là encore, à une mise en valeur de l'expérience de terrain des auteurs :

> Rédigée exclusivement par des spécialistes ayant vécu en contact étroit avec les populations à l'étude desquelles ils se sont consacrés, la collection « L'ESPECE HUMAINE » fait connaître au grand public, sous une forme imagée et dépourvue de pédantisme, quelques-unes des acquisitions essentielles de l'ethnologie. Mieux qu'aucune série de romans d'aventures ou de récits de voyage plus ou moins retouchés, elle sera, en raison même de son authenticité, un ferment de vertu singulière pour l'imagination.

C'était du reste cette capacité à compenser la sécheresse de la science (en particulier les *Documents néo-calédoniens* publiés par l'Institut d'ethnologie) qui faisait, aux yeux de Leiris, toute la valeur du premier volume de la collection, *Gens de la Grande Terre*, de Maurice Leenhardt : « Il eût été regrettable que […] Maurice Leenhardt s'en fût tenu à la publication de ses trois volumes de l'Institut d'ethnologie, sans chercher à extraire de cette somme d'observations et de documents scientifiques ce qui en fait l'intérêt directement humain[2]. »

Si l'on en croit l'édition de 1941 de *L'Île de Pâques* de Métraux, « L'Espèce humaine » semblait sur le point d'alterner ouvrages d'« évocation » et traductions des synthèses théoriques des maîtres de l'anthropologie

1. P. RIVET, préface à J.-A. VELLARD, *Une civilisation du miel*, *op. cit.*, p. 6.
2. Michel LEIRIS, « Gens de la Grande Terre » [1938], in *Zébrage*, *op. cit.*, p. 65.

américaine, à l'exemple de *La Religion primitive* de Paul Radin publié la même année. Au dos du livre, on trouve une liste des ouvrages parus et à paraître dans la collection : après *Gens de la Grande Terre, Les Pygmées*, de Paul Schebesta, et donc *L'Île de Pâques*, sont annoncés plusieurs ouvrages : *Les Masques nègres*, de Griaule, *Hommes nouveaux*, de Knud Rasmussen, auxquels aurait dû s'ajouter la traduction de l'ouvrage de Lowie, *The History of Ethnological Theory*. Une traduction de *Primitive Art* de Franz Boas était également envisagée. Malheureusement, *L'Île de Pâques* fut publié l'année de la fermeture du musée de l'Homme consécutive au démantèlement du réseau de résistance fondé par Boris Vildé, Anatole Lewitsky et Yvonne Oddon[1]. Rivet, démis de ses fonctions en février 1941, dut s'exiler, et si un volume isolé (*La Sibérie*, de Kai Donner) parut en 1946, la collection ne reprit vraiment qu'en 1951 et sur de tout autres bases, comme l'attestent les variations entre les deux versions de *L'Île de Pâques*[2].

Il reste que la rédaction de tels ouvrages « littéraires » n'allait pas de soi pour des auteurs qui ne cessaient de retracer la limite les séparant des littérateurs. Les préfaces et avant-propos étaient donc consacrés en grande partie à une justification de ces livres. Or l'argument était toujours le même : ces récits devaient se lire comme une version vulgarisée de la monographie. Ils visaient à « descendre les pentes orgueilleuses de l'érudition », à « présenter à un plus grand nombre de lecteurs un ouvrage lisible », à sortir les « résultats » de leur « faible divulgation en dehors des milieux scientifiques »[3]. La collection « L'Espèce humaine » prétendait elle aussi « diffuser » les « sciences anthropologiques » et « faire connaître au grand public » les « acquisitions essentielles de l'ethnologie ». Dans les faits, il n'y a pourtant nul rapport de vulgarisation entre la monographie et les ouvrages littéraires des ethnologues. La relation entre *La Culture matérielle des Indiens lacandons* et *Mexique, terre indienne*, entre *Jeux et divertissements abyssins* et *Les Flambeurs d'hommes* ou

1. Fondé au cours de l'été de 1940, le réseau du musée de l'Homme était structuré dès le mois d'octobre suivant. Après de nombreuses arrestations et l'exécution de sept des condamnés en février 1942 (dont Boris Vildé), Germaine Tillion en prit la tête jusqu'à ce qu'elle soit arrêtée à son tour, en août 1942, puis déportée à Ravensbrück. Cf. Anne HOGENHUIS, *Des savants dans la Résistance. Boris Vildé et le réseau du musée de l'Homme*, CNRS Éditions, 2009.

2. Sur cette collection, cf. *infra*, chap. IV et XII.

3. Respectivement M. GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes* [1934], Berg International, coll. « Territoire de l'autre », 1991, p. 27, et J.-A. VELLARD, *Une civilisation du miel*, *op. cit.*, p. 14.

entre *Ethnology of Easter Island* et *L'Île de Pâques* n'a rien d'une traduction en langue naturelle d'un savoir constitué et hermétique. C'est qu'il faut inverser la question : comment assumer la nécessité de communiquer une vérité qui doit être sentie pour ne pas être pervertie, sans encourir le soupçon de littérature ? Au nom de l'éducation des masses. En « se hâtant d'ajouter » (comme le dit Griaule) que l'enquête dont on allait lire le récit avait donné lieu à des « publications hermétiques », ces préfaces instauraient une circulation entre autorité (dans le récit) et vérité (au muséum) ; littéralement, la vulgarisation *autorisait* la rhétorique là où elle était habituellement interdite ; elle rendait pensable une exigence de littérature dans un contexte qui était à la fois celui du positivisme et celui de la concurrence avec les médias. L'urgence, d'ailleurs, était réelle en ces années 1930, « époque déchirée par les conflits de races[1] », et dès les années 1920 Rivet disait qu'« il fallait un Flammarion à l'anthropologie[2] ».

Au vu des textes eux-mêmes, pourtant, l'idée d'un partage du savoir à usage du plus grand nombre ne tient pas. De ces justifications nous pouvons cependant retenir la revendication de transitivité. Le souci de diffuser, de transmettre, d'éduquer les populations en une « époque de malaise de conscience et de trouble matériel » était constant chez Rivet comme chez Mauss, et tous deux espéraient que leurs étudiants réinvestiraient un genre *voyage* dégradé à la fois par l'exotisme et par un stérile discours de l'ineffable[3]. Cela conduisit les ethnologues à se réclamer d'une littérature qui se ferait ou referait espace de circulation des savoirs : « si faut-il se communiquer », comme l'écrivait Monod en un archaïsme qui le plaçait (croyait-il) dans la lignée des Montaigne et des voyageurs du XVI^e^ siècle[4]. « Communiquer », c'est un mot que l'on retrouve encore sous la plume de Lévi-Strauss pour qualifier sa naïve tentative de description du coucher du soleil de 1938, entreprise comme un « exercice de style » au sens strict, presque scolaire, du terme :

> Si je trouvais un langage pour fixer ces apparences à la fois instables et rebelles à tout effort de description, s'il m'était donné de communiquer à d'autres les phases

1. Quatrième de couverture de « L'Espèce humaine ».

2. Rivet cité dans Marcel MAUSS, « L'état actuel des sciences anthropologiques en France » [1920], in *Œuvres, III*, *op. cit.*, p. 435.

3. Quatrième de couverture de « L'Espèce humaine ». Cf. *infra*, chap. VI.

4. Th. MONOD, *Méharées*, *op. cit.*, préface, p. 13.

> et les articulations d'un événement pourtant unique et qui jamais ne se reproduirait dans les mêmes termes, alors, me semblait-il, j'aurais d'un seul coup atteint aux arcanes de mon métier : il n'y aurait pas d'expérience bizarre ou particulière à quoi l'enquête ethnographique dût m'exposer, et dont je ne puisse un jour faire saisir à tous le sens et la portée[1].

Dans les faits, comme le montrent à la fois l'expérience de lecture du pesant « morceau » qui suit et l'abandon du texte par Lévi-Strauss (qui ne l'intègre pas à son récit, mais le cite comme une tentative inaboutie), ce projet de communication du « sens et de la portée » d'un événement par les vertus du style ne fonctionne guère, nous y reviendrons, et il ne saurait être question, à propos de la collection « L'Espèce humaine », de parler d'ouvrages injustement oubliés ou de réclamer la réhabilitation et l'inscription tardive de *Mexique, terre indienne* au patrimoine littéraire des années 1930. Il y a cependant quelque chose de touchant dans cette combinaison entre le refus du pittoresque et la foi en une littérature où les qualités du cœur se mêleraient à nouveau à celles de l'esprit et qui se montrerait capable, par le biais d'une écriture adéquate, de ressusciter un « climat moral ». S'il y a naïveté ici, elle ne réside sans doute pas dans la conception évocatoire du style — en cette matière, une « version élargie de la théorie mallarméenne de la suggestion poétique […] domine tout l'entre-deux-guerres[2] » —, mais dans l'idée que, par le style et pour peu que l'ethnographe fût « bon littérateur » (selon la formule de Griaule), se transmettrait précisément *l'objet des sciences sociales*, en tout cas une partie de son objet, cette « atmosphère » qui caractérise la société étudiée. Idéalement, nous aurions ainsi une circulation fluide entre une expérience initiale d'imprégnation réussie, un travail d'écriture qui, s'il est bien mené, parviendrait à restituer cet « air » particulier et à le faire respirer à un lecteur qui, s'il est bienveillant, pourrait s'en imprégner à son tour. Nous le voyons, tout cela est problématique et, surtout, laisse intact le problème — essentiel, pourtant, dès lors qu'il est question de science — de la validation de ces impressions et du départ entre le subjectif et l'objectif au stade à la fois de l'expérience vécue sur le terrain, de la délimitation du fait social dans l'écriture et de la réception par le lecteur. La question de la logique des sentiments ou de

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 50-51.

2. Gilles PHILIPPE, *Sujet, verbe, complément. Le moment grammatical de la littérature française, 1890-1940*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2002, p. 14.

la logique de la pratique — et le soupçon corollaire qu'elle entraîne touchant une reconstruction théorique toujours menacée de trahir la pratique — se pose avec obstination à tous les étages du travail ethnographique, mais cela éclaire du même coup la faveur que connurent l'idée et le terme d'« atmosphère » : c'était la métaphore tout indiquée pour dire cette circulation diffuse des « façons de sentir ».

Pallier les insuffisances du document et faire sentir les façons de sentir, tel était donc l'objet véritable de ces « suppléments au voyage de l'ethnographe » que furent *Boréal et Banquise*, *Les Flambeurs d'hommes*, *Mexique, terre indienne* ou *L'Île de Pâques*. Nous voyons qu'un tel projet se heurtait d'emblée à deux types d'obstacle : la réussite de la communication et sa validation sur le plan scientifique. Comment échapper aux malentendus, aux « incertitudes de la perception intuitive et [aux] illusions d'une fascination réciproque qui, pour tentante qu'elle puisse être, risque toujours d'engendrer la connivence aux dépens de la véracité[1] » ? Nous verrons dans la suite de l'ouvrage que cette volonté de réconcilier les exigences du cœur et celles de l'esprit, de combiner l'évocation et la connaissance, peut être comprise comme un désir de retour au régime des belles-lettres et à ces temps heureux où science et littérature n'étaient pas disjointes. Nous observerons les différentes formes que put prendre cette nostalgie, les contradictions auxquelles elle soumettait les ethnographes ainsi que le dialogue qui s'engagea alors avec les écrivains, mais il nous faut dès à présent déployer le problème dans toutes ses implications et montrer pourquoi un tel retour est, sinon impossible, en tout cas difficilement pensable à partir de catégories modernes.

La difficulté essentielle ne tient pas à la double incertitude qui pèse sur la communication, mais au fait que, précisément, *la question est dédoublée* : les belles-lettres ne se caractérisaient pas seulement, en effet, par l'union possible de la science et de la littérature ou par la non-contradiction de la rhétorique et de la vérité, mais aussi par le mode même de certification de cette vérité. Jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, dès lors qu'il est question d'autre chose que de sciences mathématiques et physiques, il est admis que « la convenance se sent » (il faut entendre par « convenance » la triple harmonie, obtenue par

1. Claude LEVI-STRAUSS, « Structuralisme et critique littéraire » [1965], in *Anthropologie structurale II*, *op. cit.*, p. 324.

conformation de l'*elocutio* à l'*inventio*, entre l'auteur, le sujet et le lecteur)[1]. Considérons, par exemple, les débats autour du personnage de Chimène : se conduit-elle en « fille dénaturée » lorsqu'elle écoute le meurtrier de son père lui parler d'amour ? (Il s'agit donc bien d'une question « anthropologique ».) Cent cinquante ans après la querelle, Jean-François de La Harpe, comme tous ses contemporains, répond à cette question par la négative, mais son argumentation ne repose nullement sur le fait que l'attitude de Chimène est conforme à la réalité d'une nature humaine définie par ailleurs ; elle repose exclusivement sur une analyse de *l'effet* produit : « Il m'est bien démontré qu'une *fille dénaturée* ne serait pas supportée au théâtre, bien loin d'y produire l'effet qu'y produit Chimène. Ce sont là des fautes que l'on ne pardonne jamais, parce qu'elles sont jugées par le cœur, et que les hommes rassemblés ne peuvent pas recevoir une impression opposée à la nature[2]. »

Or, que la garantie ultime de vérité soit dans le sentiment de convenance, voilà précisément ce à quoi met fin l'émergence d'une science autonome. La constitution d'un corps de savoir, l'ethnologie en l'occurrence, suppose d'abord que la certification de la vérité se joue ailleurs que dans l'impression du lecteur, dans une série de procédures définies préalablement et extérieurement au texte. Au moment où La Harpe s'adressait à l'Académie, l'adaptation de la forme au sujet et l'impression des « hommes rassemblés » se soutenaient réciproquement dans une même dynamique de vérité (et nous voyons déjà que celle-ci reposait, d'abord, sur une anthropologie) : il était acquis que la convenance ne pouvait laisser insensible et, dans le même temps, que le texte fasse impression certifiait la convenance. Mais le dédoublement de la question de l'évocation, telle qu'elle se pose aujourd'hui à nous (restitution de l'atmosphère et validation de l'impression au plan scientifique), montre que cet équilibre est rompu, et que notre façon même d'aborder le problème est significative d'une sortie des belles-lettres effectuée depuis longtemps. Réclamer un retour à l'union de la science et de la littérature, exiger que cette

1. J'emprunte cette formule, ainsi que l'exemple qui suit, à Jacques Rancière, quoique le contexte de sa réflexion soit un peu différent (Jacques RANCIERE, *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, coll. « Littératures », 1998, p. 24).

2. Jean-François de LA HARPE, *Le Lycée ou Cours de littérature ancienne et moderne* [1799], t. V, Pourrat Frères, 1839, p. 205 ; cité dans J. RANCIERE, *La Parole muette*, *op. cit.*, p. 24 (souligné par l'auteur).

dernière se refasse discours de connaissance ne se heurte pas seulement à l'évolution historique de la littérature (dont on aurait ignoré qu'elle se définit par son intransitivité, son autonomie, etc.), mais d'abord et surtout à l'évolution des sciences, à l'extension en même temps qu'à la division de l'espace du connaissable. Lorsqu'une science apparaît et s'empare d'un domaine d'objets, « l'artiste est dépossédé par le savant », selon une formule de Lanson dans un article de 1895 sur lequel nous reviendrons. Un tel diagnostic est inhérent à notre conception des discours et de la vérité : la littérature ne peut plus se prétendre le lieu d'une connaissance qui, entre-temps, a été prise en charge par une discipline scientifique instituée. Ce serait faire la même erreur que de vouloir lire Buffon pour connaître les sciences naturelles ; on s'exposerait d'emblée à l'objection que l'ouvrage est certes intéressant, mais que le véritable savoir se trouve ailleurs — en l'occurrence, dans « les publications hermétiques » ou dans « la volumineuse monographie publiée en 1940 par le Bernice P. Bishop Museum »[1]. Si le retour en arrière est si difficilement pensable, ce n'est donc pas parce que nous avons oublié l'héritage rhétorique autrefois au cœur des humanités, ni parce que nous sommes prisonniers d'une définition étroite de la littérature et qu'aveuglés par un siècle et demi d'absolutisation de la forme nous avons oublié que la littérature est d'abord cette *res literaria* de l'humanisme, « fondement de tout savoir, mais d'un savoir qui honorait en toutes ses branches l'expression éloquente[2] » ; c'est en raison du démantèlement complet d'un régime de vérité, c'est parce que notre conception même du savoir et la façon dont nous nous penchons aujourd'hui sur ces textes du passé restent déterminées par cette partition originelle qui veut qu'une vérité sentie soit toujours plus incertaine qu'une vérité scientifiquement établie.

Aujourd'hui comme en 1935, prétendre jouer *contre* la distinction entre science et littérature en réclamant son dépassement ou en insistant sur son historicité est une protestation qui, le plus souvent, relève du vœu pieux. Il semble tout à fait naïf de croire pouvoir retrouver, par simple décret, un mode d'appréhension antérieur à cette partition, ou même de prétendre ponctuellement s'en extirper pour « regarder les choses autrement ». Nous

1. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, 1980, p. 10.
2. Marc FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence*, Albin Michel, 1994, p. 19.

l'avons dit, il ne s'agit pas ici de réclamer une réhabilitation de ces récits ethnographiques pour la plupart justement oubliés. Il importe cependant de comprendre que ce n'est pas l'établissement de critères pour fonder cette reconnaissance tardive qui fait difficulté, mais la nécessité où nous nous trouvons de penser précisément en termes de *réhabilitation*, car, ce faisant, nous continuons à nous inscrire dans cette temporalité imposée par l'histoire des sciences, et nous nous trouvons, *nolens volens*, dans la position de Cuvier sommé de sauver Buffon. Quoi que nous fassions, ce ne sera jamais *au nom de la science* que nous rendrons *Mexique, terre indienne* ou *L'Île de Pâques* à la littérature. Cela ne veut pas dire que le seul fondement possible pour une telle réhabilitation soit un style absolutisé et érigé en critère universel d'évaluation. Barthes ravivant le souvenir de Michelet — réhabilitation réussie, s'il en est — ne le fait pas au nom de la forme, mais d'une « thématique », d'« un réseau organisé d'obsessions ». Il ne cesse d'ailleurs tout au long du livre de dénoncer cette façon de « rattraper » par le style une œuvre perdue pour la science[1]. Mais cette réévaluation de l'œuvre de Michelet ne s'appuie pas — et pour cause — sur la véracité historique de ses écrits, et encore moins sur la conviction qu'en ces matières « la convenance se sent ». De façon semblable, si nous voulons voir reconnus les mérites de *L'Île de Pâques* dans sa version originale (que Bataille considérait comme « un chef-d'œuvre de la littérature française présente »), ce ne peut être au nom de sa valeur scientifique, qui sera toujours moindre que celle d'*Ethnology of Easter Island* (dont, depuis, les acquis ont été — comme c'est la loi pour toute science — dépassés[2]), mais en vertu d'une forme particulière ou d'un type de connaissance singulier qui reste à définir. Cette question n'est presque jamais posée comme telle ; c'est pourtant elle qui, en grande partie, a déterminé les échanges entre anthropologie et littérature au cours du XX^e^ siècle.

DOCUMENT HUMAIN ET MUSEE VIVANT

1. Roland BARTHES, *Michelet par lui-même*, Éd. du Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1954 ; rééd. 1995, p. 7.

2. Les recherches de Métraux apparurent obsolètes dès les années 1950 « au regard des progrès accomplis par les études sur le rongorongo […], de Thomas Barthel à l'école russe de Saint-Pétersbourg, jusqu'à Steven Fischer » (Ch. LAURIERE, *Paul Rivet*, *op. cit.*, p. 478).

Avant cela, toutefois, il y eut les années d'« ébullition » au cours desquelles fut fondée la discipline :

> Ceci se situe vers les années 1924, 1925, 1926, et l'on sait ce que ces années ont représenté dans le mouvement de la pensée. J'y songe encore avec une véritable émotion ; c'est une période d'ébullition, de rébellion et nous en étions tous secoués. Pour le dire d'un mot, le surréalisme débutait, et c'est alors qu'il a été le plus vigoureux. Je n'ai pas fait partie du mouvement, mais j'ai connu beaucoup de surréalistes, j'ai eu pour ami Georges Bataille, bref j'ai suivi ce courant, auquel l'ethnographie a apporté des éléments extrêmement précieux. Brusquement, les peuples exotiques venaient confirmer, en quelque sorte, l'existence d'aspirations qui ne pouvaient pas s'exprimer dans notre propre civilisation[1].

La nostalgie des belles-lettres ne constitue qu'un versant de la rencontre entre ethnologie et littérature dans l'entre-deux-guerres, versant qui, même s'il est très révélateur, n'est peut-être pas le plus important, en tout cas pour un historien de la littérature. L'autre versant est bien sûr cette sorte de front commun qui, entre la réorganisation de ce que les étudiants de Mauss appelaient « le vieux Troca » et la fondation du musée de l'Homme, réunit la première génération des ethnographes professionnels et les surréalistes dissidents — front commun dont les quinze numéros de la revue *Documents* (1929-1930) furent l'expression la plus emblématique[2]. Or, plus que l'un ou l'autre pris isolément, c'est bien la combinaison de ces deux aspects qui faisait la « physionomie originale de l'ethnologie française », sinon en général, du moins dans les années 1930. Sous le signe d'un double refus — de la rhétorique et de l'esthétique — elle fut le lieu de convergence de l'avant-garde et de la science, du « surréalisme » (au sens large) et du « positivisme ». Cela n'alla pas sans un certain malentendu, perceptible dans ce curieux effet de chiasme : les ethnologues professionnels allaient regarder vers la littérature au nom de sa capacité d'évocation (le « romancier » de Mauss, le « bon littérateur » de Griaule) ; l'avant-garde allait regarder vers l'ethnologie au nom du document — et elle n'aurait que faire de *Mexique, terre indienne* ou du prix Gringoire attribué aux *Flambeurs d'hommes*. S'il devait être question de Griaule, ce serait pour les graffiti abyssins, non pour son talent d'écrivain.

1. A. Metraux et F. Bing, « Entretiens avec Alfred Métraux », art. cité, p. 21. Cf. aussi Alfred Metraux, « Rencontre avec les ethnologues », *Critique*, n° 195-196, 1963.

2. Cf. *supra*, chap. I.

C'est en fait l'ordre des priorités qui n'était pas le même : pour les fondateurs de l'ethnologie, le document était choisi d'abord contre la rhétorique — il s'agissait de science, non de littérature —, puis contre l'esthétique — le musée d'ethnographie ne serait pas un musée des beaux-arts primitifs, et il n'était pas question de renoncer aux fleurs du style pour tomber dans l'absolu de l'art : le savoir refuse à la fois l'ornement (il ne veut pas séduire) et l'œuvre (il n'est pas objet de contemplation, mais de communication). Du côté de l'avant-garde et de ce que Paulhan appela la « terreur misologue », le document était d'abord choisi contre l'esthétique : toute recherche digne d'attention se ferait « bien entendu sans art », selon le mot de Breton[1]. Quant à la rhétorique (dans son acception positiviste de répertoire de figures), elle avait depuis longtemps disparu du paysage — refoulée, là encore, comme le montra Paulhan en un essai lui-même longtemps méconnu[2]. D'un côté, on prétendait parler sans séduire ; de l'autre, on voulait parler une parole qui soit plus qu'une parole, qui sorte du langage, retrouve le monde des corps, se fasse acte ou corne de taureau. Il y eut pourtant des points de rencontre puissamment fédérateurs ; nous en retiendrons deux pour leur formulation paradoxale, qui permet de cristalliser les aspirations contradictoires des uns et des autres : le *document humain* et le *musée vivant*.

Le « document humain » est une expression qui connut une grande fortune au temps du naturalisme[3] ; on la retrouve à plusieurs reprises à la fois chez Griaule et chez Breton[4] ; Schaeffner l'employait pour qualifier les pages de *L'Afrique fantôme* que Leiris lui avait fait lire[5], et il n'est pas impossible qu'il y en ait des occurrences chez Rivet et chez Mauss ; Leiris parlait, lui, dans sa correspondance de « documents vivants », formule également utilisée par Griaule[6]. Bien sûr, notre regard rétrospectif nous conduit à déceler un

1. A. BRETON, *Nadja*, *op. cit.*, p. 15.

2. J. PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les lettres*, *op. cit.*

3. Elle apparaît d'abord dans le *Journal* des Goncourt avant d'être abondamment employée par Zola dans *Le Roman expérimental*. Cf. Albert THIBAUDET, « Document humain et mouvement naturaliste », in *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Stock, 1936, pp. 368-379.

4. Cf., par exemple, M. GRIAULE, « L'enquête orale en ethnologie », art. cité, p. 548, et André BRETON, *L'Amour fou* [1937], Gallimard, coll. « Folio », 1976, p. 59.

5. « Tout ce qui est sur toi-même est excellent : je regrette même qu'il n'y en ait pas plus. […] ce sont pourtant là des documents humains de première valeur » (M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 359 [lettre du 21 février 1932]).

6. Cf. *ibid.*, p. 597, et M. GRIAULE, « Connaissance de l'homme noir » [5 septembre 1951], in *La*

malentendu : d'un côté, il s'agissait de documenter l'humain, de se documenter sur l'humain, alors que, de l'autre, il s'agissait de produire un objet qui, parce qu'il était document, serait « encore » humain, sorte de précipité de vie qui, en dépit de l'arrachement à son lieu, aurait conservé ses vertus et ses capacités à défaire l'espace de la représentation (langagière, muséale, etc.). Mais ce point de vue rétrospectif est en partie biaisé, et surdéterminé par ce que nous savons du destin de l'ethnologie ; il ne rend pas compte des ambiguïtés profondes de la période, et il serait trop simple de réduire l'aventure à un carrefour entre, d'une part, une avant-garde subversive et, d'autre part, des savants respectables qui s'acoquinaient avec elle le temps que leur discipline arrive à maturité. La difficulté est moins de comprendre que Rivet et Bataille n'entendaient pas la même chose par *document* que de saisir leur horizon commun. Par ailleurs, une telle lecture, qui prétend dissiper les malentendus et rendre l'ethnologie à son identité disciplinaire, pèche non seulement par illusion rétrospective (elle part d'un état présent du savoir et retrouve dans le passé ce qui le précède, excluant comme non pertinents les éléments que l'histoire n'a pas « validés »), mais aussi parce qu'elle amortit la fonction critique de l'ethnologie. Or cette fonction n'est pas un accessoire, un supplément, ou le souvenir d'un compagnonnage lointain avec l'avant-garde ; c'est une tendance première — épistémologique, pourrait-on dire — de l'ethnologie que de vouloir sans cesse sortir de son cadre et en faire valoir le caractère relatif et historique, bref : culturel.

Quant au *musée vivant*, c'est d'abord — au pluriel — le titre d'un article de Soustelle paru dans l'hebdomadaire socialiste *Vendredi* du 26 juin 1936, qui annonçait la fondation de l'Apam (Association des amis populaires du musée), avant d'être — au singulier — celui du bulletin de cette même association. L'article de *Vendredi*, sous-titré « Pour une culture populaire », réclamait un élargissement du Front populaire et se donnait pour mot d'ordre « Ouvrons les portes de la culture ». Il faut, écrivait Soustelle, que « le musée devienne ce qu'il doit être : la maison des masses, où elles viendront se connaître elles-mêmes et prendre conscience de leur civilisation ». Le projet n'était pas seulement — démarche « descendante » et paternaliste — de « mettre les

---

Connaissance de l'homme au xx^e^ siècle, Rencontres internationales de Genève, t. VI, Neuchâtel, Éd. de La Baconnière, coll. « Histoire et société d'aujourd'hui », 1951, p. 12. Cf. *infra*, chap. VIII.

musées à la disposition des masses », mais aussi d'en obtenir une transformation « grâce aux suggestions et par l'action des masses elles-mêmes » : « que les techniciens se sentent soutenus, éclairés et critiqués par les masses, qu'ils puissent faire table rase des vieux procédés d'exposition à l'usage de la minorité »[1]. En page 7 du même numéro, on trouvait les statuts de la future Apam, avec les signatures de Rivet, Rivière, Leiris, Soustelle, Lewitzky, André Varagnac, André Chamson. Le premier numéro du *Musée vivant* parut en février 1937 ; il reprenait en éditorial de larges extraits de l'appel de juin 1936 sous le titre « Pour une culture populaire » ; suivait un agenda de « nos réunions et sorties » proposant une visite organisée à la Bibliothèque nationale, une participation aux « mardis populaires du Louvre », etc. À la dernière page de ce bulletin, les rédacteurs présentaient un extrait du « livre si vivant de Jacques Soustelle », *Mexique, terre indienne*, « si empreint de l'esprit qui anime les fervents du *Musée vivant*, c'est-à-dire celui qui allie l'émotion de l'homme à l'observation du savant ». L'Apam prit rapidement de l'ampleur, la liste des personnalités qui la soutenaient s'allongea, et son bulletin bimestriel s'étoffa. Quoique n'étant pas centrée sur l'ethnologie, elle fut bientôt domiciliée au musée de l'Homme. Entre 1937 et 1940, on y trouvait régulièrement l'annonce de visites dominicales du département Afrique noire du musée de l'Homme par Leiris ou du département Amérique par Soustelle, les dates et les heures des projections des documentaires ethnographiques de Griaule, « en présence de l'auteur », l'annonce aussi, et parfois le texte, de conférences données par Rivet, Victor ou Henri Lhote et, à partir de 1938, Lévi-Strauss. Un éditorialiste différent à chaque numéro se chargeait du texte liminaire. Celui du numéro 3 de mai-juin 1937, signé Jean Cassou, s'intitulait « Le musée pour tous » :

> En attendant que la vie tout entière soit devenue propriété commune, il faut prendre conscience de toute cette part de beauté et de génie que l'on a déjà expropriée pour la donner à tous […]. À mesure que le public populaire des musées s'accroîtra, les musées gagneront en vie, et cette signification vivante, ce caractère de renouvellement perpétuel que nous attribuons à la culture s'affirmeront. Car à cette foule curieuse de présent et d'avenir, à cette foule qui se cherche et veut partout découvrir des raisons d'espérer, on ne peut offrir des choses mortes et qui ne parlent que d'un passé aboli […]. Les amis populaires sont les plus sûrs garants du

1. Jacques SOUSTELLE, « Musées vivants », *Vendredi*, 26 juin 1936.

> musée vivant. Ils rafraîchiront l'air des salles et leurs regards raviveront l'objet contemplé. La solitude, l'ennui, la stérilité — la conservation, au sens le plus affreux du terme — doivent désormais abandonner les musées.

Or cette opposition entre les objets morts du musée et la foule des visiteurs qui seule peut les rendre à la vie était au cœur de l'entrée « Musée » du « Dictionnaire critique » de *Documents*, rédigée par Bataille :

> Il faut tenir compte du fait que les salles et les objets d'art ne sont qu'un contenant dont le contenu est formé par les visiteurs. C'est le contenu qui distingue un musée d'une collection privée. Un musée est comme le poumon d'une grande ville : la foule afflue chaque dimanche dans le musée comme le sang et elle en ressort purifiée et fraîche. Les tableaux ne sont que des surfaces mortes et c'est dans la foule que se produisent les jeux, les éclats, le ruissellement de lumière décrits techniquement par les critiques autorisés. Les dimanches, à cinq heures, à la porte de sortie du Louvre, il est intéressant d'admirer le flot des visiteurs visiblement animés du désir d'être en tout semblables aux célestes apparitions dont leurs yeux sont encore ravis[1].

Il y a certes de l'ironie dans ce texte, mais il reste que l'inversion qui fait des visiteurs le véritable contenu du musée est un argument essentiel d'une anti-esthétique qui, selon les contextes et sans contradiction, pouvait relever à la fois d'une entreprise radicale de subversion sous le signe « de l'hétéroclite et de l'inquiétant » (selon les termes du texte publicitaire diffusé lors du lancement de *Documents*) ou de préoccupations « humanistes » et sociales. Dans le numéro de février 1937 du *Musée vivant*, on trouvait d'ailleurs un compte rendu intitulé « Notre visite à la Bibliothèque nationale ». Il y était expliqué que la Bibliothèque de la rue de Richelieu était « à la fois, un "musée" où sont conservés des manuscrits précieux et d'anciennes éditions, et une "usine" où les chercheurs peuvent consulter une collection très complète de documents ». L'article s'achevait par des remerciements adressés à « ceux qui furent, durant plus d'une heure des guides aimables et compétents » : « M. Renoux, secrétaire, et M. Bataille, bibliothécaire. »

1. Georges BATAILLE, « Musée », *Documents*, n° 5, 1930.

IV

« Une littérature qui ne serait pas dénuée de sens »

> Cette littérature […] n'est pas dénuée de sens comme la nôtre […]. Dans une audience juridique, l'aventure de l'araignée ou de la hyène peut servir de précédent juridique.
>
> Marcel MAUSS, *Manuel d'ethnographie*[1].

S'il est vrai que le partage entre le document et l'atmosphère est à la source des « suppléments au voyage » que presque tous les ethnographes français écrivirent dans les années 1930, il faut encore examiner précisément cette tentative d'*évocation* de réalités inséparablement sociales et morales. Ce chapitre s'attarde sur un procédé particulier, récurrent dans les récits ethnographiques : la citation de littérature indigène. Cette figure est un

1. *Op. cit.*, p. 120.

révélateur exemplaire des vertus à la fois accordées et déniées à la littérature dans le cadre d'une opposition avec la science. Dans sa version originale de 1941, le bel ouvrage d'Alfred Métraux, *L'Île de Pâques*, tâchait pourtant de se dérober, dans la mesure du possible, aux impasses de ce modèle documentaire qui refusait la littérature tout en la désirant secrètement.

« UN PEU DE LA SAVEUR NAÏVE DU TEXTE ORIGINAL »

Le premier obstacle que rencontrèrent les ethnographes dans leur tentative de restitution de l'atmosphère fut bien entendu celui de l'ineffable.

> En écrivant tout cela, j'ai encore dans les narines et dans la gorge l'âcre odeur de fumée de bois qui est celle des cases lacandones et des Indiens eux-mêmes. […] Mes yeux s'habituaient à ne plus clignoter et rougir dans l'atmosphère obscurcie. Quelles paroles diront comment je les revois, ces quatre cases minuscules étreintes par la forêt et le lac, sous le ciel qui fut toujours sombre à ce moment-là[1] ?

Il n'y a pas lieu de s'attarder sur cette question, par essence aporétique : si l'atmosphère est inexprimable, elle ne peut être objet ni de science ni de littérature. On peut juste distinguer deux versions de ce thème, l'une mélancolique, l'autre agressive. Dans le premier cas, elle va souvent de pair avec l'idée de séparation de soi : l'atmosphère est intraduisible à la fois en tant que telle, et parce que celui qui écrit a perdu le contact avec celui qu'il était. Dans *Mexique, terre indienne*, c'est d'abord la composition du récit qui dit cette fermeture de l'expérience sur elle-même. Le titre même du premier chapitre, « De Veracruz à Veracruz », enclot le voyage entre deux bornes que la narration ne cesse de reconduire en tentant de les franchir.

Une même dissociation est au cœur de *Boréal et Banquise*, journal de route qui répète à chaque page le même constat : la séparation radicale des expériences, celle de l'ethnographe parmi les Eskimos, celle qui fut la sienne auparavant, celle, aussi et surtout, de ses lecteurs. L'expérience d'« assimilé » ne communique pas avec l'expérience commune, et donc ne se restitue pas.

1. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, *op. cit.*, p. 168.

Cette disjonction donne lieu à ce qui constitue sans doute la seule originalité « esthétique » du livre : au moment de recomposer son carnet de bord en *Boréal*, Paul-Émile Victor ajoute en épigraphe à plusieurs entrées du journal des extraits de quotidiens français touchant les événements politiques, sportifs, judiciaires, etc. La séparation entre les mondes est sans cesse réaffirmée à travers le contraste entre l'actualité du petit groupe d'Eskimos dont il partageait la vie (par exemple, la construction de la hutte d'hivernage) et celle de la société qu'il avait quittée (« mardi 15 septembre 1936 : Congrès de Nuremberg : 500 000 nazis / Les troupes de Franco occupent Saint-Sébastien / Une naine de 16 ans est trouvée étranglée dans une malle[1] »). À la différence de Monod, qui, *in fine*, s'exhausse comme le seul lieu de réconciliation de ces expériences et de ces savoirs divers, chez Paul-Émile Victor, cette hétérogénéité ne trouve pas à se résoudre. Elle est simplement constatée, décrite avec une sorte de plate neutralité. Incapable d'expliquer pourquoi la monotonie du quotidien ne se transforme pas en ennui, il est sur le terrain dans l'impossibilité de retrouver celui qu'il était avant le départ :

> Pour leur faire comprendre comment fonctionne un gramophone, je fais tourner un disque sans le diaphragme en faisant courir une fiche rigide dans le sillon. La fiche vibre. On entend distinctement la mélodie. Ils ont compris.
>
> C'est un disque quelconque de Duke Ellington. J'entends le pincement des cordes de la contrebasse. Je vois un nègre en train de gesticuler et de taper sur sa caisse. Tous les nègres fous. Tous ces gens qui deux par deux se frottent depuis la poitrine jusqu'aux genoux dans l'odeur de leur sueur. Et je prenais plaisir à cela ! Et j'y prendrai plaisir à nouveau ! Peut-être[2].

L'ethnographe, point théorique de jonction entre la sauvagerie « nègre » et la monotone blancheur eskimo, ne se reconnaît plus, et c'est aussi ce que dira l'épigraphe de *Banquise*, qui figure un voyageur incapable de renouer avec l'émotion qui était la sienne lors d'un départ qui pourrait tout aussi bien être pour l'Europe que de l'Europe[3].

Le motif de l'ineffable connaît également une version plus agressive et plus triomphante. On en trouve des exemples chez Monod et, bien entendu, chez Griaule. À propos de son quotidien de « saharien », partagé avec les

1. P.-É. VICTOR, *Boréal et Banquise*, *op. cit.*, p. 51
2. *Ibid.*, p. 119.
3. *Ibid.*, p. 193.

Bédouins, Monod écrivait :

> Des sables, des cailloux, des acacias épineux, du thé vert trop sucré, du riz au beurre rance, de l'eau sale et tiède, d'interminables étapes, un soleil féroce […]. Monotone, sans doute, effroyablement ; ennuyeux jamais.
>
> Et puis il y a une certaine saveur de liberté, de simplicité, pour ne pas dire plus, une certaine fascination de l'horizon sans limite, du trajet sans détour, des nuits sans toit, de la vie sans superflu qu'il est bien impossible de décrire mais que ceux-là reconnaîtront qui l'ont peut-être éprouvée eux aussi[1].

Au chapitre III des *Flambeurs d'hommes*, Griaule raconte la récitation de poèmes par « l'hermaphrodite de la cour » du ras Haïlou ; c'est l'occasion pour lui de donner une leçon d'humilité à ses contemporains « blancs ». Le passage est caractéristique des contradictions énonciatives qui traversent tout le livre, car Griaule y figure à la fois au titre de représentant des « Francs » (qui ne savent pas) et d'initié (qui sait et peut faire la leçon) :

> [L'hermaphrodite] lançait une rengaine terrible qui faisait ouvrir toutes les bouches attentives de la multitude :
>
> « Mon corps ! ô mon corps !
>
> Ô tueur de mon corps ! »
>
> Il y avait dans ces quelques exclamations une poésie inextricable pour des cervelles étrangères. Tous les assistants hochaient la tête en retenant leur souffle. Et ce n'était pas une mince raison de modestie, pour les Francs aux puissantes inventions mécaniques et pères des armes à feu, que de se sentir si seuls, et si privés du sens profond des choses, dans cette multitude aux émotions millénaires[2].

Qu'une telle notation intervienne à propos de « poésie » n'est pas accidentel. La citation de poèmes et de légendes indigènes est un procédé récurrent chez les ethnographes. Quand on ne les déclare pas par principe inaccessibles aux « cervelles étrangères », ces textes apparaissent souvent comme un moyen privilégié pour faire sentir les façons de sentir. Il vaut la peine de s'y attarder, car le redoublement — une littérature mobilisée au nom de ses capacités évocatoires au sein d'un récit qui lui-même prétendait pallier la sécheresse du document — permet de mieux saisir les contradictions dans lesquelles se débattaient « ces savants qui [étaient] aussi des écrivains » (selon la formule du recteur Charléty à propos de Griaule).

1. Th. MONOD, *Méharées*, *op. cit.*, 1989, pp. 169-170.

2. M. GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 88. Sur ce passage, cf. aussi *infra*, chap. VII.

Dans les sociétés archaïques, écrit Mauss, le « phénomène esthétique » est toujours un « mélange inextricable » ; « l'effet de la poésie n'est pas seulement physique, mais aussi moral et religieux » : « Cette littérature compte généralement une signification extra-littéraire, *elle n'est pas dénuée de sens comme la nôtre* : le conte n'est pas destiné seulement au gain du littérateur ni à l'amusement du public, il est destiné dans une large mesure à dire quelque chose. Dans une audience juridique, l'aventure de l'araignée ou de la hyène peut servir de précédent juridique[1]. »

Ces lignes permettent de saisir un apport essentiel de l'ethnologie en même temps que la source de son prestige auprès de tant d'écrivains et d'artistes entre les deux guerres. En dépit de ce que peuvent laisser croire les appels de Mauss pour que l'ethnographe se fasse « romancier », il n'était pas naïf et n'ignorait pas que la littérature de son temps s'était engagée sur d'autres voies que la représentation et la restitution des réalités morales. Constater que notre littérature est « dénuée de sens » était une façon de reconnaître l'autonomisation de l'esthétique et la restriction du domaine d'exercice de cette « faculté de désintéressement, de sensibilité pure » qu'il repérait « dans toutes les sociétés », mais qui, dans les sociétés archaïques, excède toujours la simple contemplation : « nos sociétés sont en régression forte sur les civilisations précédentes à ce point de vue »[2]. Aussi la nouveauté propre à l'ethnologie n'est-elle pas d'avoir diagnostiqué la coupure entre poésie et éloquence ou le déclin de la socialité autrefois attachée à l'exercice de la littérature, ni de s'être élevée contre la défonctionnalisation du médium inhérente au régime esthétique, mais d'avoir explicitement relié ces évolutions historiques au processus très général de spécialisation et de division sociale du travail. De sorte que l'anti-esthétique caractérisant l'ethnologie a deux faces qui, souvent, se mêlent : une face moraliste et lettrée, en quelque sorte, incarnée par le désir de réconciliation du cœur et de l'esprit, que l'on peut identifier comme une nostalgie des belles-lettres ; une face primitiviste, marquée par la volonté de lutter contre la séparation des espaces, et le désir d'un retour à un exercice de la poésie qui pourrait tenir, par exemple, et comme le réclamait Leiris, à la fois de

1. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, *op. cit.*, pp. 88 et 120 (je souligne).
2. *Ibid.*, pp. 86-87 et 119.

l'hôpital et du « dancing », de l'église et du « bordel »[1]. Dans les deux cas cependant, la question était celle de la spécialisation, et la nostalgie, celle d'« une littérature qui ne serait pas dénuée de sens comme la nôtre ».

C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre les citations de littérature indigène si fréquentes dans les récits ethnographiques : si l'ethnographe ne parvient pas à ressusciter, par les vertus de son style, le climat moral des sociétés où il s'est plongé, peut-être la citation de cette poésie si chargée de sens et de « signification extra-littéraire », comme disait Mauss, réussira-t-elle à « faire respirer au lecteur » cette atmosphère particulière. C'est ce qu'espère, par exemple, Paul-Émile Victor lorsque, dans *Boréal et Banquise*, il soustrait à la monotone succession des travaux et des jours un chapitre isolé intitulé « Poèmes et légendes ». Il y propose, afin de « rendre l'atmosphère », une traduction délibérément non littérale des « duels de chant » autrefois chargés de régler « les différends qui pouvaient surgir entre deux Esquimaux ». Mais il précise aussitôt :

> Pour une étude scientifique de la question il est bien entendu que ces exemples ne valent rien. Ce n'est d'ailleurs pas non plus la place dans un livre comme celui-ci de donner des bases pour une étude scientifique[2].

Suivent quinze pages de chants et légendes, livrés au lecteur quasiment sans commentaire. Aux yeux de Soustelle également, les chants apparaissent dotés d'une force évocatoire particulière. À propos d'une fête otomi, il note : « J'ai encore ce chant-là dans les oreilles quand j'écris, ou quand je pense à Jiliapan. Il se lie pour moi à la vision d'une vallée verte au creux des montagnes hostiles, et d'un groupe compact d'hommes à peau brune où l'on est absorbé, retenu, un des leurs. » Tâchant, un peu plus loin, de décrire cette forme de poésie et l'effet qu'elle produit sur l'auditoire, il se heurte bientôt à l'obstacle de l'intraduisible :

> C'est […] à Weitlaner qu'il faut rapporter l'honneur d'avoir recueilli les poèmes otomis d'Actopan et d'Ixmiquilpan que je me suis attaché à traduire, plus tard, pour une publication scientifique commune. Tous ces poèmes sont très courts, et d'une technique extraordinairement raffinée, qu'il est malheureusement

1. Michel LEIRIS, *L'Homme sans honneur. Notes pour « Le sacré dans la vie quotidienne »* [1937], in *La Règle du jeu*, *op. cit.*, p. 1153.

2. P.-É. VICTOR, *Boréal et Banquise*, *op. cit.*, pp. 220-221.

> impossible de faire sentir à qui ne connaît pas le langage indigène. Tout repose sur des correspondances admirablement calculées d'idées et de sons, qui se balancent, font écho d'un vers à l'autre et d'une extrémité à l'autre du poème. […] Tantôt, c'est une jeune fille qui appelle celui qu'elle ne connaît pas encore :
>
> > Petite fleur, petite fleur, ici je fleuris.
> > Qu'il me cueille, qu'il me cueille, celui qui voudra.
> > Qu'il vienne, qu'il me cueille.
>
> Tantôt deux amoureux que leurs parents contrarient s'apprêtent à la fuite :
>
> > Baisse les yeux, nous nous en irons par en haut.
> > Baisse les yeux, nous nous en irons par en bas, etc[1].

Suivent, là encore, plusieurs citations de poèmes. On retrouve, enfin, une tentative comparable chez Métraux. Dans l'édition de 1941 de *L'Île de Pâques*, l'avant-dernier chapitre s'intitule « Histoires de l'île de Pâques ». L'ethnographe y relate ses séances d'enquête auprès de son informateur Juan Tepano, qui lui racontait les légendes de son île.

> Je voudrais, dans ces pages écrites en français, faire passer un peu de la saveur naïve du texte original, tout en supprimant les longueurs et les répétitions. Que le lecteur veuille bien s'imaginer de grands champs de pierre, un rivage charbonneux, des collines verdoyantes dans le lointain, et la mer, sur laquelle s'étalent comme des plaques de bronze, la mer, cette vieille amie des Polynésiens, dont les vagues et les vents apportèrent les premiers hommes sur le rivage où j'écoutais leur histoire[2].

Viennent ensuite quatre contes pascuans qui précèdent le récit des « Derniers jours à l'île de Pâques ». On saisit pourtant les difficultés soulevées par ce procédé ; ce sont les mêmes qui se posaient déjà à propos du récit lui-même — comment faire sentir ? comment garantir la vérité de l'impression ? — et elles sont indépassables pour les mêmes raisons : parce que l'on a d'abord séparé le plan de la communication de celui de sa validation.

Dans les trois exemples précédents, nous retrouvons, à propos des poèmes ou des légendes, cette binarité entre science et littérature déjà présente dans les préfaces et avant-propos. Paul-Émile Victor indiquait que, « Pour une étude scientifique de la question il est bien entendu que ces exemples ne valent

1. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, *op. cit.*, pp. 69-70.
2. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 180.

rien », et il renvoyait en note aux « 850 chants différents (écrits en écriture phonétique) » et aux 250 chants « enregistrés sur disques » et déposés « au musée de l'Homme, au musée de la Parole et du Geste à Paris et au National Museet à Copenhague »[1] ; Soustelle rappelait que les poèmes otomis qu'il citait avaient fait l'objet d'une « publication scientifique commune » avec Robert Weitlaner[2] ; Métraux signalait qu'il ne s'agissait pas de documents au sens strict et qu'il avait dépouillé les légendes racontées par Tepano de leurs longueurs et répétitions, tout en espérant « faire passer un peu de la saveur naïve du texte original ». Là encore, dans le récit lui-même, la littérature fait face à la science comme l'atmosphère au document — mais le redoublement ne supprime pas la difficulté. En réalité, le dispositif auctorial qui pose que la science est en un autre lieu — au musée ou dans la revue spécialisée — retire au poème les vertus cognitives qu'il prétend lui accorder par ailleurs. Il discrédite ces évocations qui, d'un côté, visent à restituer des qualités sensibles (il s'agit toujours de rendre aux documents leur « saveur », selon l'expression de Mauss, déjà reprise par Rivet, et que l'on retrouve ici chez Métraux) en affirmant, d'un autre côté, que ces qualités ne peuvent faire l'objet d'un savoir. Il faudra y revenir, mais c'est d'ores et déjà l'occasion de noter l'originalité de la position de Lévi-Strauss dans ce débat puisque, en étendant la logique des qualités premières dont la science s'était exclusivement occupée (étendue, masse, mouvement…) aux qualités secondes qu'elle avait rejetées hors de son domaine (saveur, odeur, couleur…), il commence par refuser cette coupure entre l'art et la science. Cette dernière n'est que « la pointe acérée » d'une connaissance qui se déploie d'abord dans le sensible et qui est commune à la pensée sauvage et à l'œuvre d'art : « […] l'œuvre du peintre, du poète ou du musicien, les mythes et les symboles du sauvage doivent nous apparaître, sinon comme une forme supérieure de connaissance, au moins comme la plus fondamentale, la seule véritablement commune, et dont la pensée scientifique constitue seulement la pointe acérée[3]. »

Dans le cadre d'une opposition entre science et littérature calquée sur le partage entre document et évocation, on ne sort pas de la croyance. La seule

1. P.-É. VICTOR, *Boréal et Banquise*, *op. cit.*, p. 221.

2. Cf. Jacques SOUSTELLE et Robert WEITLANER, « Canciones otomies », *Journal de la Société des américanistes*, t. XXVII, n° 2, 1935, pp. 303-324.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 111. Cf. chapitre IX.

garantie que quelque chose de l'atmosphère est passé dans le récit serait, pour le lecteur, dans l'intuition d'une communication. Outre que le procédé est singulièrement risqué (P.-É. Victor a beau assurer que le récit est d'un « grand charme » et qu'il est « très caractéristique de la mentalité des Esquimaux d'Ammassalik », les légendes défilent et le lecteur n'a à aucun moment ce sentiment d'une présence qui lui permettrait de saisir un esprit particulier), quand bien même parviendrait-il à son but, il ne saurait être pour autant validé sur le plan scientifique puisque, pour un poème ainsi livré nu à l'appréciation du lecteur, rien ne permet de distinguer une communication effective d'une illusion de communication.

On comprend pourtant d'où vient une telle méprise : dans les sociétés qu'étudient les ethnographes, la poésie s'articule aux autres manifestations de la vie sociale — « l'aventure de l'araignée ou de la hyène peut servir de précédent juridique ». Il paraît dès lors légitime d'invoquer cette littérature pour restituer la coloration morale des sociétés en question. Mauss lui-même semble procéder ainsi. La première référence à « l'atmosphère » dans l'*Essai sur le don* intervient en effet à propos d'une citation d'un vieux poème scandinave :

> Voici quelques strophes de l'*Havamal*, l'un des vieux poèmes de l'*Edda* scandinave. Elles peuvent servir d'épigraphe à ce travail, tant elles mettent directement le lecteur dans l'atmosphère d'idées et de faits où va se mouvoir notre démonstration :
>
> Je n'ai jamais trouvé d'homme si généreux
> Et si large à nourrir ses hôtes
> Que « recevoir ne fût pas reçu »
> Ni d'homme si … (l'adjectif manque) [Mauss propose *libéral* ou *dépensier*]
> De son bien
> Que recevoir en retour lui fût désagréable[1].

Suivent sept strophes que Mauss commente assez longuement ; il y lit une « véritable collection de dictons » et y retrouve « non seulement une très ancienne forme de droit, mais même une très ancienne forme de littérature ». Nous le voyons : il n'y a dans cette citation nulle trace d'une mystique de

1. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 145.

l'évocation ; l'atmosphère n'est pas un supplément impalpable et diffus qui émane des faits observables, elle est « de faits et d'idées ». Mais les ethnographes ne citent justement pas les poèmes indigènes comme des textes à valeur indiciaire, dont la valeur esthétique, si elle est perçue, peut soutenir le travail de la réflexion ; ils les citent comme des poèmes ; le choc sensible et esthétique doit précéder l'intellection et assurer une présence pure et immédiate de cette socialité autre qu'eux-mêmes ne sont pas sûrs de pouvoir traduire dans leurs récits. Gustave Lanson, qui ne savait que faire de l'impression personnelle, n'aurait en tout cas guère accordé sa confiance à une telle méthode pour saisir les mœurs et l'esprit d'un lieu ou d'un temps. Autrement dit, sous prétexte que, en contexte, le chant ou le mythe sont porteurs de sens et de valeurs religieuses et morales, les ethnographes espèrent qu'ils conserveront ces vertus s'ils sont extraits de leur environnement social originel. Soumis pour leur malheur à un régime esthétique où la littérature est « dénuée de sens », coupée des autres expressions de la vie sociale et constituée par son intransitivité, ils escomptent que, si leurs propres écrits ne parviennent pas à dépasser cette situation, ces contes et ces légendes dont ils ont, sur place, éprouvé la force et le retentissement seront un relais efficace pour traduire l'atmosphère des sociétés qu'ils ont connues. Mais on ne sort pas aussi aisément des apories de la décontextualisation et de ce que Proust appelait la « tyrannie du Particulier » : que cette littérature ait des vertus que la nôtre a perdues ne change rien à l'affaire ; ou la chose est en son lieu, ou elle ne l'est pas.

Le dispositif citationnel et les questions qu'il soulève proposent en quelque sorte une version homologue, sur le plan littéraire, des difficultés auxquelles les ethnographes furent confrontés, quelques années auparavant, au moment de la réorganisation du musée du Trocadéro. Nous l'avons vu, la réflexion sur le musée menée par Rivet, Rivière, Griaule ou Schaeffner dans le cadre de *Documents* était orientée par une résistance à la décontextualisation formaliste et esthète. « Le Trocadéro ne sera pas plus un musée des beaux-arts que *Documents* ne sera une *Gazette des beaux-arts*. Pas un instant Rivière n'envisage de faire concurrence au Louvre[1]. » Chaque objet devait être inscrit dans un lieu, une histoire, une pratique : « Il s'agit de l'entourer […] d'une

1. D. HOLLIER, « La valeur d'usage de l'impossible », art. cité, p. 166.

“espèce de gaine de vie”. Bien que situé dans une vitrine à des milliers de kilomètres de son lieu d’origine, [il] doit rester enveloppé du reflet de sa vie quotidienne[1]. » À côté de l’instrument de musique, une photographie du musicien en action ainsi qu’un enregistrement seraient mis à la disposition du visiteur. À côté de l’arc et des flèches, un dessin en montrerait le maniement. À côté du métier à tisser, des documents en expliqueraient le fonctionnement[2].

L’exigence de contextualisation croisait ainsi plusieurs logiques différentes : « primitivisme de la valeur d’usage » et « introduction du corps dans l’espace du musée » (c’est ce qu’a montré Denis Hollier à propos de *Documents*[3]) ; explication à valeur didactique par la mise en situation d’un objet inintelligible s’il est isolé (c’est l’exemple du métier à tisser donné par Mauss) ; et aussi logique compensatoire de l’évocation : seule une « documentation intensive », expliquait Griaule, pouvait remettre les objets « dans l’atmosphère de la société qui les a produits » ; sans cela, ils restaient des « témoins muets »[4]. Ce fut, au musée du Trocadéro réorganisé puis au musée de l’Homme, la fonction des vitrines dites « ethnogéographiques » : compenser l’arrachement premier du document à son lieu et en contrôler, en quelque sorte, la réception, de façon que, objet témoin toujours, son témoignage ne porte pas à faux[5]. Ces différentes logiques, qui justifiaient la mise en situation de l’objet, n’étaient pas contradictoires et se mêlaient sans cesse. C’est le cas, par exemple, dans l’article déjà cité que Leiris (chez qui la tendance édifiante et humaniste ne cesse de rivaliser avec la tendance avant-gardiste et « sacrilège ») consacra à l’ouverture du musée de l’Homme dans *La Nouvelle Revue française*. Sa nostalgie du « vieux Troca » y rejoint son angoisse de voir « une érudition pesante » dépouiller les objets de « tout contenu humain ». L’image finale de la résurrection, en une « paradoxale vie », des crânes et ossements qui meublent les vitrines suggère une inquiétude que

1. M. LEIRIS, « La jeune ethnographie », art. cité, pp. 10-11.

2. Cf. *supra*, chap. I.

3. D. HOLLIER, « La valeur d’usage de l’impossible », art. cité, pp. 157-159. Cf. aussi *infra*, chap. VIII.

4. M. GRIAULE, *Méthode de l’ethnographie*, *op. cit.*, p. 29.

5. Dans les galeries du Trocadéro rénové puis dans celles du musée de l’Homme, deux modes d’exposition voisinaient : les vitrines « ethnogéographiques », où les objets étaient exposés par pays ou par ethnie ; les vitrines « synthétiques », qui illustraient certaines institutions sociales (initiation, pratiques magiques, sociétés secrètes, royauté, etc.). Cf. Michel LEIRIS, « Le musée de l’Homme », *Le Musée vivant*, n° 7-8, 1937. Cf. aussi J. JAMIN, « Objets trouvés des paradis perdus », art. cité.

ne parviennent pas à démentir les dernières lignes célébrant le nouveau musée de l'Homme comme « un grand pas en avant […] vers plus de rationnel »[1].

Si l'on revient à présent aux citations de littérature indigène dans les récits ethnographiques, on voit qu'elles cèdent le plus souvent à une forme d'intuitionnisme esthétique que les ethnologues combattaient précisément dans le cadre du musée. Moins que toute autre forme d'art sans doute, la littérature ne peut prétendre à la communication immédiate. Au-delà même du problème de la valeur de vérité qu'il faut accorder à l'impression qu'un lecteur croit pouvoir retirer du poème, l'expérience de lecture des chants des « Eskimaux d'Ammassalik » enseigne autre chose : si « inextricable » que soit le « mélange » entre l'esthétique et le sociologique dans les sociétés archaïques (selon la formule de Mauss), si chargée de sens moral que soit cette littérature au lieu où elle s'épanouit, sa capacité de signification hors contexte est faible, voire nulle. Les « littéraires » connaissent bien cette difficulté. L'idée d'une lecture qui ne ferait référence qu'à l'expérience commune et qui, débarrassée de toute intellection et de toute contextualisation serait plus « pure » parce que plus immédiate et plus ouverte aux sortilèges de l'évocation est une fiction, non pas seulement à cause du risque de faux sens et de mésinterprétation, mais aussi parce que le savoir contextuel ne fait pas qu'enrichir et approfondir l'expérience esthétique elle-même : il la rend possible. Ignorant presque tout des Eskimos, peu renseigné par un journal qui, dans son énoncé comme dans sa construction, me répète que l'expérience est indicible et que les mondes ne communiquent pas, la poésie eskimo, pour moi, ne s'articule à rien et reste lettre morte.

C'est aussi cela que nous raconte l'histoire de ces ouvrages souvent mélancoliques et pour la plupart oubliés : la division du travail de la pensée, la distinction des espaces s'imposent également à la réception du récit. On a beau invoquer l'historicité de leur séparation ou rêver aux temps heureux de leur union, dès lors qu'on les pose comme séparés, science et littérature demeurent comme des catégories hétérogènes d'appréhension du texte — hétérogènes, c'est-à-dire sans rapport, ni de collaboration ni de compensation. On ne peut pas prétendre dépasser le partage entre science et littérature, ou vouloir rendre

1. M. LEIRIS, « Du musée d'Ethnographie au musée de l'Homme », art. cité, p. 345.

à cette dernière sa vocation initiale de transmission d'un savoir dans une forme, tout en continuant à affirmer que la connaissance vraie se joue ailleurs. Si une lutte doit être menée contre cette division, elle doit l'être aussi, et d'abord, au sein de la culture d'origine, dans la littérature ou dans l'espace de présentation du musée.

« L'ÎLE DE PAQUES », 1941, 1951

Un ouvrage mérite ici une attention particulière. Il s'agit de *L'Île de Pâques* de Métraux, qui connut deux éditions très différentes, la première en 1941, la seconde en 1951, alors que la collection « L'Espèce humaine » reprenait vie sur de tout autres bases. Nous l'avons dit, il n'est pas question de militer pour la réhabilitation de ces récits oubliés mais, s'il fallait en sauver un, ce serait indubitablement celui-là, dans sa version de 1941. Le livre s'inscrit pourtant explicitement dans cette distribution entre le document et l'atmosphère, mais une chose permet à Métraux d'échapper à la logique compensatoire qui, chez Paul-Émile Victor, Soustelle ou Griaule, régit les rapports du récit et de la science : c'est, paradoxalement, qu'il ne peut plus faire l'expérience de cette « atmosphère sociale et morale » de l'ancienne île de Pâques[1]. À propos de la vie sexuelle des anciens Pascuans, il écrit, par exemple : « De tous les aspects d'une civilisation disparue, les plus difficiles à reconstituer sont les comportements dans la vie quotidienne. Seules de patientes observations permettent de connaître l'atmosphère morale dans laquelle une société se meut. Je crains fort que dans ce cas nous ne puissions conclure du présent au passé[2]. »

Au lieu de s'essayer à traduire un vécu individuel, son ouvrage s'attache à reconstituer, à partir des « épaves d'un grand naufrage », une civilisation perdue dont, comme il le dira encore en 1951, « la plupart des aspects [nous sont], en plein XX^e^ siècle, aussi lointains et imprécis que si nous en étions séparés par la nuit des temps »[3]. Pour le dire d'un mot, au lieu d'être une

1. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 88.
2. *Ibid.*, p. 96.
3. *Ibid.*, 1980, p. 36.

évocation, *L'Île de Pâques* est le récit très mélancolique d'une tentative d'évocation — et il faut ici rendre au terme toute la part de sorcellerie et de magie qu'il comportait initialement ; Juan Tepano, le principal informateur de Métraux, apparaît ainsi comme « l'homme qui va devenir pour [lui] le lien entre le présent et le passé, l'oracle que pendant cinq mois [il] ne cesser[a] d'interroger[1] ».

En un sens, on pourrait presque classer *L'Île de Pâques* comme un livre d'histoire ou d'archéologie plutôt que d'ethnologie, mais ce serait négliger deux choses. D'abord, le fait que Métraux s'y essaie constamment à ressusciter le « point de vue de l'indigène », comme aurait dit Mauss. Si le motif scientifique initial de l'expédition était bien d'éclairer l'origine du peuplement de l'île, ce qui intéresse l'auteur ce sont de toute évidence les dispositions affectives et la vie morale des anciens Pascuans, en particulier les « mobiles psychologiques » qui ont incité ce « peuple de constructeurs », habitant « une île absolument pelée à dresser sur l'horizon du Pacifique de grands dieux aux lèvres dédaigneuses »[2] (en quoi son entreprise est peut-être comparable, en plus sérieux, à celle de son ami Bataille dans *L'Amérique disparue*[3]). Il s'en ouvre d'ailleurs à Leiris : « Ne pas aller disséquer des hommes, mais étudier leur vie, donner d'une tribu l'image de sa vie et ne pas disséquer son corps. Présenter les rouages fonctionnant et non pas démontés et classés suivant des règles parfaitement arbitraires et empiriques. Voyez pour cela le cours de Mauss. Non, ce que je veux, c'est garder toute cette cuisine pour moi, mais donner aux autres la sensation de vie que doit produire le contact avec des hommes[4]. »

Ensuite, Métraux était bien l'ethnographe de la mission (le Belge Henry Lavachery des musées royaux du Cinquantenaire en dirigeait la partie archéologique), et les faits sur lesquels il se fondait ne venaient pas seulement de la bibliothèque du Bishop Museum d'Honolulu, mais bien du quotidien, observé et partagé, des Pascuans modernes :

> Quant à moi, j'étais attiré par ces quelques Polynésiens qui avaient survécu au

1. *Ibid.*, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. Cf. ID., « Rencontre avec les ethnologues », art. cité, pp. 677-678.

4. ID., lettre à Michel Leiris, datée du 6 mai 1936 et envoyée d'Honolulu, citée par Guy POITRY, « Carrefour des poètes : Michel Leiris et Alfred Métraux », *Bulletin du Centre genevois d'anthropologie* n° 5, 1995-1996, p. 7.

> désastre et qui continuaient, au pied des statues, à parler leur ancienne langue et à raconter leurs légendes. Je n'ignorais pas leur décadence, leur oubli des usages de leurs ancêtres, mais j'espérais, contre tout espoir, que, dans les rares techniques qui auraient survécu et dans les contes que je voulais recueillir en langue originale, je pourrais trouver comme un faible murmure des âges anciens et poser le problème sur des bases nouvelles[1].

Dans sa première édition, *L'Île de Pâques*, en dépit d'une composition « monographique » (« Comment vivaient les Pascuans », « Une société cannibale », « Cycles de la vie », etc.), demeurait ainsi un ouvrage narratif, car la description des différents aspects de cette civilisation disparue était toujours accompagnée du récit de l'enquête qui avait permis de les mettre au jour, Métraux ne se privant ni de dire ses incertitudes, ni surtout d'avouer sa mélancolie devant une tâche qu'il savait, en partie au moins, vouée à l'échec. Selon une logique qui paraît préfigurer celle de *Tristes tropiques*, alternent des moments de déploration et de brèves séquences euphoriques où le contact avec le passé paraît soudain possible :

> […] je sens fondre en moi tout courage et tout espoir. Est-ce là l'Île de Pâques : ces faces vulgaires, ces airs insolents, cette obséquiosité de mauvais aloi ? La bière chaude que le gouverneur nous sert généreusement achève de me démoraliser. Mais à cette minute même la Polynésie qui me fuit va m'être rendue. Au moment où je descends l'escalier de la Delegacion, une femme entièrement vêtue de blanc et avec un chapeau de toile sur de longs cheveux ondulés, s'approche de moi et d'une voix très douce, très polie, me demande si je veux bien me charger d'un paquet qu'elle désire envoyer à son « mari » qui est à Tahiti. Elle m'offre en guise de paiement deux statues de bois[2].

Dans cette tentative, Métraux fait flèche de tout bois, si l'on peut dire. Il cite abondamment les récits des anciens voyageurs, les textes du frère Eyraud, les travaux des ethnographes qui l'ont précédé sur l'île et même un extrait de *Reflets sur la sombre route* de Loti. Soucieux de « faire vivre » la société, il refuse de se priver « des points de vue et des procédés du roman » (selon la lettre à Leiris déjà citée) et s'adonne volontiers à ce qu'il appelle le « tableau imaginaire » : il décrit une cérémonie de « salutations larmoyantes » telle que l'on aurait pu encore l'observer au XIX^e^ siècle ; il reconstitue, au style indirect

1. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 17.

libre, le « cycle de vie » des anciens Pascuans, et il retrouve finalement chez leurs « descendants abâtardis » « la tradition d'insouciance et de gaieté » par laquelle, « ici encore la civilisation polynésienne rejoint la Grèce antique »[1].

On trouve de semblables procédés à propos du transport des statues (et là encore il est question d'*évoquer*) : « Il ne faudrait pas cependant projeter au milieu du Pacifique le tableau familier de la construction des Pyramides d'Égypte. Les statues n'ont pas été mises en place par des grappes d'esclaves, mais par des hommes libres, heureux de participer à une entreprise menée pour la plus grande gloire de la tribu ou de la famille. C'est le tumulte joyeux des fêtes qu'il nous faut évoquer lorsque nous pensons à cet effort[2]. »

« Il faut imaginer », « Il ne faudrait pas croire […] mais plutôt se représenter », « Que le lecteur veuille bien s'imaginer » sont des formules qui émaillent *L'Île de Pâques* comme autant de refrains. Du reste, la citation de littérature indigène ne fonctionne pas exactement chez Métraux comme chez Soustelle ou Paul-Émile Victor. Si l'on trouve bien, chez le premier, le regret que le document soit arraché à son lieu, cet arrachement s'accompagne d'un souci constant de contextualisation. Surtout, le contexte dans lequel Métraux le replace n'est pas, et pour cause, le contexte original ; c'est celui de l'île de Pâques « moderne », de sorte que le contact avec « l'atmosphère sociale et morale » des premiers temps est toujours médiatisé, articulé, par l'actualité des Pascuans qu'il observe. Au fond, la mélancolie de Métraux est aussi et déjà celle de Tepano :

> [Tepano] se sentait inspiré par les tombes royales et il lui était agréable de n'avoir qu'à étendre le bras pour me désigner l'endroit où tel et tel événements qu'il s'apprêtait à me narrer avaient eu lieu. Sa mémoire n'était pas toujours sûre […]. Il s'excusait parfois de ses défaillances et, le soir, lorsque nos séances d'enquête étaient finies, je le voyais s'éloigner pensif, triste de m'avoir livré une image infidèle de la gloire de ses ancêtres[3].

Ainsi, au lieu de placer face à face un document et une atmosphère, Métraux ne cesse de multiplier les médiations pour passer de l'un à l'autre. Son angoisse n'est pas que l'atmosphère soit intraduisible, c'est qu'elle soit

1. *Ibid.*, p. 160.
2. *Ibid.*, p. 152.
3. *Ibid.*, p. 180.

inaccessible. Dans un passage qui disparut complètement de l'édition de 1951, il écrit, par exemple :

> Il n'est pas de commune mesure entre la vie d'un indigène actuel et celle de son grand-père ou arrière-grand-père. Aujourd'hui le nombre de ses obligations est limité : sa tribu n'est plus qu'un nom, sa sous-tribu a disparu et ses liens familiaux se trouvent singulièrement restreints. Changement si profond qu'il apparaît presque impossible de reconstituer l'atmosphère sociale et morale dans laquelle vivait un indigène il y a quatre-vingts ans[1].

Tel était bien le cœur du projet de *L'Île de Pâques* : la recherche patiente, obstinée, d'une *commune mesure* entre le présent d'un Européen des années 1930 — qui devait lui-même se défaire de quantité de mythes et légendes — et la vie des anciens Pascuans. À l'objet de la quête est constamment incorporé le halo de deuil qui l'enveloppe, et il faut passer par l'expérience de cette perte (c'est-à-dire, au fond, assumer les déprédations dont est coupable la civilisation d'origine de l'ethnographe) pour le reconstituer. Ainsi la première confrontation avec les grandes statues fut-elle d'abord décevante :

> Ces soi-disant statues sont en fait d'énormes bustes, de monstrueux culs-de-jatte avec une tête trop longue pour le tronc massif. Leur couleur jaunâtre au milieu des ruines charbonneuses m'a toujours paru apporter une note discordante dans la tonalité du paysage. […] Non, je n'éprouvai aucun effroi sacré lors de ce premier contact[2].

Breton reprocha à Métraux cette incapacité à se laisser saisir par l'« effroi sacré » et ironisa en y voyant une réaction des statues, qui se refusent à la froide science des ethnographes[3]. Mais *L'Île de Pâques*, comme *Tristes tropiques* et *L'Afrique fantôme*, révèle qu'il n'y a pas d'expérience effusive de l'altérité. Le choc de la mise en présence est à la fois une illusion et un péché d'orgueil de qui croit ne pas avoir de culture et prétend se présenter dépouillé de toute détermination face à un objet lui-même pur et nu. Métraux trouve finalement, sinon « l'effroi sacré », en tout cas la « grandeur » qu'il cherchait,

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *Ibid.*, pp. 139-140.

3. André BRETON, « Rano Raraku » [1948], in *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 416. Cf. *infra*, chap. XI.

mais, paradoxalement, dans le sanctuaire le plus dévasté, celui qui porte les stigmates les plus nets d'une histoire dont on ne peut remonter le cours ; là seulement, l'évocation devient possible :

> Cette grandeur, j'en fus conscient lorsque notre excursion autour de l'Île nous amena à l'*ahu* de Tonga-riki. Ce sanctuaire était surmonté jadis de quinze statues. Comme les autres, elles ont été renversées, à l'exception de la partie inférieure de l'une d'elles, restée sur son piédestal en basalte.
>
> En tombant, la tête d'une statue s'est brisée et, faisant ricochet, est allée s'appuyer contre un monceau de décombres. Elle incline sur ce tas de scories sa face creusée de deux orbites profondes comme celles d'un crâne. Cette expression macabre ne détonne pas. Elle fait partie de ce cadre où tout suggère des comparaisons funèbres. Rien qui ne soit revêtu d'une couleur de deuil : la plaine couverte de débris volcaniques, les affleurements de basalte, les parois de l'*ahu* et même la mer qui roule lentement sur des dalles de lave calcinée et noirâtre.
>
> Ce buste décapité, cette tête au regard vide aident l'imagination à replacer sur les piédestaux, qu'elles ont quittés hier, les quinze grandes quilles, culbutées comme un jeu de massacre. Je les vois telles qu'elles étaient en des temps meilleurs : debout, le dos tourné à la mer et fixant de leurs grands yeux morts la haute falaise de Rano-raraku. Je songe tout à coup aux vieilles civilisations de l'Asie — peut-être à cause des longues oreilles pendantes qui encadrent le visage des statues et évoquent une coiffure égyptienne. Dans cette association d'images, il y a plus qu'un simple rapprochement de deux détails : le sentiment d'une même volonté orgueilleuse d'unir la satisfaction esthétique à la stupeur, la forme à la masse de la matière asservie. Ce vertige colossal dans un univers minuscule, chez des hommes dénués de tout, voilà tout le miracle de l'Île de Pâques[1].

On l'aura compris, comme les deux premières pages qui inscrivaient le voyage dans une histoire personnelle, comme le dernier chapitre consacré à l'arrachement que fut le départ et qui rétablit cette séparation contre laquelle Métraux n'avait cessé de lutter, la plupart des passages que nous venons de citer disparurent de la nouvelle édition, revue et corrigée, qui fut publiée en 1951. L'objet — « l'ancienne civilisation pascuane » — se donnait à présent dépouillé du mouvement par lequel on s'était porté vers lui, dépouillé aussi du sentiment de perte et du secret remords qui avaient accompagné sa saisie. La préface consacrée à la fascination exercée par l'île de Pâques était expurgée et changée en un « avant-propos » décrivant les problèmes théoriques posés par l'île au spécialiste d'archéologie océanienne ; le texte du premier chapitre était

1. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 140.

épuré des anecdotes et des éléments les plus personnels et devenait la nouvelle préface ; au récit des « Derniers jours à l'île de Pâques » était substituée une conclusion portant sur l'origine probable de la population pascuane ; le « tableau imaginaire » des funérailles était, comme toutes les « évocations », considérablement réduit ; le passage sur la « commune mesure » tout simplement supprimé, etc. Huit des vingt-quatre planches de photographies disparurent, dont celles qui représentaient les deux informateurs, Juan Tepano et Victoria Rapahango (« une Polynésienne telle que j'en avais rêvé jadis en lisant des livres de voyage[1] », phrase également supprimée), ainsi qu'une autre montrant l'ethnologue debout en train de prendre des notes au pied des statues de Rano Raraku (planche XVII). Surtout, presque toutes les premières personnes du singulier laissaient désormais la place à un « nous » hésitant entre la convention scientifique et la désignation des membres de la mission. Il est très vraisemblable que Bataille, lorsqu'il présentait, en 1956, *L'Île de Pâques* comme « un des chefs-d'œuvre de la littérature française présente » qui « laisse loin derrière la masse de ces romans que le public reçoit sous le nom de littérature » pensait à l'édition de 1941, que Métraux, à n'en pas douter, lui avait procurée, et non à celle de 1951, qui reprenait rigoureusement le plan de *Ethnology of Easter Island* et devenait ainsi une sorte de « Mœurs et coutumes des anciens Pascuans ». Telles étaient, en effet, les vertus que Bataille décelait dans l'ouvrage de Métraux :

> Ce qui m'émeut dans *L'Île de Pâques*, c'est que l'auteur avide d'atteindre la rigueur de la science la plus sourcilleuse ait néanmoins dû répondre au besoin de donner à son étude une forme qui laisse une part à l'émotion. Métraux nous parle d'un sujet qui n'a d'autres limites que celles que l'homme aujourd'hui se donne. Et sans oublier un instant la tâche scientifique qu'il assume, il prend en même temps à son compte le souci propre de littérature, qui donne la *dimension poétique* de ce dont elle parle, qui l'éclaire de manière à rendre sensible un élément *souverain*, que n'éclaire aucun calcul[2].

Ces modifications entre les deux éditions sont révélatrices du processus de « scientifisation » de l'ethnologie entre la période troublée et indécise qui précéda la guerre et la refondation de la discipline après 1945 sur de nouvelles

1. *Ibid.*, p. 18.

2. G. BATAILLE, « Un livre humain, un grand livre », art. cité, p. 100. Sur ce texte consacré principalement à *Tristes tropiques*, cf. *infra*, chap. XI.

bases, à la fois institutionnelles et épistémologiques. D'ailleurs, les nombreuses occurrences de l'« atmosphère » disparurent toutes, soit simplement supprimées, soit, dans deux cas, remplacées, une par la formule « climat psychologique », l'autre par celle de « climat moral ». En dépit de la paternité de Mauss, le concept apparaissait sans doute trop métaphorique et trop peu rigoureux. C'est aussi le signe d'un durcissement des oppositions dans la « querelle de propriété » entre ethnologues et écrivains, que nous étudierons plus loin et dont l'article de Bataille est, du reste, un exemple des plus parlants. Il est cependant à noter que ce durcissement fut également ce qui allait rendre l'ethnologie vulnérable à la vaste entreprise d'englobement de la science de l'homme par l'« écriture » dans les années 1970 et 1980, particulièrement aux États-Unis, puisqu'il s'agirait toujours de débusquer la subjectivité derrière les prétentions à l'objectivité, la construction collective de l'information au cours d'une enquête dont les conditions sont généralement passées sous silence, le travail de « fabrication » de l'autorité par l'effacement de la première personne du singulier, etc. En couverture de *Writing Culture*, les auteurs placeraient une photographie de l'ethnologue Stephen Tyler prenant des notes accroupi devant une case *on the field*, manière de rappeler que, aussi savante soit-elle, la monographie ethnologique est toujours le résultat d'un travail d'écriture situé et personnel — soit un cliché très semblable, par son sujet, à celui de Métraux carnet en main devant les statues de Rano Raraku, et qui fut supprimé en 1951. À cette date, il en restait encore deux autres sur lesquels on pouvait apercevoir Métraux à l'arrière-plan (planches XV et XVI). Comme tous les autres clichés, ils disparurent des éditions postérieures (en 1966, dans la collection « Idées », et en 1980, dans la collection « Tel »).

RETOUR A MAUSS

Le partage entre *Ethnology of Easter Island* et *L'Île de Pâques* dans son édition de 1941 ne correspond donc pas à cette répartition des rôles par laquelle la science *autorise* la littérature, tout en refusant à celle-ci le droit de se faire le lieu d'une connaissance. Le livre témoigne plutôt d'une conscience aiguë de l'inadéquation du modèle documentaire pour l'ethnologie. Cela permet d'éclairer la contradiction dont les autres « doubles livres » sont le symptôme.

Au fond, le rapport entre science et littérature chez la plupart des auteurs correspond moins à un face-à-face qu'à un va-et-vient : au départ, il y a le document, dont les discours théoriques (le terrain comme expérience d'imprégnation, le fait social comme fait moral ou mental) autant que l'appréhension élémentaire (le séjour prolongé sur place, la collection de bois morts dans la vitrine du musée) disent l'insuffisance. La restitution de l'atmosphère réclame autre chose, un autre livre, mais une telle restitution exige une littérature, et même précisément une rhétorique, puisqu'il s'agit de faire sentir les façons de sentir. Par dérogation, la littérature, interdite ailleurs, sera ici autorisée, non cependant parce que les auteurs sont des écrivains talentueux, mais au contraire parce qu'ils sont des savants ; le récit sera ainsi à la fois sincère et vrai (comme *Mexique, terre indienne*, selon Rivet) ; toutefois, pour la connaissance, on se reportera à la monographie, car, en ces matières, on ne se méfiera jamais assez de l'impression personnelle… De sorte que, selon l'angle choisi, on trouvera que, en réservant à un ouvrage séparé le climat moral des sociétés qu'ils étudient, les ethnographes font preuve ou d'un défaut ou d'un excès de confiance à l'endroit de la littérature. D'un défaut, car la littérature se voit immédiatement dénier les qualités que l'on a commencé par lui attribuer ; d'un excès, parce que, si l'on y songe, faire sentir les façons de sentir est un programme singulièrement ambitieux. Métraux, qui ne pouvait plus revivre l'expérience des anciens Pascuans, s'y essaya pourtant, mais dans un contexte particulièrement défavorable, car c'est au total une méfiance envers la littérature qui prédominait. Les oppositions entre science et littérature, document et atmosphère, positif et affectif, objectif et subjectif tendaient ainsi à se replier les unes sur les autres, la part affective étant non seulement difficilement traduisible, mais négligeable du point de vue de la connaissance.

Ce curieux phénomène de va-et-vient entre monographie et récit ethnographique observable dans les années 1930 nous dit un peu de la littérature, et beaucoup des sciences sociales. Du côté de la littérature, il confirme un diagnostic plus général, celui de la coupure avec le savoir de l'homme. Le récit en supplément de la monographie témoigne d'une tentative de restauration qui se heurte aux différentes évolutions dans l'ordre du discours depuis un siècle, à commencer par l'autonomisation de la littérature ainsi que la spécialisation et la sectorisation des disciplines qui prennent l'homme pour

objet. Mais si ces doubles livres confirment certaines évolutions de la littérature et révèlent — de façon plus criante sans doute que l'histoire ou l'histoire littéraire — le rapport coupable, complexe, des sciences sociales avec une rhétorique à la fois désirée et réprimée, ils démontrent surtout les insuffisances certaines du modèle documentaire appliqué à ces mêmes sciences. C'est d'abord cela en effet que confesse cette logique binaire où la science fait face à la littérature : une incapacité de l'ethnologie des années 1930 à traiter l'intégralité de son objet. Sur le plan épistémologique, la coupure entre le document et l'atmosphère est un aveu d'échec, *a fortiori* pour une discipline qui prétend traiter des faits sociaux *totaux*. On ne peut à la fois poser le fait social comme objet de connaissance et déléguer à la littérature une partie de cet objet sous prétexte que la science ne parvient pas à en rendre compte, c'est-à-dire demander à la littérature de compenser les déficiences de la science. S'il n'est pas sûr que la littérature y gagne quelque chose, il est certain que la science y perd. Dans l'« Introduction à l'œuvre de Mauss », Lévi-Strauss montre ainsi que la notion de fait social total permet d'exhiber une double difficulté ; la première, nous l'avons vu, consiste dans l'appréhension de l'objet à la fois « de l'intérieur et de l'extérieur », pourrait-on dire, « comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si […] nous vivions le fait comme indigène ». Mais il y a un second obstacle, plus grand encore :

> Le problème est de savoir comment il est possible de réaliser cette ambition, qui ne consiste pas seulement à appréhender un objet, simultanément, du dehors et du dedans, mais qui demande bien davantage : car il faut que l'appréhension interne (celle de l'indigène, ou tout au moins celle de l'observateur revivant l'expérience indigène) soit transposée dans les termes de l'appréhension externe, fournissant certains éléments d'un ensemble qui pour être valide doit se présenter de façon systématique et coordonnée[1].

Ce que disent ces lignes de Lévi-Strauss, c'est que les sciences sociales ne peuvent se fonder sur un modèle à la fois inductif et causaliste ; on ne « remonte » pas de l'expérience affective de l'indigène (ou de celle de l'ethnographe essayant de la revivre) à la loi qui la détermine, ni de la

1. Cl. LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », art. cité, p. XXVIII.

collection d'outils ou de masques aux structures externes qui en seraient la condition. Il faut, comme Mauss, renverser intégralement la perspective et « substituer au lien causal généralement admis un rapport de traduction » : « Il s'agit de concevoir que l'individuel et le social, loin d'être deux dimensions antagoniques agissant l'une sur l'autre ou se combinant selon un processus plus ou moins complexe, représentent deux plans parallèles qui s'expriment l'un l'autre selon une relation réglée et dans cette mesure déchiffrable[1]. » C'était ce que Merleau-Ponty avait déjà souligné, en relevant les faiblesses du modèle durkheimien :

> Si traiter les faits sociaux comme des choses c'est en chercher les éléments composants ou rattacher extérieurement l'un à l'autre comme à sa cause, ce précepte fameux n'est pas praticable : la sociologie ne connaît pas d'éléments permanents dans les différents touts où ils se trouvent intégrés, pas des faits extérieurs les uns aux autres, mais, dans le cas de chaque société, une totalité où les phénomènes s'expriment mutuellement et admettent un même thème fondamental.

Et Merleau-Ponty de citer le *Manuel d'ethnographie* de Mauss : « L'esprit d'une civilisation compose un tout de fonctions ; c'est une intégration différente de l'addition de la totalité des parties[2]. »

L'apport de Mauss est donc double. D'une part, il pose que l'examen des faits sociaux exige la prise en compte du vécu individuel comme tel ; d'autre part, il établit que le lien entre l'individuel et le social est d'ordre symbolique. Par exemple, qu'un informateur maori présente le contre-don comme volontaire et en même temps en éprouve l'exigence parce que, s'il venait à manquer à cette obligation, « il pourrait [lui] en venir du mal », ce n'est pas un fait de conscience individuel qui dissimule (et révèle du même coup) la fonction coercitive du social (ce qui transformerait le don en masque de l'échange économique), mais l'*expression* au niveau individuel de son appartenance à la totalité sociale. On retrouve là le tournant ethnographique sur lequel ouvre la pensée de Mauss. Le niveau individuel et concret n'est pas ce dont il faut se défaire pour accéder à l'objectivité du social (en perdant en route l'atmosphère de la société) ; c'est, au contraire, le niveau où s'administre la

1. B. KARSENTI, *Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. 85.

2. Maurice MERLEAU-PONTY, « La métaphysique dans l'homme » [1947], Éd. Nagel, 1948, pp. 157-158. Cf. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, *op. cit.*, p. 211.

preuve du fait social. Cela ne signifie pas que l'on puisse se contenter de l'autobiographie indigène (elles se multiplieront aux États-Unis à partir des années 1940[1]), ou de la théorie que les Maoris proposent eux-mêmes pour rendre compte de leur expérience (encore que cela soit un risque, et c'est précisément ce que Lévi-Strauss reprocha à Mauss). Cela montre que l'objet du « sociologue » n'est pas une loi extérieure qui transcende les consciences, mais le processus de symbolisation à l'œuvre dans la société étudiée :

> [Les symboles] s'imposent parce que, en retour, par la vue et par l'audition, par le fait qu'on entend le cri, que l'on sent et que l'on voit le geste des autres, en même temps que le sien, on les prend pour des vérités. Voilà longtemps que nous pensons que l'un des caractères du fait social c'est précisément son aspect symbolique. Dans la plupart des représentations collectives, il ne s'agit pas d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation choisie arbitrairement, ou plus ou moins arbitrairement, pour en signifier d'autres et pour commander des pratiques[2].

Ce déplacement capital est à l'origine de deux grandes lectures de Mauss, celle de Merleau-Ponty et celle de Lévi-Strauss, le premier s'orientant vers une appréhension du social en termes d'intersubjectivité — la totalité symbolique est un système de points de vue subjectifs convertibles les uns dans les autres —, le second cherchant dans une science du langage le modèle adéquat pour décrire la dynamique de symbolisation[3]. Mais ces deux lectures conservent l'essentiel : le double abandon, d'une part, du modèle inductif par lequel on remonterait de l'expérience à la loi et, d'autre part, du modèle causaliste durkheimien fondé sur les représentations.

Cela a des conséquences sur le statut du récit ethnographique. Cette reformulation complète du problème sort en effet l'ethnographe des apories de l'ineffable ; elle montre que c'est parce que l'on a divisé l'objet au départ que l'on se trouve confronté à son impossible réconciliation. Il ne s'agit pas de « faire le tri » entre le fait positif et son retentissement sur la conscience de

1. Sur ce point, cf. *infra*, chap. XII.

2. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 294. On aperçoit ici comment Mauss se détache progressivement de Durkheim et d'une conception représentative du symbole pour esquisser l'idée du symbole comme entité relationnelle dont le contenu est arbitraire.

3. Cf. Cl. LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », art. cité, et M. MERLEAU-PONTY, « La métaphysique dans l'homme », art. cité. Sur ce point, cf. B. KARSENTI, *L'Homme total*, *op. cit.*, pp. 271-302, et P. MANIGLIER, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après », art. cité.

l'observateur, ainsi que le recommandait Griaule. Comme en histoire littéraire, la perspective inductive — « les leçons de choses à la base de tout[1] » — est vouée à laisser de côté l'essentiel : épuiser l'œuvre par ses sources « au génie près », disait Lanson ; rendre compte d'une société à travers ses productions « à l'esprit près », semble dire la monographie de l'ethnographe — qui, dès lors, appelle un autre livre. Mais, précisément, l'atmosphère chez Mauss ne désigne pas le supplément insaisissable et diffus qui émane des faits observables ; ce n'est pas une partie de la chose, mais le signe de sa totalité ; l'atmosphère — cette reconnaissance dans l'expérience d'une qualité identique, retrouvée à la fois dans les choses et les consciences — désigne la commensurabilité symbolique du subjectif et de l'objectif.

Du même coup, cela modifie le statut de l'expérience et du récit ethnographiques. Le véritable problème de l'ethnographe n'est plus de reconstituer les « mentalités » ou les représentations associées dans l'esprit des indigènes à tel ou tel geste, ni même de comprendre ce qui les pousse à agir dans tel ou tel sens, « mais bien de *définir* simplement ce qu'ils font, ce qu'ils perçoivent, etc., de devenir *sensibles* à ce à quoi [ils] sont sensibles[2] ». Il n'y a pas de raison de postuler un seuil décisif dans ce processus de sensibilisation, faisant le départ entre ceux qui sont parvenus et ceux qui ont échoué à « passer de l'autre côté de la barrière ». « Le problème ethnographique est similaire à celui de l'apprentissage des langues étrangères que posait Saussure : il ne s'agit pas de comprendre ce que les autres disent, mais de percevoir les signes eux-mêmes, de passer, si l'on peut dire, d'une expérience confuse à une expérience articulée[3]. »

Dès lors, l'ethnographe n'a pas d'autre tâche — dans un premier temps au moins — que de *décrire* son expérience. Bien sûr, la description pourra être plus ou moins complète, plus ou moins réussie, comme l'expérience elle-même, mais on sort d'une problématique de l'ineffable et de l'épée de Damoclès d'une communication qui ne connaît que deux issues, la réussite ou

1. Jules Ferry, à la distribution des prix du Concours général de 1881, cité dans Antoine COMPAGNON, « La rhétorique à la fin du XIX^e siècle (1875-1900) », *in* Marc FUMAROLI (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*, PUF, 1999, p. 1218.

2. P. MANIGLIER, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après », art. cité, p. 51.

3. *Ibid*.

l'échec[1]. L'invitation à se faire romancier n'est contradictoire que si l'on a, au préalable, coupé le document à la fois de son contexte et de l'appréhension dont il est l'objet. Mauss, tous ses travaux le montrent, était extrêmement attentif à la littéralité des récits ethnographiques. L'*Essai sur le don* propose en particulier une lecture très approfondie des *Argonautes du Pacifique occidental* que, à la différence de Seligman, il ne songe à aucun moment à rejeter parce que « trop littéraire ». Il commente, par exemple, l'expression *kula ring* que « M. Malinowski affectionne », glose celle de *clinching gift* (le « don qui verrouille ») ou s'interroge sur la soudaine apparition, à la fin des *Argonautes*, de la formule « les *vaygu'a* permanents » (les *vaygu'a* sont les objets précieux échangés dans la *kula*), et il conclut son analyse de la prestation totale dans les îles Trobriand par ces mots : « Tel est le complexus, économique, juridique et moral, vraiment typique, que M. Malinowski a su découvrir, retrouver, observer et décrire[2]. »

Apprendre à « découvrir, retrouver, observer et décrire », tel est bien l'objectif que visait le *Manuel d'ethnographie*. Sans doute l'ouvrage est-il trop discret — en particulier si on le compare à ses homologues britanniques — sur les difficultés pratiques que peut rencontrer l'ethnographe, mais il est surtout animé de la conviction que, comme l'écrivait Métraux dès 1925, « il n'y a pas de méthode en ethnographie », au sens où il n'y a pas de recette, et qu'un arsenal technique défini au préalable menace toujours de replier les catégories indigènes sur celles de l'enquêteur. La section consacrée aux « difficultés de l'enquête ethnographique » est certes très brève, mais c'est que cette double méfiance, à l'encontre à la fois de la théorie et de l'intuition, est présente à chaque page et resurgit à propos de tous les thèmes envisagés. Le *Manuel* de Mauss a au moins le mérite de ne pas se tenir pour quitte avec un avant-propos consacré à la méthode et à la situation de l'auteur permettant d'envisager

1. Ce retour à la description, contre l'ethnologie interprétative américaine de Clifford Geertz, était au cœur des travaux de Jean Bazin : « Il ne s'agit pas d'être initié à ce savoir intime que l'"autre" est censé avoir de lui-même — illusoire projection de ma propre ignorance —, mais d'apprendre à décrire comment ils agissent. Que finalement, au bout du processus, je sache au moins partiellement dire ce qu'ils font, c'est la preuve que, si différent que soit leur comportement, il est pensable comme le mien : avec un peu d'application et beaucoup de maladresse, comme un joueur débutant dépourvu de savoir-faire, je pourrais tenter ma chance dans leurs affaires » (Jean BAZIN, « Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique », *in* Jacques REVEL et Nathan WACHTEL (dir.), *Une école pour les sciences sociales*, Éd. de l'EHESS, 1996, p. 409).

2. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, pp. 168, 176, 180 et 184.

ensuite en toute tranquillité les différentes rubriques de l'observation. Et à lire cet ouvrage qui recueille des notes de cours, il semble parfois que l'érudition bouillonnante, les formules lapidaires, les coq-à-l'âne soudains et imprévisibles n'avaient d'autre objectif que d'entretenir l'inquiétude en rappelant sans cesse la diversité et la profusion du donné et en montrant que la question de la méthode, c'est-à-dire de la méfiance de soi, se repose à chaque instant de l'enquête.

V

L'union perdue du cœur et de l'esprit

Ce besoin de réconciliation du cœur et de l'esprit, cette volonté d'éduquer et de faire sentir à la fois, cet appel à une combinaison de l'évocation et de la connaissance non seulement disent un désir de rhétorique qui ne pouvait pas s'avouer, mais témoignent plus généralement d'une nostalgie des belles-lettres et des temps heureux où littérature et savoir pouvaient marcher main dans la main. Cependant, de même que la rhétorique est à la fois désirable (il faut transmettre, faire sentir les façons de sentir) et inavouable (la rhétorique, ce sont les « faux brillants » et les « fleurs en papier »), de même cette nostalgie ne pouvait pas se dire comme telle. Hormis quelques contre-révolutionnaires attardés de l'institut de l'Action française, qui prétendaient prouver la valeur *scientifique* des écrits de Buffon et montrer que, contrairement à ce qu'affirmaient ses détracteurs, l'auteur de l'*Histoire naturelle* n'avait pas ignoré la méthode expérimentale[1], nul ne songeait plus, en 1930, à militer explicitement pour une réconciliation de la science et de la littérature. Les deux catégories sont alors hétérogènes et irrémédiablement séparées, et les

1. Cf. W. LEPENIES, *Les Trois Cultures*, *op. cit.*, pp. 58-59.

ethnologues savent, comme tout le monde, que la littérature n'est pas un discours de savoir et que les ouvrages qui la constituent se reconnaissent d'abord à ceci que ce sont des œuvres. Prétendre fusionner « à nouveau » science et littérature, ce n'était pas seulement aller à contre-courant de l'histoire, c'était un projet tout simplement intenable étant donné les acceptions des deux termes au XX^e siècle et le type d'exercice de la pensée qu'ils désignaient ; réconcilier un mode de discours qui se reconnaît d'abord à sa transitivité et à son dédain de la forme avec un autre, défini par son intransitivité et son exigence de style, n'était pas seulement un non-sens historique, mais une impossibilité logique.

Cette nostalgie n'est dès lors perceptible qu'à travers une série de symptômes. Pas plus que la nostalgie de la rhétorique, elle n'ouvre sur une refondation ; elle n'est qu'un indice parmi d'autres de la mutation que les sciences sociales introduisaient dans l'ordre du discours et de la pensée. Dans la troisième partie de ce livre, consacrée aux conséquences de cette mutation pour la littérature, nous considérerons le cas de quelques écrivains regrettant le temps où l'homme était leur objet et leur privilège. Pour l'heure, il s'agit d'envisager l'autre face de cette nostalgie, telle qu'elle était éprouvée par des ethnologues qui, quoique se réclamant de la science, ne pouvaient tout à fait couper les ponts avec une littérature qui fut longtemps un patrimoine commun et dont eux aussi héritaient. Cela transparaît en particulier dans la façon dont ils écrivirent l'histoire de leur discipline, ainsi que dans leur prétention de renouer avec la Renaissance et de fonder un « nouvel humanisme ».

LE PARADIS PERDU DU VOYAGE PHILOSOPHIQUE

C'est du premier romantisme contre-révolutionnaire que date l'opposition, sinon des termes, en tout cas des idées de science et de littérature telles que nous les entendons aujourd'hui. « La science entre les mains de l'homme dessèche le cœur », écrit Chateaubriand. Elle « désenchante la nature, mène les esprits faibles à l'athéisme et de l'athéisme à tous les crimes [quand] les beaux-arts, au contraire, rendent nos jours merveilleux, attendrissent nos âmes, nous

font pleins de foi envers la Divinité, et conduisent par la religion à la pratique de toutes les vertus »[1]. Lamartine, qui maudissait « l'influence néfaste [l'ayant] fait naître dans un siècle de mathématiques », dénonce, dans l'« Ode » des *Méditations poétiques*, « le lourd compas d'Euclide » et « la froide manie des calculs » qui étouffe les « arts enchanteurs », « élans de l'âme et du génie »[2]. Cette opposition entre science et littérature prend bientôt la forme d'un « grand partage » qui régit les œuvres de l'esprit, ce que confirme un fait ponctuel, mais hautement significatif : la réorganisation de l'Institut national de France en 1803. La loi du 3 brumaire an IV (25 octobre 1795) avait en effet prévu trois classes : sciences physiques et mathématiques (1re classe), sciences morales et politiques (2e classe), littérature et beaux-arts (3e classe). La deuxième classe était à son tour divisée en différentes sections : « analyse des sensations et des idées, morale, science sociale et législation, économie politique, histoire et géographie[3] ». De même qu'il avait dissous la Société des observateurs de l'homme, Napoléon supprima cette classe huit ans plus tard et mit fin au rêve du siècle précédent : « l'étude scientifique de l'esprit humain » et une « connaissance de l'homme aussi scientifique que celle de la nature »[4]. Les sciences morales qui, à la toute fin du siècle, sous l'égide des Idéologues, avaient tenté de se constituer en troisième terme entre les sciences physiques et mathématiques, d'une part, et la connaissance lettrée, d'autre part, étaient rapatriées dans le giron des lettres. Bonald écrit vers 1810 :

> Repoussées par les sciences exactes, dédaignées par les lettres frivoles, [les sciences morales] sont hors d'état de faire respecter leur médiation ou leur neutralité, et subiront la loi du vainqueur. Mais comme elles ont tout à craindre des sciences, dures et orgueilleuses, leurs vœux secrets seront pour les lettres, plus humaines et plus généreuses, et qui n'ont pas perdu tout souvenir de leur ancienne et étroite alliance avec les sciences morales[5].

1. François-René DE CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme* [1802], t. III, cité dans P. BENICHOU, *Le Sacre de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 132.

2. Alphonse DE LAMARTINE, respectivement : lettre à Mlle Caronge du 24 décembre 1818 (*Correspondance de Lamartine*, t. I, *1807-1818*, Hachette, 1881, p. 365) et *Méditations poétiques*, t. II, Hachette, 1922, p. 311.

3. Cf. Vincent DESCOMBES, *La Denrée mentale*, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1995, p. 50

4. Henri Gouhier, cité dans *ibid*.

5. Louis DE BONALD, « Sur la guerre des sciences et des lettres » [s. d.], in *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 1071.

On ne s'étonnera donc pas que, avant même les ethnologues, ce soient d'abord les sociologues qui aient érigé les premières années du XIX^e^ siècle comme un moment charnière. Dès les premières généalogies de leur discipline, ils prétendaient en effet reprendre le flambeau des Lumières laissé à l'abandon par la pensée contre-révolutionnaire, une philosophie trop peu préoccupée de validation par les faits, et une littérature corrompue par l'impressionnisme et le subjectivisme romantiques. La thèse latine de Durkheim, soutenue en 1892, portait sur « La contribution de Montesquieu à la constitution des sciences sociales » ; elle s'ouvrait sur ses mots : « Oublieux de notre histoire, nous avons pris l'habitude de considérer la science sociale comme étrangère à nos mœurs et à l'esprit français. […] mais tout cet élan qui nous porte aujourd'hui vers les problèmes sociaux est venu de nos philosophes du XVIII^e^ siècle. »

Traduite tardivement en français, en 1952, cette thèse fut associée à une longue étude sur le *Contrat social* de Rousseau, issue d'un cours professé à Bordeaux, et publiée dans un volume au titre significatif : *Rousseau et Montesquieu, précurseurs de la sociologie*[1]. C'est qu'à cette date une telle généalogie était devenue un lieu commun. Dès le lendemain de la Première Guerre mondiale, la thèse de René Hubert visait à montrer que les encyclopédistes avaient les premiers « assigné un contenu défini à la notion de fait social » et « procuré un objet précis aux recherches sociologiques »[2]. Si Hubert ne s'étend pas sur les causes de la désaffection qui s'est ensuivie, ce n'est pas le cas de René Maunier, futur spécialiste de la « sociologie coloniale ». Dans son *Introduction à la sociologie*, celui-ci s'attaque avec virulence à Saint-Simon et à Auguste Comte, qui avaient délaissé les aspects les plus prometteurs des sciences morales qui se dessinaient à la fin du XVIII^e^ siècle. « Quel recul au regard du XVIII^e^ siècle ! Combien un Montesquieu, un Ferguson, un Adam Smith voyaient plus large ; combien plus ils avaient de curiosité vraie, et combien plus d'érudition ! Auguste Comte fut très grand par la synthèse et la construction ; mais la sociologie ne trouva pas en lui un ouvrier. […] Tout ce temps marque un grand pas en arrière. » Le XIX^e^ siècle avait oublié la controverse ouverte par la théorie des climats de

1. Émile DURKHEIM, *Rousseau et Montesquieu, précurseurs de la sociologie* [1892], Librairie Marcel Rivière & Cie, 1952, pp. 25-26.

2. René HUBERT, *Les Sciences sociales dans l'*Encyclopédie, Alcan, 1923, p. 366.

Montesquieu « sur la part des causes physiques et sur celle des causes morales », et il faudrait attendre Durkheim et *L'Année sociologique* pour que réapparaisse la question « des *faits moraux* ou des "facteurs" sociaux »[1].

Cette façon d'écrire l'histoire s'explique bien sûr par la nécessité pour la sociologie de se défaire d'une encombrante paternité (celle de Comte), de se présenter comme une rivale de la philosophie, qui s'était égarée vers la métaphysique, ainsi que par la volonté de s'ériger en science totale, de sorte que les encyclopédistes apparaissaient comme des ancêtres légitimes, tout en constituant, qui plus est, une caution politique de poids face aux assauts de la droite catholique[2]. On aurait tort cependant de réduire ces généalogies à des stratégies académiques et la fondation de la sociologie à un combat politique entre la république laïque et la réaction catholique, car le renvoi au XVIII^e^ siècle impliquait une complète réévaluation. Paul Bénichou rappelle que deux lectures du XVIII^e^ siècle, quoique d'intentions et d'idéologies différentes, se sont continuellement rejointes au cours des XIX^e^ et XX^e^ siècles, pour dénoncer, ici, un apriorisme et un esprit d'abstraction hasardeux en matière politique, là, l'aveuglement de penseurs *de facto* solidaires de leur classe :

> [Mais] ce que [les écrivains du XVIII^e^ siècle] enseignaient n'étaient pas, comme on le dit (Sartre sur ce point pense comme Tocqueville), l'usage des idées abstraites et de la critique pure. […] En réalité, les Philosophes enseignaient une nouvelle foi, qu'ils voulaient moins dogmatique que l'ancienne, mais tout aussi positive, et dont leur critique n'était que l'instrument[3].

La référence au XVIII^e^ siècle avait aussi valeur épistémologique : elle permettait d'affirmer la possibilité d'un savoir *à la fois positif et critique*.

Quoi qu'il en soit, le cadre était donné, et les ethnologues reprirent cette tradition qui les conduirait, au moment d'écrire leur histoire, à enjamber le XIX^e^ siècle et à ne trouver leurs ancêtres qu'entre la Renaissance et le XVIII^e^ siècle. Van Gennep lui-même, qui, toute sa vie, s'opposa à l'école durkheimienne, commence la première des chroniques qu'il donne au *Mercure de France* en 1905 par cette phrase : « L'ethnographie est discréditée

1. René MAUNIER, *Introduction à la sociologie*, Alcan, 1929, pp. 90-98.
2. Cf. W. LEPENIES, *Les Trois Cultures*, *op. cit.*, pp. 45-86. Cf. *infra*, chap. X.
3. P. BENICHOU, *Le Sacre de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 43.

aujourd'hui dans le pays même qui, au XVIII^e siècle, la vit naître[1]. » Dans son *Manuel,* Mauss note quant à lui que « l'histoire de la technologie est une histoire récente, les études entreprises par les Encyclopédistes ayant été abandonnées après eux[2] ». Dans la conférence (au titre caractéristique), « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », Lévi-Strauss se souvient que Rousseau appelait de ses vœux « un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, voyageant pour instruire leurs compatriotes ». Et il ajoute : « […] les noms illustres cités par Rousseau demeurent ceux-là mêmes que les ethnographes d'aujourd'hui s'assignent pour modèles, sans prétendre les égaler, mais convaincus que seulement en suivant leur exemple, ils pourront mériter à leur science un respect qui lui fut longtemps marchandé[3]. »

On objectera avec raison que ce cadre historique général, commun à la sociologie durkheimienne et à l'ethnologie, n'a pas grand-chose à voir avec la littérature : c'est celui des filiations théoriques ; il correspond à une tentative de restauration, sur d'autres bases, de ces sciences morales qui, dès 1803, avaient disparu du programme de l'Institut national de France. Mais la pratique de terrain et la volonté de saisir le fait social dans sa totalité par une expérience affective et morale encouragèrent les ethnologues à y ajouter autre chose : ils prétendirent renouer avec ce que, dans *L'Île de Pâques*, Métraux appelle « les traditions d'humanité des grands voyageurs du XVIII^e siècle[4] ». Le XIX^e siècle apparaissait comme une période fatale à tous égards ; c'était à la fois le siècle de l'individualisme romantique, d'une réduction de la science aux sciences de la nature et de l'expansion d'une civilisation occidentale brutale et sûre d'elle-même. Les ethnologues regardaient ainsi en direction du « voyage philosophique » comme vers un paradis perdu, celui de l'humanisme bien tempéré hérité de la Renaissance et dévoyé par ce que Lévi-Strauss appela « l'humanisme bourgeois du XIX^e siècle[5] ». C'est bien ce qui apparaît en

1. A. VAN GENNEP, *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep*, *op. cit.*, p. 42.

2. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, *op. cit.*, p. 29.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cité, p. 46.

4. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 40.

5. Claude LEVI-STRAUSS, « Les trois humanismes » [1956], in *Anthropologie structurale II*, *op. cit.*, p. 322.

quatrième de couverture de *Tristes tropiques*, où l'auteur se présente comme « philosophe et moraliste autant qu'ethnographe » : « Claude Lévi-Strauss souhaite ainsi renouer avec la tradition du *voyage philosophique* illustrée par la littérature depuis le XVI^e^ siècle jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, c'est-à-dire avant qu'une austérité scientifique mal comprise d'une part, le goût impudique du sensationnel de l'autre, n'aient fait oublier qu'on court le monde, d'abord, à la recherche de soi[1]. » Une telle représentation de l'histoire du récit de voyage est très simplifiée, en particulier en ce qu'elle confond tout ce qui n'est pas voyage scientifique sous le signe du « goût impudique du sensationnel », de sorte que le genre *voyage* de la première moitié du XIX^e^ siècle n'y trouve pas vraiment sa place. Il vaudrait sans doute mieux dater le découplage du genre en deux tendances incompatibles du tournant des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles[2]. Il reste que le diagnostic lui-même est incontestable : d'un côté, Nerval, Gautier, Flaubert, Loti ; de l'autre, Geoffroy Saint-Hilaire, Dumont d'Urville, Milne-Edwards — les uns sont perdus pour la science, les autres le sont pour la littérature.

Faute de pouvoir militer explicitement pour une réconciliation des deux ordres, les ethnologues se réclamaient donc de ces « anciens voyageurs », si souvent invoqués par Lévi-Strauss, et conçus comme des incarnations de l'union perdue du cœur et de l'esprit. Peu avant sa mort, en 1963, Métraux, qui, dans *L'Île de Pâques*, avait déjà fait l'éloge de La Pérouse, consacra un long article aux « précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e^ siècle au XVIII^e^ siècle ». Après avoir constaté le fameux retard français dans le domaine de « l'anthropologie culturelle et sociale » au cours du XIX^e^ siècle, puis rétabli le lien entre l'école sociologique de Durkheim et « une tradition [de la pensée française] qui remonte au XVI^e^ siècle »[3], il rendait hommage à Montesquieu, à Rousseau, au président des Brosses et surtout aux *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* de Joseph François

1. ID., *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1651.

2. Cf. Friedrich WOLFZETTEL, *Le Discours du voyageur*. *Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France du Moyen Âge au XVIII^e^ siècle*, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1996, pp. 305-311, et Anne-Gaëlle WEBER, *A beau mentir qui vient de loin. Savants, voyageurs et romanciers au XIX^e^ siècle*, Honoré Champion, 2004, pp. 9-87. Sur l'histoire des missions scientifiques, cf. Pascal RIVIALE, *Un siècle d'archéologie française au Pérou, 1821-1914*, L'Harmattan, 1996, pp. 69-81.

3. Alfred METRAUX, « Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle », *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. VII, n° 3, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1963, p. 721.

Lafitau (1724). Parmi les auteurs qui ont « fait présager des découvertes et des méthodes de l'ethnologie moderne » en alliant « la pénétration de l'esprit » et « la générosité du cœur », il mentionnait également Léry, Thevet — « grands précurseurs de l'ethnographie française » —, Montaigne et ses Tupinambas ainsi que le père Yves d'Évreux[1] — tous auteurs évoqués et parfois longuement cités dans *Tristes tropiques*. L'article de Métraux s'achevait sur une dernière pique contre le XIX^e^ siècle :

> La curiosité pour les cultures indigènes de l'Amérique du Sud, si vive au XVI^e^ siècle, se tarit vers le milieu du siècle dernier. Alcide d'Orbigny est le dernier des grands explorateurs français qui mérite le titre d'ethnographe. Ses contemporains ou successeurs, Castelnau, Marcoy, Crevaux, Coudreau, Chaffanjon, ne semblent pas avoir été conscients de l'importance d'une discipline qui, à l'époque de leurs voyages, commençait à préciser ses méthodes et ses buts [à l'étranger]. Ils ont été des « explorateurs » au sens étroit du terme et si leurs récits de voyage peuvent nous charmer, ils n'ont guère enrichi nos connaissances dans le domaine des sciences de l'homme[2].

Ou l'exploration « au sens étroit », c'est-à-dire le quadrillage géographique de la planète, ou la littérature, au sens étroit également (les « charmes » du récit), mais l'unité de l'une et de l'autre dans la connaissance de l'homme est bel et bien perdue.

DES LUMIERES A LA RENAISSANCE

On pourrait multiplier les exemples de cette nostalgie qui enjambe systématiquement le XIX^e^ siècle. On observe cependant une différence entre la mélancolie des ethnologues et les généalogies *pro domo* de la sociologie : si la filiation Montesquieu-Rousseau-Durkheim s'imposait pour les rédacteurs de *L'Année sociologique*, elle se double, chez les ethnologues, d'un pas en arrière supplémentaire dans le XVI^e^ siècle : Rousseau, mais avant lui Montaigne ; Bougainville, mais avant lui Léry ; Lafitau, mais avant lui Thevet ou Staden. Le XVII^e^ siècle est enjambé, comme le XIX^e^, et pour des raisons semblables : ce

1. *Ibid.*, pp. 722-724.
2. *Ibid.*, pp. 737-738.

sont les siècles d'une raison trop sûre d'elle-même, d'une identité à soi trop bien établie. Montesquieu avait ses Persans, Montaigne ses Tupinambas et ses cannibales pour leur rappeler qu'« une humanité qui se cro[it] complète et parachevée » doit, « pour se connaître, […] d'abord contempler sa méconnaissable image en ce miroir » d'une étrangeté à valeur de « contre-révélation »[1].

Il y a plusieurs façons de comprendre ce retour au XVI^e^ siècle au-delà du XVIII^e^ siècle. La plus évidente tient bien sûr au fait que le XVI^e^ siècle fut le temps des grandes découvertes, à commencer par celle du Nouveau Monde. En ce sens, cette nostalgie des ethnographes témoigne du sentiment de perte d'une altérité pure et préservée. Lévi-Strauss comme Métraux ne cessent de déplorer le fait que les sociétés qu'ils observent ne sont que des vestiges de temps anciens, les « épaves d'un grand naufrage[2] », comme l'écrit Métraux. En font foi des titres comme « Le monde perdu » (chap. XXIV de *Tristes tropiques*) ou « L'Île de Pâques et le continent perdu » (chap. III de *L'Île de Pâques*). On connaît les accès de mélancolie de Lévi-Strauss :

> Je voudrais avoir vécu au temps des *vrais* voyages, quand s'offrait dans toute sa splendeur un spectacle non encore gâché, contaminé et maudit ; n'avoir pas franchi cette enceinte moi-même, mais comme Bernier, Tavernier, Manucci…
>
> […] Si peu connus que fussent les Indiens de Pimenta Bueno, je ne pouvais attendre d'eux le choc ressenti par les grands auteurs : Léry, Staden, Thevet, qui, il y a quatre cents ans, mirent le pied sur le territoire brésilien. Ce qu'ils virent alors, nos yeux ne l'apercevront jamais plus[3].

Cela ne suffit pas toutefois à expliquer cette prédilection particulière pour le XVI^e^ siècle. Il semble que l'on puisse avancer deux types d'arguments. Le premier tient à une forme d'inquiétude et à un relativisme plus radical du temps de Léry que de celui de Bougainville. C'est en effet au XVI^e^ siècle que, pour la première fois, le parallèle continuel entre le « deçà » et le « delà » (comme disait Léry) conduisit à placer virtuellement la réalité européenne sous le regard du « sauvage », et à en révéler les failles et les insuffisances. Friedrich Wolfzettel voit là la mutation majeure entre les *Singularités de la France*

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 341-342.
2. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 10.
3. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 31 et 342.

antarctique de Thevet et l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* de Léry. L'un relève encore du premier humanisme et de « la culture des *mirabilia* à peine croyables », alors que, dans l'autre, « les "choses singulières" désignent une réalité profonde, compréhensible, accessible, authentique » :

> En nous faisant voir le parallélisme de phénomènes identiques ou semblables dans les domaines du « deçà » et du « delà », l'auteur transforme les faits exotiques en observations anthropologiques universelles. Il réduit ainsi la différence d'ordre exotique à un simple statut de mœurs et de coutumes, de formes rituelles et extérieures dont il montre la relativité[1].

On passe ainsi, écrit Wolfzettel un peu plus loin, des « sauvages » à « ces peuples que nous appelons sauvages »[2]. Sans doute, dira-t-on, mais c'est encore le cas pour les Tahitiens de Bougainville, les Polynésiens de La Pérouse ou les Hurons de Lafitau. La différence tient plus profondément dans le rapport à l'histoire. Le grand voyage du XVIII^e^ siècle était la *circumnavigation*, le voyage autour du globe. Outre qu'il visait à apporter la preuve de l'unité du monde, il répondait aussi à un désir d'inventaire qui permettrait de passer en revue, dans leur incarnation concrète, les différents stades historiques du développement de l'humanité ; au retour, la civilisation européenne se voyait confirmée dans son statut de forme, certes relative, mais historiquement la plus avancée de cette évolution universelle : « Le voyageur tient un peu le rôle d'un Candide, appelé à systématiser ses expériences picaresques et à faire le bilan de l'état du monde [en décelant] la série des étapes que l'humanité a parcourues avant d'arriver au stade éclairé, placé sous la dyade de la liberté et du travail[3]. » Or cet optimisme était étranger autant au XVI^e^ siècle qu'au XX^e^. C'est, selon Lévi-Strauss, une des raisons majeures du sentiment de connivence qui le liait à Léry :

> Je l'ai ressenti, dès le début, et cela n'a fait que se développer au fil des années. Léry part pour le Brésil à vingt-deux ou vingt-trois ans ; j'en ai vingt-six quand j'entreprends le même voyage. Léry attend dix-huit ans avant de rédiger son *Voyage* ; j'en attends quinze avant d'écrire *Tristes tropiques*. Dans l'intervalle, pendant ces dix-huit années pour Léry, ces quinze pour moi, que s'est-il passé ?

1. Fr. WOLFZETTEL, *Le Discours du voyageur*, *op. cit.*, p. 99. Cf. aussi Frank LESTRINGANT, *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage*, Champion, coll. « Unichamp », 1999, pp. 12-23.

2. Fr. WOLFZETTEL, *Le Discours du voyageur*, *op. cit.*, p. 104.

3. *Ibid.*, p. 300.

> Pour Léry : les guerres de Religion, les désordres de Lyon, de la Charité-sur-Loire, le siège de Sancerre — qu'il a vécu et sur lequel il a écrit un livre. Et pour moi : la Seconde Guerre mondiale, également la fuite devant les persécutions[1].

Le parallélisme tient donc d'abord à ceci que, pour les deux auteurs, le séjour au Brésil constitue rétrospectivement une escale hors de l'histoire[2], et ce que révèle la traversée de « forçats » sur le *Capitaine-Paul-Lemerle* qui sert de canevas à la première partie de *Tristes tropiques*, c'est avant tout que cette histoire a repris ses droits et que le temps des voyages heureux est fini. Comme dans l'*Histoire* de Léry, comme dans les *Mémoires d'outre-tombe*, un traumatisme — l'histoire personnelle ayant été brutalement emportée par l'histoire collective — est venu s'intercaler entre le temps du voyage et celui du récit. Quoique de façon moins dramatique, tous les ethnographes de l'entre-deux-guerres firent cette expérience d'une désillusion qui voulait que le voyage, conçu au départ comme une échappée hors de l'histoire (a-historicité où Barthes verrait le trait essentiel de l'exotisme), y ramène finalement, sinon parce que, comme Lévi-Strauss, ils devaient la fuir, en tout cas parce que les sociétés qu'ils observaient étaient « toujours déjà » prises dans l'histoire. Or rien ne permettait, dans les années 1930, de concevoir cette histoire avec le bel optimisme qui avait été celui des Lumières. On saisit ici ce qui sépare les aspirations exotiques de l'ethnologie du progressisme républicain de la sociologie, et pourquoi l'une choisit le XVI^e^ siècle quand l'autre s'arrête au XVIII^e^ ; c'est qu'entre la fondation des deux disciplines s'est intercalée la Première Guerre mondiale.

La seconde raison de cette prédilection pour les relations du XVI^e^ siècle, c'est que l'union du cœur et de l'esprit s'y assortit d'un troisième terme : le corps du voyageur. On l'a dit, l'ethnologie universitaire se distinguait de l'ethnologie coloniale, et *a fortiori* de la sociologie, par ce que l'on pourrait désigner comme l'invention du corps de l'ethnographe, opérateur d'une transaction entre la théorie et la pratique et outil d'accession au savoir :

1. Claude LEVI-STRAUSS, « Sur Jean de Léry », entretien avec Dominique-Antoine Grisoni, *in* Jean DE LERY, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* [1578], Le Livre de poche, coll. « Bibliothèque classique », 1994, p. 7. Cf. aussi ID., « An Idyll among the Indians », *The Times Literary Supplement*, n° 3882, 6 août 1976.

2. Cf. l'étude que Frank Lestringant a consacrée au « chiasme existentiel entre ces deux vies » (Fr. LESTRINGANT, *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage*, *op. cit.*, pp. 185-190).

comprendre le fait social suppose que l'on soit affecté. Or ce projet d'une connaissance qui passe d'abord par une expérience sur soi et en soi, les ethnologues allaient le retrouver chez les auteurs du XVI^e siècle et tout particulièrement chez Léry et Montaigne. Non que les *Essais* aient fait l'objet d'une réception originale qui aurait été propre à l'ethnologie ; la référence à Montaigne et à son « que sais-je ? » « d'où tout est sorti », selon le mot de Lévi-Strauss, est un lieu commun qui — avant *Histoire de Lynx* en 1991, ouvrage qui consacre une longue réflexion à Montaigne et à son scepticisme radical[1] — n'implique pas une réévaluation ou une relecture particulière. Mais les ethnologues se reconnaissent dans quelques traits habituellement attribués à sa pensée : scepticisme, relativisme, humilité, attention portée aux « mœurs » et aux vies « basses et sans lustre », ainsi, donc, que dans le projet d'une connaissance qui trouverait sa source dans une expérience affective. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'observation de Lévi-Strauss présentant Diderot, Rousseau et Montaigne comme les pères d'une sociologie elle-même « héritière de ces premiers essais de pensée ethnographique[2] ». Une telle affirmation peut passer pour un excès caractéristique d'une ethnologie française spéculative, pressée de se chercher des pères prestigieux dans la philosophie et trop peu soucieuse des réalités empiriques, mais s'il y a « *essai* de pensée », c'est aussi que l'ethnographie ne se définit pas d'abord par le voyage, mais par un exercice dont le moi est à la fois le lieu et l'instrument[3]. Montaigne apparaît donc comme un maître et un père en ce qu'il passe « d'une méthode imprégnée encore de culture humaniste et du commerce des livres à une pratique de la pensée qui n'est rien moins que l'expérience du voyage élevée au statut d'une méthode basée sur l'expérience pratique […], méthode qui, loin de concerner uniquement l'esprit, implique aussi le corps soumis aux vicissitudes du voyage concret, "à cette modérée agitation qui le met en haleine", qui permet et exige de faire la découverte d'un moi total, physique et

1. Cf. Cl. LEVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx* [1991], in *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 1444-1458.

2. ID., « La sociologie française », art. cité, p. 515.

3. Ce fut d'ailleurs le point de départ de la conférence sur Rousseau que de résoudre ce paradoxe qui veut que « le plus ethnographe des philosophes » n'ait pas été un voyageur et « ait pu, simultanément, préconiser l'étude des hommes les plus lointains, [et] s'adonner à celle de cet homme particulier qui semble le plus proche, c'est-à-dire lui-même » (ID., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cité, p. 47).

moral[1] ». C'est précisément cet aspect qui sera mis en exergue sur la quatrième de couverture des *Cinq études d'ethnologie* publiées par Leiris en 1969 :

> Qui sont ces gens que nous appelons « les sauvages » ? Comment réagissent-ils par rapport à nous ? Sommes-nous certains de les « voir » et de les comprendre ? Là réside l'essentiel de la recherche ethnologique de Michel Leiris. […] Comme chez Montaigne, la quête d'un homme total se situe au centre de son œuvre littéraire. Ses écrits ethnologiques en sont l'indispensable complément.

Quant à Léry, voici ce qu'en dit Lévi-Strauss :

> [Le *Voyage* de Léry est] construit comme une monographie d'un ethnographe contemporain : le milieu, la vie matérielle, la nourriture, la préparation des aliments, les relations de famille, les mariages, les croyances religieuses… Je l'ai déjà écrit, je le répète : il s'agit vraiment là du premier modèle d'une monographie d'ethnologue. […] D'abord, il y a eu chez lui une sorte de révélation du terrain. Il a su s'émerveiller de choses inouïes. […] Et le second [élément] est le regard de Léry : rien de ce qu'il entend ni de ce qu'on lui raconte ne lui gâche l'œil, si je puis dire. […] la différence entre les deux hommes [Léry et Thevet], entre les deux visions qu'il propose, vient de l'œil de Léry : à l'instar de l'ethnologue, il a fait passer ses expériences avant les informations de seconde main[2].

Frank Lestringant a montré comment la part du corps retient constamment Léry sur la pente de l'interprétation systématique, en l'occurrence celle de la condamnation de ces *Tououpinambaoults,* « fils de Cham » irrémédiablement perdus faute de révélation divine. Cette prudence est d'abord, selon Lestringant, un fait d'époque qui témoigne, là encore, d'une mutation entre Thevet et Léry, mutation marquée par le passage de la collecte de témoignages à l'exigence d'*autopsie* (la « vue par soi-même »). Cette dernière se double de l'intériorisation d'une instance critique :

> Sa culture de chrétien réformé le tient en alerte devant les vérités reçues et les certitudes admises […] la pratique de l'examen de conscience l'amène à prendre en compte la part d'erreur et de subjectivité inhérente à tout jugement, voire à toute observation. Cette mise en scène de la subjectivité analysante est une grande nouveauté du récit de voyage au XVI[e] siècle, déjà perceptible chez le catholique Pierre Belon du Mans, mais totalement absente chez Thevet[3].

1. Fr. WOLFZETTEL, *Le Discours du voyageur*, *op. cit.*, pp. 113-114.
2. Claude LEVI-STRAUSS, *Saudades do Brasil*, Plon, 1994, pp. 8-9.
3. Fr. LESTRINGANT, *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage*, *op. cit.*, p. 19.

À quoi s'ajoute, chez Léry, une poétique de la présence et de l'enchantement qui fait constamment surgir l'opacité du corps, comme pour interdire la réduction de l'autre au barbare ou au damné. Le texte conserve l'empreinte d'une expérience affective — « joie » et « ravissement » devant les danses, fascination devant la beauté des Indiennes, saisissement devant le rire de l'Indien — qui trouble les convictions du moraliste intransigeant et fait taire, momentanément, « le "prédicant" austère et calviniste rigoureux »[1]. Cela institue le voyage en expérience de deuil, deuil que l'écriture devra combler selon une logique qui est déjà celle de l'ethnographie du XX^e^ siècle.

À un tout autre propos, Michel Charles a parlé d'une « sorte de contrat éthique que les modernes ont passé avec la Renaissance[2] ». À au moins deux titres, l'ethnologie était elle aussi partie prenante dans ce contrat. D'abord, parce que la Renaissance, période d'incertitude et de fragilisation des repères traditionnels en même temps qu'époque de la découverte du Nouveau Monde, figurait un premier retour sur soi de l'Occident, retour que l'histoire du XX^e^ siècle avait rendu plus que nécessaire ; ensuite, parce que, dans le XVI^e^ siècle, les ethnologues retrouvaient l'image d'une expérience « totale », à la fois cœur, corps et esprit, qu'ils voulaient faire leur, avant de la retrouver chez d'autres.

UN « NOUVEL HUMANISME »

Ces généalogies et ces filiations imaginaires permettent de comprendre les prétentions sans cesse réaffirmées de l'ethnologie, et ce dès les années 1930 : non seulement la reprise du programme des sciences morales, mais véritablement la fondation d'un « nouvel humanisme ». Un tel projet est profondément lié à la divergence entre science et littérature, conçue comme une mutilation. Renouer avec « les traditions d'humanité des grands voyageurs du XVIII^e^ siècle » exigeait en effet que soient repensées ces « humanités qui [avaient] fait un Rabelais et un Montaigne » et s'étaient « rapetiss[ées] à la

1. *Ibid.*, pp. 156-157.

2. Michel CHARLES, *L'Arbre et la Source*, Éd. du Seuil, coll. « Poétique », 1985, p. 125.

rhétorique », selon les mots de Lanson[1]. Ainsi, puisqu'ils ne pouvaient concilier l'inconciliable, science et littérature, les récits ethnographiques allaient-ils prétendre dépasser l'opposition en un troisième terme qui, s'il était lui-même variable, était toujours assorti du même qualificatif : il serait *humain*.

Dans les années 1930, le mot et ses dérivés circulaient de préfaces en quatrièmes de couverture, d'avant-propos en programmes pour la discipline, de comptes rendus en titres de collection (« L'Espèce *humaine* »), à un moment où — la précision est d'importance — l'on ne parlait pas encore de *sciences humaines*, locution qui s'imposerait seulement dans les années 1950 comme équivalent des *Geisteswissenschaften* allemandes[2]. Nous l'avons dit, science et littérature n'ont, au sens strict, rien de commun. Pourtant, aux yeux des ethnologues de l'entre-deux-guerres, elles partageaient tout de même une chose : elles étaient devenues inhumaines. « Tout ce que j'ai fait depuis des mois se réduirait-il à avoir échangé une attitude littéraire contre une attitude scientifique, ce qui humainement ne vaut pas mieux[3] ? » Pour Leiris (qui, dans l'avant-propos à la première édition de *L'Afrique fantôme*, se disait à la fois inhumain et « humain, trop humain »), l'humanité était ainsi l'aune commune à laquelle se mesuraient la réussite du voyage et la valeur d'un livre ; c'était ce qu'il fallait atteindre tout à la fois dans l'expérience et dans l'ouvrage qui la restituerait : « J'ai retrouvé enfin le sens premier que j'ai attribué à mon voyage : celui de la poésie la plus intense et la plus humaine » ; « Je n'ai jamais senti aussi bien l'humanité profonde des livres de Conrad et surtout du *Cœur des ténèbres* » ; « Amertume. Ressentiment contre l'ethnographie, qui fait prendre cette position si inhumaine d'observateur, dans des circonstances où il faudrait s'abandonner »[4].

L'Afrique fantôme fourmille de telles formules. C'est que, comme le document, l'*humain* est un point de cristallisation. Il réunit la tendance avant-gardiste et critique, et la tendance disciplinaire et édifiante de l'ethnologie, le

1. Respectivement, A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 40, et G. LANSON, « Contre la rhétorique et les mauvaises humanités », art. cité, p. 58.

2. Une des premières occurrences importantes de la formule « sciences humaines » est la traduction en 1942 de l'ouvrage de Wilhelm Dilthey de 1883 sur les sciences de l'esprit sous le titre *Introduction à l'étude des sciences humaines*.

3. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 390 (30 mars 1932).

4. *Ibid.*, respectivement pp. 130, 372 et 599 (lettres des 17 juin 1931, 12 mars 1932 et 25 août 1932).

côté Bataille et le côté Rivet. La quatrième de couverture de la collection « L'Espèce humaine » s'achevait sur une exhortation : « Il semble qu'en une telle époque de malaise de conscience et de trouble matériel, l'une des tâches les plus urgentes soit de diffuser ces sciences anthropologiques, base concrète de ce nouvel humanisme à l'édification duquel tant d'esprits, en dépit des événements contraires, n'ont cessé d'aspirer. » Tout porte à croire que Leiris est l'auteur de ce texte non signé[1], même s'il ne prit officiellement la direction de cette collection fondée par Parain et Métraux qu'en 1948, et même si c'est, selon lui, à Métraux « qu'il revient d'en avoir établi le premier programme et déterminé le caractère[2] ». Deux ans auparavant, c'était déjà sur un tel appel que se concluait l'article « Abyssinie intime » : « Loin de demeurer lié aux seuls soucis de distraction ou de culture, l'art de voyager devrait être à la base d'un nouvel humanisme, qui s'avère de jour en jour plus nécessaire, mais reste malheureusement tout entier à créer[3]. »

Que l'ethnographie se fasse « l'inspiratrice d'un nouvel humanisme », c'est encore ce que souhaitait Lévi-Strauss dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », en un passage qui suscita l'ironie de Jacques Derrida[4], avant que l'idée d'un « humanisme généralisé » en rupture avec l'humanisme traditionnel devienne un élément central de sa pensée.

On peut indiquer rapidement trois versions, ou trois tendances, de ce « nouvel humanisme » désiré. Le cas de Leiris est exemplaire en ce qu'il ne cesse, dans ses écrits, de vouloir concilier les deux premières, et de passer de l'une à l'autre. Il y a d'abord l'humanisme « de tête » des fondateurs de l'ethnologie, progressiste, républicain, socialiste. C'était celui de Rivet ou de Soustelle qui, dans l'article « Musées vivants », annonçait qu'en attendant que la culture devienne « définitivement […] un bien commun à tous » « il nous appart[enait] de prévoir dès maintenant, de toute manière, un humanisme

1. Celui-ci est très proche en effet de l'article donné par Leiris au *Musée vivant* à l'été de 1937 (cf. ID., « Le musée de l'Homme », art. cité).

2. ID., « Regard vers Alfred Métraux » [1963], *Cinq études d'ethnologie*, Gonthier, 1969 ; rééd. Gallimard, coll. « Tel », 1988, pp. 131-132.

3. ID., « Abyssinie intime » [1935], in *Zébrage*, *op. cit.*, p. 56.

4. Cl. LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », art. cité, p. XXIX. Cf. Jacques DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » [1966], *L'Écriture et la Différence*, Éd. du Seuil, 1967, p. 427.

nouveau »[1]. C'était celui qui voulait « ouvrir les portes de la culture », « descendre les pentes orgueilleuses de l'érudition » et faire entrer les masses au musée. Son originalité n'était pas tant dans le projet d'édification que dans son rapport aux médias ; la vulgarisation en était un élément essentiel, mais il s'agissait moins de partager le savoir que de lutter contre « les formes les plus rétrogrades de l'esprit de troupeau » en contribuant à « la ruine de nombre de préjugés relatifs aux populations lointaines »[2]. En cela surtout, il ne résista pas, comme tel, à l'après-guerre, même si *Le Musée vivant* reprit sa parution, sur des bases idéologiques semblables, en 1946. À cette époque, en effet, une bonne partie de l'ethnologie s'engageait dans une voie résolument militante, se pensant comme politique dans ses contenus mêmes et non plus seulement dans sa diffusion. Par ailleurs, le rapport aux médias ne relevait plus d'une tentative de compensation, un discours éclairé tâchant de contrer les effets d'un discours obscurantiste, mais d'une analyse qui, chez Barthes par exemple, conduirait bientôt à une théorie générale de la signification[3].

Moins progressiste, la deuxième tendance de ce « nouvel humanisme », était à la fois moins et plus politique, s'il est vrai qu'elle trouva son aboutissement dans le Collège de sociologie, pour lequel c'était la politique qui faisait « figure d'action restreinte » et qui devait « sortir de ses gonds »[4]. On peut la déceler, notamment, dans la dernière phrase de la quatrième de couverture de « L'Espèce humaine » : « Mieux qu'aucune série de romans d'aventures ou de récits de voyage plus ou moins retouchés, [la collection] sera, en raison même de son authenticité, un ferment de vertu singulière pour l'imagination. » Il ne s'agissait plus, cette fois, d'ouvrir les portes de la culture, mais de désaliéner, non par le savoir, mais par l'*imagination*. Le mot ne doit toutefois pas induire en erreur ; comme l'indique le refus du roman sur lequel s'ouvre la phrase, il ne s'agissait pas de libérer l'imaginaire, ce qui aurait été contraire à la fois à la revendication de science de Rivet et au modernisme de Leiris, pour lequel un tel appel aurait été une sorte de rechute dans le premier

1. J. SOUSTELLE, « Musées vivants », art. cité. Wiktor Stoczkowski donne de très nombreux exemples de cet appel à un « nouvel humanisme » dans les cercles socialistes et apparentés fréquentés par Lévi-Strauss dans l'entre-deux-guerres (cf. Wiktor STOCZKOWSKI, *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*, Hermann, coll. « Société et pensées », 2008, pp. 193-197).

2. Quatrième de couverture de « L'Espèce humaine ».

3. Cf. *infra*, chap. XII.

4. Denis HOLLIER, *Le Collège de sociologie, 1937-1939, op. cit.*, p. 19.

surréalisme. Ce sont davantage les termes d'« authenticité » et surtout de « ferment » qui doivent retenir l'attention : la collection devait être un germe, capable de rouvrir l'esprit du public et de le rendre à une expérience plus large. Étant donné les connotations intellectuelles et morales du terme « humanisme », il vaudrait peut-être mieux caractériser cette tendance comme un désir de *retour à l'humain*. Un tel retour obsède Leiris dans *L'Afrique fantôme*, lui qui prétend « devenir assez largement humai[n] pour oublier [ses] médiocres petites "manières de blancs"[1] » : « Partant en Afrique, j'espérais peut-être avoir enfin du cœur ! J'ai plus de 30 ans, je vieillis et toujours cette intellectualité… Retournerai-je jamais à la fraîcheur[2] ? »

Cette tentative de restauration d'une humanité complète s'appuyait là encore sur la conviction que l'humanité est, dans sa version occidentale et européenne, mutilée par la division sociale du travail. C'est ce qui apparaîtrait également, par exemple, dans le compte rendu que Bataille donnerait de *Tristes tropiques* sous le titre « Un livre humain, un grand livre[3] ». Ce thème, latent chez Leiris au cours des années 1930, devint explicite après la guerre, comme en témoignent les notes de « Message de l'Afrique », conférence qu'il prononça à Port-au-Prince en octobre 1948 :

> Dans les sociétés occidentales industrialisées, hypertrophie du perfectionnement technique, impliquant division du travail très poussée et répartition des activités humaines en sphères nettement différenciées. D'où impossibilité pour l'homme d'être tout simplement lui-même, autrement dit : un homme intégral et pas un fragment d'homme, limité par la force des choses à l'étroitesse d'une spécialité et condamné de toute manière, par l'organisation même de sa vie sociale et par le cloisonnement qu'une telle organisation entraîne dans sa vie personnelle, à ne plus jamais vivre que par bribes, si l'on peut dire, sans aucun grand moment tel qu'en représentent les fêtes africaines […][4].

La « poésie » chez Leiris — celle des œuvres qu'il aime comme celle qu'il perçoit chez ces « enivrantes possédées » semblables aux « princesses de cire à quatre seins » des fêtes foraines — correspond toujours, peu ou prou, à une telle restauration, fugitive et imparfaite, mais qui, le temps d'un éblouissement,

1. M. Leiris, « L'œil de l'ethnographe », art. cité, p. 34.
2. Id., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 279 (16 novembre 1931).
3. Cf. *infra*, chap. xi.
4. Id., « Message de l'Afrique » [1948], in *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*, p. 884.

rétablit une indistinction primitive des espaces.

On ne s'étonnera pas que, de retour d'Afrique, Leiris ait retrouvé Bataille autour de la création d'une institution, un « *collège* de sociologie », où la sociologie devait moins être étudiée qu'expérimentée[1]. Il s'agissait alors de se laisser contaminer par le caractère « contagieux » et « virulent » des objets sociologiques, en vue d'embrasser « l'activité *totale* de l'être »[2]. Ce n'est pas beaucoup forcer la lecture de *La Règle du jeu* — « je me propose de définir ce qui pour moi est la "règle du jeu", plus pompeusement : mon art poétique et le code de mon savoir-vivre que j'aimerais découvrir fondus en un unique système[3] » — que d'y voir le récit d'une impossible conciliation entre un « humanisme de tête », qui engage sur une scène politique et morale partagée, et un « retour à l'humain » dans une expérience poétique, communautaire et privée.

La troisième version de ce « nouvel humanisme » est celle que l'on trouve chez Lévi-Strauss. Elle a peu à voir avec les précédentes, mais se conçoit très explicitement comme un prolongement et un élargissement de l'humanisme de la Renaissance. Dès 1945, Lévi-Strauss défendait, en conclusion de son article sur la sociologie française, une conception étendue d'une discipline qui ne saurait trouver toute sa fécondité « sans l'aide et le soutien constant d'une culture générale, et largement humaine[4] ». Un double mouvement d'inclusion permet de définir ce « nouvel humanisme » : il s'agit d'abord de réintégrer les populations les plus « primitives » et les plus dédaignées dans une humanité élargie à l'ensemble de ses manifestations — c'était déjà le projet de Montaigne, oublié par les Lumières, qui ne surent penser les sociétés autres que comme plus anciennes —, puis d'appliquer à nous-mêmes la leçon d'humilité que nous enseignent les « sauvages », à savoir l'inclusion ultime de la culture dans la nature. Dans un bref article de 1956, Lévi-Strauss distingue ainsi trois humanismes successifs. Le premier est celui de la Renaissance, et Lévi-Strauss le définit comme une « technique de dépaysement » née de la découverte

1. Cf. D. HOLLIER, *Le Collège de sociologie*, *op. cit.*, et Jean JAMIN, « Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVIII, 1980.

2. « Pour un Collège de Sociologie » [1938], *in* D. HOLLIER, *Le Collège de sociologie*, *op. cit.*, pp. 299-300.

3. M. LEIRIS, second prière d'insérer de *Biffures* [juin 1948], *op. cit.*, p. 1286.

4. Cl. LEVI-STRAUSS, « La sociologie française », art. cité, p. 517.

qu'« aucune civilisation ne peut se penser elle-même, si elle ne dispose pas de quelques autres pour servir de terme de comparaison » ; en ce sens, c'est un même mouvement qui porte vers les littératures anciennes et les sauvages du Nouveau Monde. Le deuxième humanisme est fils des Lumières. Lévi-Strauss le qualifie de « non classique » en référence à la « philologie non classique » qui traitait des monuments écrits de l'Inde et de la Chine plutôt que de l'Antiquité grecque et latine. Celui-ci correspond à la fois à un élargissement et à une restriction du projet initial : élargissement dans l'espace à travers l'exploration géographique et la découverte de civilisations lointaines, mais restriction également parce que sa portée critique se réduit, « l'humanisme exotique du XIX^e^ siècle [s'étant] trouvé lui-même lié aux intérêts industriels et commerciaux qui lui servaient de support et auxquels il devait d'exister »[1]. Seul Rousseau aura pressenti, contre son siècle et contre la Renaissance elle-même, la fiction que constituent « la dignité exclusive de la nature humaine » et les principes viciés « d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion ». L'ethnologie inaugure donc une troisième étape parce que son objet comme sa méthode l'incitent à sans cesse retrouver cette leçon qui veut que « l'identification [soit] le vrai principe des sciences humaines et le seul fondement possible de la morale » — identification non pas seulement avec les autres hommes, mais « avec tout ce qui vit et donc souffre »[2] : « Toujours en deçà et au-delà de l'humanisme traditionnel, l'ethnologie le déborde en tous sens. […] En cherchant son inspiration au sein des sociétés les plus humbles et les plus méprisées, elle proclame que rien d'humain ne saurait être étranger à l'homme, et […] elle appelle à la réconciliation de l'homme et de la nature dans un humanisme généralisé[3]. »

Dans les années qui suivirent, les accusations de Lévi-Strauss se durcirent de plus en plus à l'encontre d'un humanisme impudent, à l'origine à la fois de la catastrophe démographique, de l'anéantissement des cultures et de la destruction de la variété des espèces naturelles[4]. Au contact des mythes

1. ID., « Les trois humanismes », art. cité, pp. 319-322.
2. ID., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cité, p. 51.
3. ID., « Les trois humanismes », art. cité, pp. 321-322.
4. Cf. W. STOCZKOWSKI, *Anthropologies rédemptrices*, *op. cit.*, pp. 91-110 et 185-210.

amérindiens s'était fortifié ce qui est moins un antihumanisme qu'un humanisme « interminable », comme l'a montré Patrice Maniglier[1], qui refuse de constituer l'humanité en ordre séparé et de décréter *a priori* ce qui relève de l'humain et ce qui n'en relève pas. De sorte que le retour à l'humanisme de la Renaissance sera toujours aussi un dépassement doublé d'une expiation, car l'histoire qui a rendu l'ethnologie possible — « l'anthropologie est fille d'une ère de violence » — comme son objet exsangue — « pauvre gibier pris au piège de la civilisation mécanique » — lui rappellent sans cesse qu'elle arrive au terme d'un « cycle maudit »[2] : « L'ethnographe peut d'autant moins se désintéresser de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il est le symbole de l'expiation[3]. » C'est sur une semblable note que Lévi-Strauss concluait, en 1960, sa leçon inaugurale au Collège de France, définissant l'anthropologie comme « une entreprise, renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité[4] ».

En dépit d'un humanisme restreint à l'aristocratie lettrée et qui avait indûment hypostasié la nature humaine, on saisit alors ce qui relie très profondément Lévi-Strauss à Montaigne. Au-delà du modèle relativiste des « Cannibales », au-delà même de l'expérience dont le moi est à la fois sujet et objet, c'est la mélancolie qui est à la source de l'écriture : « C'est une humeur melancolique, et une humeur par conséquent très ennemie de ma complexion naturelle, produite par le chagrin et la solitude en laquelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a premièrement mis en teste cette resverie d'escrire[5]. » Et Lévi-Strauss, qui a consacré sa vie à une ethnologie américaniste sans cesse renvoyée à sa condition de possibilité — c'est-à-dire au basculement dans l'histoire d'une humanité qui avait « choisi d'être logique avant d'être historique[6] » —, retrouve et réunit en Montaigne à la fois le choc

1. Cf. Patrice MANIGLIER, « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 609, juin-août 2000.

2. Claude LEVI-STRAUSS, « L'œuvre du *Bureau of American Ethnology* et ses leçons » [1966], in *Anthropologie structurale II*, *op. cit.*, p. 69.

3. ID., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 417.

4. ID., « Le champ de l'anthropologie », art. cité, p. 44.

5. MONTAIGNE, « De l'affection des pères aux enfants » (À Madame d'Estissac), in *Essais*, II, VIII.

6. Emmanuel DESVEAUX, « Un itinéraire de Lévi-Strauss, de Rousseau à Montaigne », *Critique*, n° 540, mai 1992, p. 388.

de la découverte du Nouveau Monde et une mélancolie qui, pour lui et parce que quatre siècles d'histoire le lui ont enseigné, sont devenus inséparables[1].

1. Sur Lévi-Strauss et Montaigne, cf. Vincent DEBAENE, préface à Cl. LEVI-STRAUSS, *Œuvres*, *op. cit.*, pp. XL-XLI, et Frédéric KECK et Marie MAUZE, notices de Cl. LEVI-STRAUSS, *La Voie des masques*, *La Potière jalouse* et *Histoire de Lynx*, *ibid.*, p. 1848.

PARTIE II

L'adieu au voyage

VI

Ceci n'est pas un voyage

Avant de revenir avec des documents, avant de se demander comment transmettre l'atmosphère, les ethnographes étaient partis. Qu'ils l'aient voulu ou non, ce départ les plongeait dans un univers notionnel qui les précédait et au sein duquel ils devaient trouver une place, à leurs propres yeux comme aux yeux du public : celui du voyage. Ce chapitre voudrait éclairer leur situation dans un contexte redessiné par les évolutions du voyage et du récit de voyage au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles. L'ethnologie prétendait en effet réinventer et l'un et l'autre. En affirmant leur différence par rapport au touriste ou au reporter, en dénonçant les clichés et les stéréotypes sur l'ailleurs, les ethnologues aspiraient à renouveler à la fois les pratiques voyageuses et les formes d'écriture qui s'y attachent. Mais penser l'ethnographie comme un voyage introduit un biais épistémologique que l'on pourrait qualifier de *spatialisation* de l'objet. Cette tendance, implicite dans les déclarations de Rivet, lequel ne cesse d'opposer l'ethnologie à un exotisme invariablement taxé de *superficiel*, trouve son expression la plus emblématique chez Griaule, qui présente toujours l'ethnographie comme la forme accomplie du voyage, comme l'accession à l'*intimité* de la société étudiée. Au moment de son départ,

Leiris partageait de toute évidence cette conception, dont, mieux que tout autre récit, *L'Afrique fantôme* allait démontrer l'inanité ; vingt ans plus tard, *Tristes tropiques* relaterait un échec du même ordre. Malgré tout ce qui les sépare, les deux ouvrages mettent en évidence que le terrain de l'ethnographe n'est pas un voyage, non cependant à cause de la durée de son séjour sur place, ni en raison de la familiarité qu'il acquiert (ou n'acquiert pas) avec les indigènes, mais parce que la *différence* dont le voyage était la quête ne permet ni de définir ni de circonscrire un objet de savoir.

VOYAGE, POLEMIQUE ET DISTINCTION

La littérature de voyage du premier XX^e^ siècle se caractérise par un double mouvement. D'un côté, l'extinction du grand voyage romantique, dont le XIX^e^ siècle avait vu l'épanouissement autour de quelques figures (Chateaubriand, Lamartine, Hugo, Fromentin, Dumas, Stendhal, Gautier, Nerval, Flaubert…) et de quelques problématiques : la mise en scène des impasses de la description, la question de la « représentation intérieure », la construction de figures fictives de lecteurs capables de combler les manques du récit en même temps qu'un continuel retour de la relation sur sa propre impossibilité[1]. D'un autre côté, la vogue d'un récit exotique qui a changé de visage depuis le siècle précédent et qui profite de cette « période heureuse » de l'édition française que sont les années 1920-1934, entraîné en particulier par le développement de la presse de masse, de la photographie et du grand reportage[2]. Un seul exemple : *New York*, de Paul Morand, publié par Flammarion, se vend à 150 000 exemplaires entre janvier et septembre 1930. De là la promotion d'une figure nouvelle, celle du « grand voyageur », qui connaît elle-même deux versants : le reporter et l'aventurier[3]. La France de

1. « Le genre voyage est par soi-même une chose presque impossible », écrit Flaubert à Taine pour le remercier du *Voyage en Italie*, en novembre 1866 (Gustave FLAUBERT, *Correspondance*, t. III, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991, p. 561). Cf. Christine MONTALBETTI, *Le Voyage, le Monde et la Bibliothèque*, PUF, coll. « Écriture », 1997.

2. Roger CHARTIER et Henri-Jean MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition française, t. IV. Le Livre concurrencé, 1900-1950* [1986], Fayard-Promodis, 1991, p. 80.

3. Cf., sur ce point, Sylvain VENAYRE, *La Gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne, 1850-1940*, Aubier, « Collection historique », 2002.

l'entre-deux-guerres a ainsi ses héros voyageurs, entre Rouletabille et l'homme qui voulait être roi : outre les reporters (André Salmon, Édouard Helsey, Henri Béraud, Andrée Viollis ou Madeleine Jacob), citons Maurice Dekobra, Alain Gerbault, Henry de Monfreid, et les voyageuses Alexandra David-Néel, Titaÿna, Ella Maillart, Isabelle Eberhardt ou Odette du Puigaudeau, qui, en tant que femmes, bénéficient d'un prestige encore rehaussé. À quoi s'ajoutent quelques noms à la frontière du journalisme et de la littérature : les frères Tharaud, Paul Morand, Joseph Kessel, Pierre Mac Orlan, Saint-Exupéry, etc.

Or, si on lit de façon un peu systématique cette production, ce qui frappe plus que toute autre chose, c'est la façon dont le voyage apparaît comme une *pratique de distinction*. Sans préjuger de leur « qualité littéraire », le seul motif thématique commun à l'ensemble de ces textes, au-delà du déplacement spatial, est l'affirmation de l'irréductible singularité du voyageur et de son expérience. Cette affirmation est si envahissante dans les textes qu'elle en est presque aveuglante. Viscéralement solidaire du récit et des représentations qui lui sont associées, elle joue un rôle idéologique fondamental comme légitimation du voyage et de sa relation. Elle repose en particulier sur la construction de figures repoussoirs qui, à commencer par le touriste, circonscrivent par différence le territoire du voyageur légitime[1].

Certes, cette affirmation distinctive n'est pas propre au XX^e^ siècle, mais l'objet de cette distinction, lui, a changé et s'est déplacé. Depuis sa naissance, en effet, le récit de voyage est un genre fondamentalement *polémique*. En se donnant comme la trace d'une expérience et d'un monde qui lui préexistent, le genre se soumet d'emblée à deux formes de contestation. La première concerne les espaces décrits : puisqu'il s'agit de dire le monde, le récit s'expose à des procédures de vérification et de réfutation, et s'il y a bien une constante dans les récits de Léry, Thevet, et plus tard Bougainville ou La Pérouse, ce sont les accusations de mensonge et de déformation portées à l'encontre de leurs prédécesseurs. Mais on voit bien que le récit ne risque pas seulement d'être démenti par les faits ; il s'expose aussi et surtout à une remise en question de sa capacité à *dire* le monde, à en restituer la complexité, etc., ce qui fait apparaître une seconde ligne de partage, non plus entre des voyageurs qui s'accusent

1. Cf. Jean-Didier URBAIN, *L'Idiot du voyage. Histoires de touristes* [1991], Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1993.

mutuellement de mentir, mais entre le voyageur et le philosophe, le propre de ce dernier étant de savoir d'abord voir, puis dire et transmettre cette étrangeté dont le voyageur vulgaire ne sait donner qu'une image appauvrie. C'est le célèbre argument de Rousseau raillant les relations de voyage de son temps et regrettant que « la Philosophie ne voyage point[1]. » À cela le voyageur réplique, bien sûr, qu'il est facile d'accuser d'aveuglement depuis un cabinet, et Bougainville d'ironiser dans une préface non moins célèbre :

> Je suis voyageur et marin ; c'est-à-dire, un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien singulier, bien inconcevable de la part des gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées de ces mêmes voyageurs auxquels ils refusent la faculté de voir et de penser[2].

Ainsi le genre « voyage » construit-il un espace polémique : voyage contre voyage, récit contre récit, cabinet contre voyage et voyage contre cabinet. Cet aspect polémique est pour ainsi dire la seule caractéristique formelle qui perdure au long de son histoire. Cependant, l'affirmation progressive de la subjectivité du voyageur, mouvement qui s'amplifie jusqu'à devenir évident au début du XIX^e^ siècle[3], va conduire à un déplacement essentiel : le voyage est peu à peu défait de son ancrage géographique pour devenir une expérience existentielle autonome, indépendante du lieu où elle se déploie. Victor Segalen à Tahiti peut rêver à Rimbaud en Éthiopie et Jean Malaurie sur la banquise se souvenir de Gide au Congo ; les destinations et les itinéraires n'ont rien de commun, mais il est entendu que tous ces auteurs partagent une même expérience. On observe ainsi une sorte d'« intériorisation » du voyage qui conduit, par exemple, Albert Thibaudet à distinguer entre le voyageur « pour qui le monde extérieur existe » et celui « pour qui le monde intérieur existe

1. Jean-Jacques ROUSSEAU, « Notes au Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes », in *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 212.

2. Louis Antoine DE BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde par la frégate du Roi « La Boudeuse » et la flûte « L'Étoile »* [1771], Gallimard, coll. « Folio », 1982, pp. 46-47.

3. Cf. Jean-Claude BERCHET, « Les préfaces des récits de voyage au XIX^e^ siècle », *in* György TVERDOTA (éd.), *Écrire le voyage*, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994, pp. 3-15, et Fr. WOLFZETTEL, *Le Discours du voyageur*, *op. cit.*, pp. 300-311.

seul »[1], ce qui ouvre la voie aux voyages paradoxaux, sans itinéraire effectif, que l'on voit naître au XX^e^ siècle : voyages « autour de ma chambre », périples « interstitiels » et autres errances intérieures. À terme, c'est l'introduction d'une nouvelle logique qui est en jeu puisque le déplacement spatial n'est plus qu'une condition parmi d'autres, et pas forcément la meilleure, d'une intensification de l'expérience. On « voyagera » entre les classes sociales, parmi les clochards de Paris ou dans la peau d'un Noir, en rappelant que l'altérité se tient à la porte et qu'il y a bien de la naïveté dans la confiance accordée à des déplacements géographiques aujourd'hui à la portée de tous. La notion devient ainsi disponible pour toutes les palinodies, et il en est bientôt des voyages comme de la jeunesse qu'ils forment : autant il y a de jeunes cœurs de quatre-vingts ans et des vieillards de vingt ans, autant il est de vrais voyageurs qui n'ont pas quitté leur ville natale. À l'inverse, on peut avoir parcouru le monde sans en avoir rien vu — antienne habituelle contre le touriste.

Si l'on considère que la polémique connaît deux grands versants — du côté de la référence et du côté de la relation —, on voit donc que l'affirmation de la subjectivité du voyageur a déplacé le versant référentiel : la question n'est plus la véracité des faits exposés ou l'exactitude de la relation — et ce d'autant moins que cet aspect est à présent réservé aux rapports scientifiques —, mais la *pratique* de voyage. Le voyageur continue à dénoncer les clichés, la platitude ou au contraire l'excès de style de ses prédécesseurs, mais ce n'est plus au nom des faits, au nom d'un monde où, en réalité et contrairement à ce que l'on a pu dire, les Patagons ne sont pas des géants de trois mètres de haut, mais au nom d'une expérience incomplète et d'une pratique insuffisante : celle du touriste ou du reporter, qui voyage mal ou trop ou trop peu ou trop vite, etc. Le récit de voyage reste le récit d'un voyage, mais par « voyage », on entend moins l'itinéraire et les contrées parcourues qu'une expérience singulière et privée par laquelle un sujet fait l'épreuve de l'étrangeté. C'est ce déplacement de la polémique vers les pratiques et les façons de voyager ou de « réussir son voyage » (expression qui n'aurait eu aucun sens pour un voyageur du XVI^e^ ou du XVIII^e^ siècle) qui soumet le genre à une économie de prestige.

1. Albert THIBAUDET, « Le genre littéraire du voyage » [1912], in *Réflexions sur la critique*, Gallimard, 1939, pp. 7-22.

Jean-Didier Urbain, qui a retracé l'histoire des stéréotypes antitouristiques, explique que la caricature du mauvais voyageur est devenue, à partir des années 1870, une sorte de lieu commun (paradoxal puisque, précisément, c'est le commun qu'il s'agit d'éviter), un passage obligé pour l'auteur contraint d'affirmer sa différence dans un monde où le voyage a cessé d'être un privilège[1]. D'abord empreinte d'humour, la dénonciation tourne vite à l'aigre, et, bien avant l'ouverture retentissante de *Tristes tropiques*, la satire chez Loti ou Segalen s'efface et fait place à l'injure et à la *haine*, pour le premier contre les touristes, pour le second contre les touristes, mais aussi contre « les Loti » qui ont eu le malheur de le précéder. Les exemples sont légion, et les récits ethnographiques n'échappent pas à cette fatalité qui pousse le voyageur à affirmer sa différence. De sorte que la littérature de voyage du premier XX^e^ siècle (si l'on considère le terme « voyage » dans son sens vague et usuel) se constitue en vaste espace différentiel organisé par des autoproclamations et des prophéties créatrices, des concurrences et des hommages, des filiations et des rejets, des héritages revendiqués et d'autres déniés.

La stratégie de démarcation la plus fréquente consiste à poser la radicalité du voyage. Dans sa forme médiatique, elle donne lieu à une sorte de course-poursuite qui se perpétue avec la même vigueur depuis les années 1920 : en dépit de l'« invasion » touristique, on exhume des terres « encore » inexplorées, des tribus « qui n'ont jamais vu l'homme blanc » ; on reproduit les mêmes traversées, mais cette fois « sans escale », « en solitaire », « en vingt-quatre heures » ou « à la rame ». Cette course à la radicalité va de pair avec une stratégie discursive ancienne mais retorse qui consiste à présenter le livre comme une sorte de succédané, rédigé dans la hâte et à la demande d'éditeurs ou d'un public friands de ces aventures qu'ils ne pourront connaître que par procuration — puisqu'il faut bien vivre. C'est un motif récurrent de nombreux récits de voyages héroïques, qui n'ont de cesse de renvoyer à une expérience dont on ne sait rien sinon qu'elle est indicible, et dont les auteurs, dans le même temps, s'exemptent de ce qui pourrait passer pour une insuffisance en répétant « je ne suis pas écrivain, mais voyageur ».

Ce déni de littérature est un des fondements de la rhétorique paradoxale du

1. J.-D. URBAIN, *L'Idiot du voyage*, *op. cit.*, pp. 24-25.

récit de voyage au XX^e siècle. Dans son *Essai sur l'exotisme* — qui, de façon révélatrice, n'est que l'annonce programmatique d'une « esthétique du Divers » qui ne verra jamais le jour —, Segalen précise qu'il faudra « commencer par la *sensation* d'Exotisme » et ajoute : « Ne pas essayer de la décrire, mais l'indiquer à ceux qui sont aptes à la déguster avec ivresse[1]. » Plus loin, il écrit encore : « Il y a, parmi le monde, des voyageurs-nés, des *exotes*. Ceux-là reconnaîtront, sous la trahison froide ou sèche des phrases et des mots, ces inoubliables sursauts donnés par des moments tels que j'ai dit : le moment d'Exotisme[2]. » Dans *Méharées*, Monod use et abuse de ce procédé consistant à se dispenser d'une communication décrétée par principe impossible et à renvoyer à une hypothétique communauté de *happy few* qui reconnaîtra et se reconnaîtra, dont voici un exemple parmi d'autres : « Nous arrivions du Sud marocain, dont nous séparent maintenant huit cents kilomètres de caillasses et de dunes (et quelles dunes !) — l'Erg Chech de Taghamant-El habib, où nous avions laborieusement pataugé : huit gros bras d'erg et trois petits dans une journée, *ceux qui savent comprendront*[3]. »

Une autre stratégie distinctive peut également être mobilisée. Elle consiste à inverser la précédente et à assurer non plus qu'une expérience indicible fonde le récit, mais, à l'opposé, que le voyage a été l'occasion d'un échec sublime ; c'est en quelque sorte un « dandysme du fiasco[4] ». La logique ne change pas vraiment, mais elle est poussée jusqu'à son terme et finit par se retourner en son contraire ; il est toujours question d'ineffable, mais d'un ineffable de l'échec. C'est sans doute chez Montherlant, dans *Les Voyageurs traqués*[5], que cette impasse trouve son expression la plus aboutie (c'est-à-dire aussi la plus pénible). Le constat est simple : le voyageur, fût-il écrivain, a perdu ses privilèges. L'écrivain voyageur est traqué, cerné de toute part : côté récit, tout

1. Victor SEGALEN, *Essai sur l'exotisme* [1904-1918], Le Livre de poche, coll. « Biblio-essais », 1986,, p. 37 (17 août 1908).

2. *Ibid.*, pp. 42-43 (11 décembre 1908).

3. Th. MONOD, *Méharées*, *op. cit.*, 1989, p. 117 (je souligne).

4. J'emprunte cette formule à Élie During qui l'emploie, dans un tout autre contexte, pour qualifier certaines tendances de l'art contemporain (Élie DURING, « Du projet au prototype (ou comment éviter d'en faire une œuvre ?) », in *Panorama 3. Salon des prototypes*, Le Fresnoy, Studio national des arts contemporains, 2002, p. 16).

5. « Les voyageurs traqués » est à la fois le titre d'un bref récit de 1926 et celui d'une trilogie qui ne verra jamais le jour mais qui devait inclure plusieurs essais écrits entre 1925 et 1929. Cf. Henry DE MONTHERLANT, *Essais*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963.

est dit et l'on vient trop tard, il ne peut échapper au stéréotype, palmiers penchés sur la grève et couchers de soleil ; côté voyage, nulle solitude à espérer, et partout l'on se heurte aux Arabes, aux Anglaises ou aux « crétins à Kodak[1] ».

Reste, bien sûr, l'expression de cet échec, mais la mélancolie a depuis longtemps cessé d'être aristocratique, et l'on n'a même plus la satisfaction d'avoir la désillusion originale. « Avais-je besoin d'aller déterrer des vérités si ordinaires dans les déserts tropicaux et chercher à Aden les secrets de Paris ? » se demande Nizan dans *Aden Arabie*[2]. La littérature de voyage de l'entre-deux-guerres hésite ainsi entre deux pôles, l'héroïsme et la nausée. C'est ce qu'avait très bien perçu Aragon qui, dans son *Traité du style*, se livrait à de virulentes (et très drôles) attaques contre la « série des petites nostalgies bourgeoises », renvoyant dos à dos les « zigotos qui tournent de l'œil quand ils prononcent le mot aventure » et « les possédés du mot *impasse* », « ces déments inoffensifs [qui] se prennent pour des poissons entrés dans une nasse » : ils « se croient dans un cul-de-sac, et cherchent ce qu'ils appellent une issue. Issue à quoi, c'est ce qu'on se demande »[3]. C'est donc bien à tort que Lévi-Strauss se décrirait, en 1955, comme l'« unique voix témoig[nant] pour l'échec de l'évasion » ; le rêve qui « comme un mercure subtil [avait] toujours glissé entre [ses] doigts » avait déjà « glissé » entre ceux de Titaÿna, s'était déjà « évanoui » sous celui de Mac Orlan et avait déjà laissé Guy de Pourtalès « les mains vides » et le cœur « comme un filet sans prise »[4].

Quoi qu'il en soit, la logique de distinction dans laquelle s'abîmait le récit de voyage organisait, avant 1939, le champ littéraire autour de pôles assez bien identifiés, qui constituaient autant de petites élites voyageuses, circonscrites et affirmées par la polémique. Ces pôles étaient auto-entretenus par des hommages réciproques : préfaces, allusions, épigraphes, références et dédicaces. De Titaÿna à Cocteau, de Cocteau à Titaÿna ; de Kessel à Monfreid,

1. ID., « Sidi-Bou-Saïd » [1928], *ibid.*, p. 408.

2. Paul NIZAN, *Aden Arabie* [1931], La Découverte, 2002, p. 133.

3. Louis ARAGON, *Traité du style* [1928], Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1983, pp. 80-85.

4. Respectivement Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 30 ; TITAŸNA, *Les Ratés de l'aventure*, Les Éditions de France, 1938, p. 243 ; Pierre MAC ORLAN, *Petit manuel du parfait aventurier* [1920], in *Œuvres complètes*, t. XIV, G. Sigaux (éd.), Cercle du bibliophile, 1970, p. 379 ; Guy DE POURTALES, *Nous à qui rien n'appartient* [1931], Flammarion, 1990, p. 276.

de Monfreid à Kessel. Chacun de ces « pôles » connaissait des hiérarchies internes — Dekobra se réclamait de Morand, qui lui-même se réclamait de Cendrars — et reconduisait, à l'extérieur, des pratiques de distinction visant à l'établissement de hiérarchies externes : Leiris condamnait le « pittoresque de pacotille » de Monfreid et les mensonges de Seabrook ; Albert Londres, croisant par hasard la caravane de Morand en Afrique, laissait de la rencontre un récit distant et ironique[1], tandis que Morand, de son côté, avait une réaction plus chevaleresque : « Je me croyais imbattable en matière de voyages, en connaissance de lignes de paquebots, de voies ferrées […] J'ai rencontré Londres et je m'avoue vaincu[2]. » Dans ces polémiques devenues consubstantielles au voyage (et avant la réhabilitation d'*Aziyadé* par Barthes), Pierre Loti devint une sorte de « tête de turc », à la fois pour les critiques qui dénonçaient la facilité de ses récits[3], mais aussi et surtout pour les voyageurs qui lui avaient succédé : chez Segalen, son nom devient un substantif synonyme de voyageur dégradé, l'auteur de *Stèles* ne se lassant pas de condamner « les Loti », tour à tour qualifiés de « touristes impressionnistes » et de « Proxénètes de la sensation du Divers »[4]. Morand, de son côté, laisse entendre avec perfidie qu'il savait de première main que l'auteur d'*Aziyadé* n'était qu'un faiseur : « Un soir, à Gethsémani, avec un vieux drogman de notre consulat, j'évoquais Pierre Loti agenouillé jusqu'à l'aube au mont des Oliviers, frappant son cœur incroyant pour en faire jaillir la prière. "Jusqu'à l'aube ! s'exclama le drogman. C'est moi qui l'ai accompagné ici. M. Loti a tout de suite frissonné ; je l'entends encore : 'Je n'ai pas de pardessus, rentrons vite !'[5]" »

Cette condamnation de Loti, on la retrouve chez Nizan, Montherlant — et bien sûr chez les ethnographes.

1. Albert LONDRES, *Terre d'ébène (la Traite des Noirs)* [1929], in *Œuvres complètes*, Arléa, 1992, pp. 552-553.

2. Cité, sans référence, par Henri Amouroux, *ibid.*, p. 510.

3. Cf., par exemple, Antoine ALBALAT, *Comment il ne faut pas écrire : les ravages du style contemporain*, Plon-Nourrit, 1921, p. 3.

4. V. SEGALEN, *Essai sur l'exotisme op. cit.*,, pp. 54 et 57.

5. Paul MORAND, *Le Voyage* [1927], Éd. du Rocher, coll. « Pocket », 1994, p. 130.

L'ETHNOLOGUE, L'AVENTURIER ET LE TOURISTE

En renouvelant la conception du terrain, en revendiquant une position privilégiée pour saisir l'altérité, en refusant aussi de renoncer aux prestiges de l'exotisme et de l'aventure puisque Rivet et Rivière n'hésitaient pas à populariser la discipline en mettant en scène ses résultats ou en investissant les colonnes de *Paris-Soir*, l'ethnologie universitaire ne pouvait échapper à cette fatalité distinctive qui enveloppe le discours sur le voyage. Nouvelle arrivante sur ce grand marché symbolique, elle ne pouvaitil lui fallait se soumettre à cette vaste compétition pour le monopole du *vrai* voyage. Et, comme Segalen, Loti ou Morand, les ethnologues ne cessèrent d'affirmer leur différence. Là comme ailleurs, la polémique portait à la fois sur les modes de voyage et sur les écrits publiés au retour. Pourtant, en s'affirmant comme une science, en prétendant produire des connaissances et des documents, l'ethnologie ne pouvait reprendre à son compte les stratégies distinctives les plus efficaces et les plus en vogue chez les voyageurs de l'époque. Elle ne pouvait en particulier se replier sur ce que Thibaudet appelait l'« ultra-barrésisme », point de fuite du « pèlerinage romantique » qui réduit le voyage aux effets du dépaysement sur la conscience du voyageur[1]. Il n'était pas non plus question pour elle de se rabattre sur une rhétorique de l'ineffable. Avec une acuité nouvelle, l'ethnologie reposait donc la question de la traductibilité de l'expérience : pour Rivet et Mauss, il fallait justement traduire, transmettre, éduquer les populations en une « époque de malaise de conscience et de trouble matériel », réinvestir un voyage dégradé par les clichés exotiques. Le renvoi à une communauté aristocratique de *happy few* ou d'individualités fortes seules aptes à jouir de la différence était donc — en théorie au moins — une stratégie doublement impossible pour les ethnographes, d'abord parce qu'elle allait à l'encontre de la transitivité assumée d'un discours qui se voulait scientifique, ensuite parce qu'elle heurtait le parti pris démocratique et républicain autant que le projet d'édification des populations qui étaient ceux de la discipline. Contre une littérature de voyage qui s'était déportée vers des formes

1. Cf. A. THIBAUDET, « Le genre littéraire du voyage », art. cité.

médiatiques et héroïques ou qui avait défait le voyage de son ancrage géographique pour le transformer en expérience intérieure, l'ethnologie réaffirmait l'antériorité et l'hétérogénéité du monde en même temps qu'elle se voulait un discours transitif et postulait la convertibilité des expériences : « À travers les mythes, les rites, les coutumes, les techniques, ce sont les hommes eux-mêmes que l'ethnologie nous fait toucher dans leurs façons d'agir, de sentir, de penser[1]. » On comprend donc pourquoi elle allait croiser la rhétorique sur son chemin.

Ainsi les ethnographes inscrivaient-ils eux aussi leur entreprise dans cet espace différentiel construit par les rivalités entre voyageurs, et l'on retrouve chez eux cet agacement et ce sentiment de dépossession lorsque leur route vient à croiser celle d'autres Européens, mouvements qui rappellent celui de Londres irrité de tomber sur la caravane Herriot-Morand en plein cœur de l'Afrique. Théodore Monod s'agace par exemple, en avril 1934, à l'idée qu'Odette du Puigaudeau (qui préparait *Pieds nus à travers la Mauritanie*) se joigne à lui pour sa traversée de l'Adrar[2]. Soustelle se distingue soigneusement du tout-venant des voyageurs pressés : « On avait peiné en Terre chaude et en Terre froide, on s'était mis à l'école silencieuse des Indiens, tout cela sans l'excitation factice des touristes[3]. » Dans une diatribe grandiloquente qui ne compte pas parmi les meilleurs passages de *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss affirme lui aussi sa différence par rapport au troupeau des « campeurs » et exhorte les touristes à épargner les forêts du Sud brésilien :

> Campeurs, campez au Parana. Ou plutôt non : abstenez-vous. […] respectez les torrents fouettés d'une jeune écume, qui dévalent en bondissant les gradins creusés aux flancs violets des basaltes. Ne foulez pas les mousses volcaniques à l'acide fraîcheur ; puissent hésiter vos pas au seuil des prairies inhabitées et de la grande forêt humide de conifères[4].

Un épisode de *L'Afrique fantôme* qui a lieu à Gondar, à la fin de septembre 1932, est révélateur à cet égard. Leiris était devenu progressivement

1. Quatrième de couverture de « L'Espèce humaine ».

2. Théodore MONOD, *Les Carnets de Théodore Monod (1919-1994)*, Pocket, coll. « Best », 2000, p. 154.

3. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, *op. cit.*, p. 16.

4. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 141.

un familier de la maison de la « prêtresse » *zar*, Malkam Ayyahou, chez laquelle il avait dormi à plusieurs reprises et où il avait assisté à des séances nocturnes de possession (« nous sommes devenus presque de la famille », écrit-il le 18 septembre). À son retour au camp, Griaule lui demanda d'obtenir, afin de la filmer, une reconstitution du rite auquel, le matin du 12 septembre, il avait assisté et même participé puisqu'il avait fourni le mouton offert en sacrifice à Abba Moras Worqié, le principal des *zar*, ou génies, qui possédaient Emawayish[1]. Mais l'idée était insupportable à Leiris, et, même s'il le justifie par des considérations ethnographiques en renvoyant aux exigences du rite et à la hiérarchie du panthéon *zar*, son refus porte la marque de cette angoisse de la dépossession qui est précisément celle du voyageur dont l'accès à l'altérité, conçu comme une expérience privée, est corrompu à la fois par l'intervention d'un tiers spectateur et par la répétition (en l'occurrence, le film fait tomber dans l'inauthenticité à double titre : par la reconstitution et par la reproduction mécanisée sur laquelle il ouvre) : « Cette reconstitution me répugnait et je ne voulais pas — surtout ! — que d'autres Européens que moi vissent Emawayish faire le *gourri*[2]... » En cela, l'ethnographe ne se distingue pas des autres : qu'il soit savant ou reporter, le voyageur redoute comme la peste l'intrusion d'un tiers qui viendrait troubler son expérience solitaire et sacrée de la Différence.

L'ESPACE DE L'ETRANGETE

La reconduction continuelle de ces distinctions a une conséquence épistémologique, que l'on pourrait qualifier de *spatialisation* de la culture ou de la société étudiée : si les autres voyageurs ont la surface, les ethnographes auront le cœur. De façon tout à fait remarquable, une telle conception, absente

1. Il s'agit là d'un des épisodes centraux du séjour de Leiris à Gondar ; il est marqué par l'image d'Emawayish buvant le sang du mouton prélevé dans un gobelet et par le découpage du péritoine d'abord placé sur la tête d'Emawayish, puis pendu au poteau central de la maison de Malkam Ayyahou où il demeura, achevant de se dessécher, jusqu'au départ de Leiris : « Jamais je n'avais senti à quel point je suis religieux, écrirait-il, mais d'une religion où il est nécessaire de me faire voir le dieu… » (M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 635). L'épisode réapparaît, sous forme plus ou moins explicite, dans *L'Âge d'homme*, dans *La Règle du jeu* et dans le poème « La néréide de la mer Rouge », repris dans *Haut Mal* en 1943.

2. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 658 (21 septembre 1932). Le gourri est le mouvement du buste et des épaules qui suscite la transe en même temps qu'il l'atteste.

des textes de Durkheim, de Lévy-Bruhl comme de ceux de Mauss, est commune à presque tous les ethnologues de terrain. Cela apparaît très nettement dans la *Méthode de l'ethnographie* de Griaule, où une série de schémas et de figures représentent « l'aire de recherche » traversée de flèches illustrant la « convocation d'informateurs » ou les « commissions rogatoires » (c'est-à-dire l'envoi par l'ethnologue d'informateurs privilégiés chargés de recueillir les témoignages). Dès le premier chapitre, l'« institution » est signalée par une tache blanche au sein de laquelle se chevauchent trois cercles qui représentent les « zones de secret propres à chacun des informateurs ». Le pourtour de l'institution est désigné comme sa « partie non secrète », et la surface délimitée par l'intersection des trois cercles est hachurée, signifiant que là est le « cœur même de la culture », ce cœur que Griaule identifie ailleurs comme « l'ontologie » et « la métaphysique »[1]. Cette spatialisation transparaît plus encore dans le vocabulaire, en particulier les motifs du « décel » ou du « coup de sonde », récurrents chez Griaule.

Jean Jamin a mis au jour les présupposés épistémologiques de cette « conception cryptologique du fait social et culturel "nègres" » : empirisme latent ; « idéalisme sociologique » à travers « la conception d'un regard neutre, décentré, décharné » ; privilège excessif accordé à la parole qui conduit à hypostasier « le dire au détriment du faire » ; conviction qu'il y a « une vérité cachée », un « sens latent » inscrit ou détenu « par quelqu'un *quelque part* » ; et, finalement, identification entre l'explication scientifique et le « métalangage que la société tenait sur elle-même et dont quelques initiés étaient le réceptacle ». Au total et surtout, c'est une réification de l'indigène qui se dit à travers cette spatialisation de la culture : « [P]risonnier de son corps, le Noir l'était tout autant de ses croyances. Esclave de sa nature, il l'était aussi de sa culture[2]. »

Outre qu'elle est à l'origine de la « problématique de l'aveu » et du vocabulaire judiciaire sans cesse employé par Griaule pour décrire l'enquête, on voit aussi que cette opposition entre un pourtour accessible au voyageur amateur et un cœur secret que l'ethnographe doit *déceler* prolonge, en la variant légèrement, la distinction entre le touriste et le vrai voyageur. On n'est

1. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, pp. 23 et 36.

2. J. JAMIN, « Objets trouvés des paradis perdus », art. cité, pp. 85-87.

pas si loin, au fond, de Segalen, même si le projet n'est plus de jouir de la Différence, mais plutôt de la découvrir cristallisée, avant de la rapatrier dans les musées. Ce qui frappe, chez Griaule en particulier, c'est l'idée que la différence est *logée* quelque part, dans une caverne ou un bois sacré. D'où, bien sûr, une méfiance pour tout ce qui ne relèverait pas de cette intimité de la culture, qui se situerait aux franges et sur les bords, à commencer par « l'indigène évolué », objet de continuelles railleries de la part de Griaule[1].

Cette spatialisation conduit assez naturellement à une métaphore théâtrale, l'ethnologie ayant précisément pour fonction de révéler l'envers de ce décor qui s'offre comme une toile peinte à ce voyageur qui « ne fait que passer ». Au voyage en automobile ou en train Leiris oppose ainsi le voyage à mulet de l'ethnographe qui « entre dans l'intimité des choses et des gens[2] ». « L'envers du décor », c'est d'ailleurs une expression que l'on trouve chez Soustelle : « Il est des choses que j'ai vues, et qui sont pour ainsi dire l'envers du décor […] ; ce sont ces choses-là que je crois pouvoir dire[3]. »

L'un des plus grands mérites de *L'Afrique fantôme* est d'avoir montré très tôt le caractère intenable de cette conception et l'impossibilité de fonder l'ethnologie sur un tel modèle initiatique. Nous verrons qu'il y a un lien profond entre cette impossibilité initiale, qui est aussi une désillusion, et les travaux ethnologiques postérieurs de Leiris — en particulier *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* — qui, à travers un usage gradué de la métaphore théâtrale, refuseront cette opposition entre un cœur sacré et secret (ici le sanctuaire) et un spectacle décoratif, « pour la galerie », selon le mot de Soustelle[4]. Il serait excessif toutefois de prétendre qu'un ouvrage aussi éclaté et contradictoire que *L'Afrique fantôme* démontre cette impossibilité, et il vaudrait mieux dire qu'il l'exhibe. Leiris, en effet, au moment de son départ, partageait de toute évidence cette conception « cryptologique » de la culture. De là un soupçon permanent, et la crainte que les choses ne se jouent dès qu'il a le dos tourné, en particulier au cours du séjour à Sanga où il étudie, justement, la langue *secrète* de la « société des

1. Cf. B. DE L'ESTOILE, « Au nom des "vrais Africains" », art. cité, pp. 98-100, et É JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité, pp. 177-179.

2. M. LEIRIS, « Abyssinie intime », art. cité, pp. 49-51.

3. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, *op. cit.*, p. 125.

4. Cf. *infra*, chap. VIII.

hommes » : « Je m'incline mais ne puis me défendre d'appréhender vaguement une supercherie. Le véritable sacrifice n'aurait-il pas lieu, sans moi, dimanche[1] ? » Cette rêverie sur un cœur dissimulé qui livrerait la clé de la culture est, disons-le une fois pour toutes, une projection : dans cette confusion du *vrai* et de l'*intime* se dit surtout la construction d'une altérité imaginaire et fantasmée. Nous n'insisterons pas sur les connotations sexuelles de certaines des métaphores traduisant cette spatialisation ni, plus généralement, sur le fantasme voyeuriste qu'elles révèlent. Avec son habituel goût de la provocation, Griaule surenchérit d'ailleurs, transformant ostensiblement ce voyeurisme en délire panoptique et mégalomane :

> Vu du haut des airs, un district garde peu de secrets. La propriété est délimitée comme à l'encre de Chine, les chemins convergent vers les points critiques, les cours intérieures se livrent, le fouillis habité devient clair. Avec une photographie aérienne, les matériaux des institutions s'alignent comme une série de choses décrochables, disponibles, à la merci. L'homme est stupide : il se méfie du voisin, jamais du ciel […] *Avec l'avion, on fixe le tréfonds topographique et le tréfonds des consciences*[2].

On notera le passage du sanctuaire au « tréfonds des consciences », sanctuaire à valeur hautement symbolique déjà présent chez Soustelle ainsi qu'à de nombreuses reprises dans *L'Afrique fantôme*.

Si Leiris et Griaule partagent cette conception « cryptologique » de la culture et si, pour tous deux, le secret s'identifie avec le sacré, pour Leiris, le sacré s'éprouve et ne connaît d'autre garantie que l'expérience que l'on en fait. Au moment de son départ, Leiris, au fond, ne se préoccupe guère d'ethnographie. Sans beaucoup de rigueur et « travaillé […] par un furieux besoin de changer d'air », il conçoit de toute évidence celle-ci comme une initiation aux « mystères » de la culture « nègre »[3]. Pour Griaule, en revanche, nous l'avons vu, « l'initiation est une plaisanterie qu'il n'y a pas lieu de recommander et qu'il faut laisser au touriste désireux de couleur locale[4] ». Rejetant toute rêverie primitiviste d'immersion, Griaule privilégie une psychologie de l'interaction, mais il refuse de concevoir qu'un fait moral exige

1. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 627 (6 septembre 1932).
2. M. GRIAULE, *Les Saô légendaires*, *op. cit.*, pp. 61-62 (je souligne).
3. M. LEIRIS, *Biffures*, *op. cit.*, p. 216, et *Cinq études d'ethnologie*, *op. cit.*, p. 129.
4. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 14. Cf. *supra*, chap. I.

un mode d'observation particulier ; jamais il ne se départit de son complexe de supériorité, du modèle mécaniste selon lequel le Noir est agi par sa culture, ni d'une conception strictement documentaire d'un fait social qu'il suffit d'enregistrer : « L'ethnographe est un historien mis à même les faits qu'il décrit[1]. » Le propre de l'ethnographe, à le lire, n'est pas tant un type particulier de connaissance que la conscience aiguë qu'il y a de la culture, c'est-à-dire du relatif. Il flotte ainsi, inassignable, jouant sans cesse l'ailleurs contre l'ici, l'institution noire contre l'institution blanche, le Mangbetou participant à « des funérailles bourguignonnes[2] », le Maori désireux de « se faire une idée de la messe catholique[3] », ou le Shillouk du Soudan anglo-égyptien « jugeant la dernière pièce de Giraudoux[4] » — cela ne faisait pas une anthropologie mais permit sans doute d'achever l'autonomisation de la discipline qui, à force de comparaisons entre le vieillard mandingue et Platon ou entre la cosmogonie dogon et celle d'Hésiode, était en effet accueillie à la Sorbonne, en la personne même de Griaule, en 1943.

En regard des revendications de Griaule, le discours de Leiris ne pouvait avoir la même efficacité, surtout pas au plan disciplinaire. À la différence de son « patron » lors de la mission Dakar-Djibouti, Leiris sait qu'un fait social ne se « récolte » pas, et il refuse la neutralité distante du « juge d'instruction ». Au contraire, écrit-il dans l'une des rares réflexions « épistémologiques » de son journal, qui, pour être isolée, n'en est pas moins capitale : « […] c'est par la subjectivité (portée à son paroxysme) qu'on touche à l'objectivité[5] ». Très tôt, avant même que Griaule ne fasse de la métaphore filée entre enquête policière et enquête ethnographique un de ses thèmes de prédilection, il signalait que l'on n'accède pas à l'intimité d'une culture en faisant rendre gorge à des informateurs :

> Pourquoi l'enquête ethnographique m'a-t-elle fait penser souvent à un interrogatoire de police ? On ne s'approche pas tellement des hommes en s'approchant de leurs coutumes. Ils restent, après comme avant l'enquête, obstinément fermés. Puis-je me flatter, par exemple, de savoir ce que pensait

1. *Ibid.*, p. 69.
2. *Ibid.*, p. 13.
3. *Ibid.*, p. 97.
4. Id., *La Peau de l'ours*, Gallimard, 1936, pp. 75-76.
5. M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 394.

> Ambara, qui pourtant était mon ami ? Je n'ai jamais couché avec une femme noire. Que je suis donc resté européen[1] !

Cette suite faussement logique d'inférences (les hommes restent fermés ; je ne sais pas ce que pensait Ambara ; je n'ai jamais couché avec une femme noire ; je suis resté européen) au terme de laquelle l'expérience sexuelle apparaît comme la forme suprême d'accès à l'intimité de l'étranger montre ce qui sépare Leiris de Griaule et qui dépasse la simple tension entre observation et participation. C'est que Leiris veut plus que la participation : il désire la « communion » et se fondre en cette altérité rêvée. Mêlant déjà sacralité et érotisme selon un schéma qui sera, à son retour d'Afrique, au cœur de *L'Âge d'homme*, il rêve sur cette *connaissance* à double entente : « J'aimerais mieux être possédé qu'étudier les possédés, connaître charnellement une "zarine" que connaître scientifiquement ses tenants et aboutissants[2]. »

Cinq ans après son retour, dans la conférence prononcée en janvier 1938 au Collège de sociologie, sous le titre « Le sacré dans la vie quotidienne », Leiris partirait du même constat (« l'intelligence du sacré ne vient qu'à l'impétrant qui s'y empêtre[3] ») pour reprendre l'enquête *à l'envers* en quelque sorte : faute de pouvoir accéder à celui des autres, il s'appuierait sur les occurrences de *son propre* sacré, déterminées par leur « signe psychologique » (« ce mélange de crainte et d'attachement », « cette mixture de respect, de désir et de terreur » suscités par certains objets ou certains lieux), pour tracer les limites qui les séparent du monde profane et du règne de l'ordinaire[4].

« L'AFRIQUE FANTOME », « TRISTES TROPIQUES » : L'IMPOSSIBLE INTIMITE

Au moment de la mission Dakar-Djibouti, Leiris, cependant, n'en était pas

1. *Ibid.*, p. 391 (31 mars 1932).

2. *Ibid.*, p. 560 (23 juillet 1932).

3. Edmond Ortigues, cité dans J. JAMIN, « Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie », art. cité, 1980, p. 26.

4. Cf. Michel LEIRIS, « Le sacré dans la vie quotidienne » [1938], cité dans D. HOLLIER, *Le Collège de sociologie*, *op. cit.*, pp. 102-103.

là, et c'est précisément l'insuffisance d'une conception initiatique de l'ethnographie qui apparaît à la lecture de *L'Afrique fantôme*. Double insuffisance devrait-on dire : d'une part, parce qu'il n'y a pas d'initiation (« je suis bien obligé de constater, quant à moi, que j'attends encore la révélation ») ; d'autre part, parce que, si l'on « ne touch[e] jamais le fond », c'est d'abord que la culture n'est pas un « volume », contrairement à ce que disait à peu près Griaule[1]. À nouveau, *L'Afrique fantôme* ne démontre pas de façon argumentée qu'il y a là une impasse, mais les différentes entrées quotidiennes montrent que cette conception de l'ethnographie comme paradigme du voyage accompli, comme achèvement du voyage dans la communion, enferme dans une dialectique du dedans et du dehors qui n'a pas d'issue.

Sans jamais conclure — ce qui, plus que tout autre chose, fait la singularité de l'ouvrage —, le journal alterne entre des moments d'exaltation, où Leiris semble à deux doigts de s'incorporer à ce cœur sacré de la culture, et des moments dysphoriques, où il se retrouve ravalé au rang de touriste et où resurgit la métaphore théâtrale :

> Pauvres *awolya*, combien doit-il falloir qu'ils se battent les flancs pour parvenir à leurs transes, à leur folie de pacotille… Tout sent la fête foraine aujourd'hui. Enivrantes possédées, comme il y a dans les baraques d'enivrantes femmes torpilles, des sirènes à jeux de miroir et, dans des cercueils de verre, de prestigieuses princesses de cire à quatre seins[2]…
>
> J'ai beau (comme je l'ai déjà fait une fois) pousser la faiblesse jusqu'à consentir à battre le tambour pour accompagner les chants, la communion n'y est plus[3].

Communier, observer ; dedans, dehors ; être possédé, étudier les possédés : on n'en sort pas, est-on tenté de dire, mais précisément tel est l'intérêt de *L'Afrique fantôme*, et l'on peut comprendre à la lecture de ces notations (il y en a beaucoup d'autres) la raison pour laquelle Leiris ne conclut pas : c'est que l'on ne sait jamais pourquoi « un rite s'effondr[e] dans la foire » et « tout

1. ID., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 542 et 616 (7 juillet 1932 et 1er septembre 1932). Cf. M. GRIAULE, *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 57.

2. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 675 (26 septembre 1932).

3. *Ibid.*, p. 761 (5 novembre 1932).

redescend sur le plan de la comédie[1] ». Est-ce parce que le rite lui-même est théâtral ou parce que l'ethnographe, incapable de « s'abandonner », demeure trop extérieur et redevient ce touriste qui corrompt tout ce qu'il touche ? Est-ce parce qu'il n'y a là que pacotille et simulation ou à cause d'une insuffisance du voyageur qui ne sait pas quitter cette « position si inhumaine d'observateur » ? La singularité de *L'Afrique fantôme* n'est nullement dans l'échec du voyage (on ne devient pas un autre, on demeure extérieur, on reste européen, etc.), mais dans l'incertitude maintenue quant aux raisons de cet échec. Leiris n'est pas Montherlant ; malgré une tendance certaine à la déflation, il ne se réfugie pas dans un aristocratisme du fiasco et le constat amer d'un échec inhérent à la loi du désir. Avec une naïveté parfois désarmante, il ne cesse jamais d'espérer, et l'on ne compte pas, dans *L'Afrique fantôme*, les prédictions annonçant que, demain, après Bamako, Sanga, le Nil, etc., le voyage va enfin commencer. Il semble parfois que seule la mer Rouge oblige au point final : « Mais pourquoi devoir s'arrêter à Djibouti ? Il serait si simple de continuer jusqu'aux Indes », écrit-il encore le 8 janvier 1933[2].

En réalité, cet infatigable recommencement est porteur d'une leçon plus haute que la délectation morose des « possédés du mot *impasse* » que raillait Aragon dans *Le Traité du style*. Le constat initial est pourtant le même : on ne devient pas un autre, on ne sort pas de soi, on n'accède pas à la différence (propositions qui, au demeurant, mériteraient un examen approfondi, ne serait-ce que sur un plan logique). Mais, de cet échec, Montherlant concluait à une équivalence généralisée : la différence est illusoire, c'est une construction du désir, elle n'existe que dans l'esprit qui la projette, etc. Or Leiris ne dit pas exactement la même chose ; il ne passe pas aussi rapidement de la perception à la loi. Plus scrupuleux et plus attentif à lui-même (où l'on voit qu'effectivement la subjectivité poussée « à son comble » peut conduire à plus d'objectivité), il donne une version plus fine de ce sentiment d'échec : le rite — soit le moment où la différence pure, sous la forme du sacré, devait se donner dans l'expérience — devient théâtre, « comédie » ou « foire ». Cela peut s'interpréter de deux façons : ou l'objet est factice, et cette différence que l'on croyait fondée en culture n'est qu'illusion (c'est à peu près la conclusion

1. *Ibid.*, respectivement pp. 242 (23 octobre 1931) et 605 (28 août 1932).
2. *Ibid.*, p. 844.

de Montherlant : « tout ce qui est atteint est détruit[1] », partout règne la loi du même, etc.) ; ou cette retombée dans la foire tient à cet observateur extérieur qui, par sa seule présence, transforme l'événement en spectacle « pour la galerie », semblable en cela au touriste dont il voulait se distinguer — c'est le fameux (mais trop séduisant) paradoxe de l'ethnographe qui, par son observation même, corrompt l'altérité pure et préservée à laquelle il prétendait accéder. Or Leiris ne veut pas trancher cette alternative. L'entrée la plus révélatrice du journal n'est pas le fameux « J'aimerais mieux être possédé qu'étudier les possédés », mais celle où deux sentiments inconciliables apparaissent simultanément : d'un côté, « Poésies pas aussi belles sans doute que je n'avais cru. Possession peut-être pas aussi profonde » ; de l'autre, « et *contradictoirement à cela* », « sensation ardente d'être au bord de quelque chose dont je ne toucherai jamais le fond »[2]. Ni différence à l'état pur, ni équivalence généralisée. *L'Afrique fantôme* se tient dans cet entre-deux, entre frustration et désillusion, mais ni l'une ni l'autre : il y a de la différence, mais ce n'est pas celle dont on rêvait.

Aucune des deux options n'est satisfaisante. La première (l'ethnographe reste extérieur et ne se distingue pas du touriste) reporte indéfiniment le voyage, et l'intimité de l'autre est toujours renvoyée à un au-delà inaccessible. La seconde (tout est factice, il n'y a que du même) n'est pas seulement décevante, elle ne fait que déplacer l'interrogation (s'il n'y a dans la possession qu'un mensonge, alors pourquoi y croit-on ? d'où lui vient son efficacité, même erratique ? qu'est-ce qui la distingue du simple divertissement en une société qui ne connaît pas de sphère réservée à l'esthétique ?). Surtout, elle est contraire aux données de l'expérience, car, en dépit des truquages de Malkam Ayyahou (« la cheffesse des *zar* »), il y a, dans les séances nocturnes au cours desquelles les esprits « descendent » sur les initiés, un « merveilleux » dont ne rend pas compte l'écrasante réduction de la transe à de la simple simulation :

> N'importe ! Je ne renie pas les *zar* amis. Ils m'ont donné déjà plus que je n'attendais d'eux et je n'ai à les juger que sur leur plan de merveilleux. Qu'est-ce que cela peut faire après tout, que Malkam Ayyahou gruge ou non ses malades, fasse ou non la maquerelle, qu'Emawayish soit une femme de tête et une matrone très

1. Henry DE MONTHERLANT, « Les voyageurs traqués », in *Essais*, *op. cit.*, p. 305.
2. *Ibid.*, p. 615 (1er septembre 1932).

> dure sous son air ingénu, que les renseignements et les spectacles qu'on me donne soient dus plus au désir de gain qu'à une sympathie même relative pour un Européen[1] ?

À partir de ce constat, Leiris mènera une réflexion sur l'esthétique de la possession, comprenant que la question qu'elle pose n'est pas celle de sa « réalité », mais celle de ses « modalités », qui seules, en définitive, peuvent expliquer sa fonction. Vingt-cinq ans plus tard, les dernières pages de *La Possession et ses aspects théâtraux* développeront les analyses déjà en germe dans certaines réflexions du journal, montrant d'une part le rôle de « pression sur l'entourage » que peut jouer la transe dans le cadre de la « lutte des sexes » (« comparable à ce que peuvent être dans nos sociétés crises de nerfs ou évanouissement »), d'autre part sa vertu de *katharsis*, « plus grande encore » que celle de notre théâtre, puisque loin d'être confinée dans « une activité de pur jeu, la personne [y] est intégralement mise en cause »[2].

Un épisode de *Tristes tropiques* cristallise en quelque sorte sous une forme plus brève les oscillations de *L'Afrique fantôme*. Il s'agit du bref séjour de Lévi-Strauss auprès des Mundé, « tribu inconnue qui vivait, disait-on, à plusieurs jours de pirogue sur le Rio Pimenta Bueno[3] », et qui n'avait jusqu'alors « jamais été mentionné[e] dans la littérature ethnographique[4] ». Rétrospectivement, cet épisode constitue le pivot de la quête relatée dans l'ouvrage, avant le progressif retour à la civilisation présenté comme « une remontée du fond des temps[5] ». Sur le moment, cette possibilité inattendue « d'être le premier Blanc à pénétrer dans une communauté indigène » est vécue comme une perspective « exaltante »[6]. Mais auprès de ces Indiens, l'expérience est des plus décevantes ; non pas tant parce que Lévi-Strauss ne connaît pas leur langue et n'a que peu de temps à leur accorder (les ressources de l'expédition touchent à leur fin), mais parce qu'il se heurte au constat déjà fait par Leiris quelques années auparavant :

1. *Ibid.*, p. 655 (18 septembre 1932).

2. ID., *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* [1958], in *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*, pp. 1060-1061.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 341.

4. *Ibid.*, p. 348.

5. *Ibid.*, p. 391

6. *Ibid.*, p. 341.

> Même sans connaître la langue et privé d'interprète, je pouvais essayer de pénétrer certains aspects de la pensée et de la société indigènes : composition du groupe, relations et nomenclature de parenté, noms des parties du corps, vocabulaire des couleurs d'après une échelle dont je ne me séparais jamais. […]
>
> Pourtant, cette aventure commencée dans l'enthousiasme me laissait une impression de vide.
>
> J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie ; n'étais-je pas comblé, chez ces gracieux indigènes que nul n'avait vus avant moi, que personne peut-être ne verrait plus après ? Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop[1].

De façon très révélatrice, on trouve ici, associé au sentiment d'échec (l'« impression de vide »), qui est la donnée première de l'expérience ethnographique, ce qui est sans doute la seule occurrence dans l'œuvre de Lévi-Strauss de cette métaphore spatiale figurant l'altérité comme un monde à explorer. Selon une formule qui trouve vraisemblablement son modèle dans le « cœur des ténèbres » de Conrad (que tant d'ethnologues mentionnent d'ailleurs comme une lecture déterminante), il s'agit d'aller « jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie ». Or ce contact avec une altérité pure enferme l'ethnologue dans une impasse méthodologique, car la différence radicale qu'incarnent les Mundé échappe par essence à la compréhension : de deux choses l'une, ou l'objet se dissout en perdant son étrangeté, ou il la conserve et résiste à l'investigation : « Que je parvienne seulement à les deviner, et ils se dépouilleront de leur étrangeté : j'aurais aussi bien pu rester dans mon village. Ou que, comme ici, ils la conservent : et alors, elle ne me sert à rien, puisque je ne suis même pas capable de saisir ce qui la fait telle[2]. »

Comme Leiris, Lévi-Strauss est partagé entre deux constats, tous deux insatisfaisants. Ou la différence est pure illusion, ou elle est maintenue, et alors elle est, par principe, inconnaissable et conduit à une tautologie : l'autre est autre. Malgré tout ce qui les sépare, Lévi-Strauss et Leiris relatent ainsi la même expérience et se heurtent au cercle vicieux de l'empirisme : on ne connaît pas un objet *comme inconnu*. La différence est une donnée (culturelle) de la perception, mais elle ne peut définir ni circonscrire un objet de connaissance. Lévi-Strauss n'est pas loin de voir, dans cette définition de

1. *Ibid.*, p. 349.
2. *Ibid.*, p. 350.

l'objet viciée en ses principes, une sorte de péché originel de l'ethnologie : « Je recevais du même coup ma récompense et mon châtiment. Car n'était-ce pas ma faute et celle de ma profession, de croire que des hommes ne sont pas toujours des hommes ? Que certains méritent davantage l'intérêt et l'attention parce que la couleur de leur peau et leurs mœurs nous étonnent[1] ? »

Leiris en venait à soupçonner l'ethnographe de ne pas être très différent du touriste ; Lévi-Strauss le soupçonne de ne pas être très différent du passionné de littérature exotique. En une formulation extrêmement ramassée (au point qu'elle est presque obscure), il se demande si l'ethnologie ne se réduit pas à un discours qui n'a d'autre mérite que de susciter, chez le lecteur, de l'étonnement à l'évocation de mœurs étranges ; dans ce cas, il faut conclure à son échec puisque, précisément, elle visait à faire comprendre cette étrangeté, et la surprise qu'elle fait naître est le signe de son insuffisance, car rien ne distingue essentiellement ce lecteur étonné de l'objet qui l'étonne — d'autres hommes pour lesquels, pourtant, ces mœurs relèvent de l'évidence inquestionnée.

> De ce trouble engendré chez nos lecteurs par des observations — juste assez poussées pour les rendre intelligibles, et cependant interrompues à mi-chemin puisqu'elles surprennent des êtres semblables à ceux pour qui ces usages vont de soi —, qui est finalement la vraie dupe ? Le lecteur qui croit en nous, ou nous-mêmes, qui n'avons aucun droit d'être satisfaits avant de parvenir à dissoudre ce résidu qui fournit un prétexte à notre vanité[2] ?

C'est donc bien à tort que l'on définit parfois l'ethnologie comme la discipline qui prend pour objet l'« altérité ». L'étrangeté ne fait pas un objet de connaissance, et surtout pas de connaissance anthropologique, puisque, précisément, elle est le produit autant que le signe de l'appartenance de l'observateur à sa propre culture.

Comme tous les ethnographes, Leiris et Lévi-Strauss affirment donc : « ceci n'est pas un voyage », non cependant pour dire qu'il s'agit d'un véritable voyage (plus accompli, plus profond, plus radical), mais pour montrer que l'ethnographie n'est pas du même ordre que le voyage et qu'elle ne peut chercher ses modèles du côté de l'exploration. Sans doute les deux divergent-ils ensuite. Lévi-Strauss s'engage dans une ethnologie résolument anti-

1. *Ibid.*, pp. 349-350.
2. *Ibid.*, p. 350.

empiriste ; Leiris, lui, plus ethnographe qu'anthropologue, plus attentif aussi aux conditions concrètes du rite, trouve son inspiration dans la théorie sartrienne de la « mauvaise foi » et tâche de rendre compte des « états intermédiaires » entre « possession authentique » et « fraude intéressée », sans renoncer à la métaphore théâtrale, mais en l'affinant, en la nuançant et en étudiant la façon dont le culte « fournit des occasions de s'engager avec plus ou moins de bonne foi dans des manières de comédies, alors même qu'il ne s'agit pas de jouer expressément quelque saynète pour divertir l'assemblée »[1]. Il reste que, malgré ces différences, les deux hommes partent d'un constat commun, dont le voyage aura été l'occasion et qui confirme, en dépit de tout, son caractère initiatique, non cependant dans le sens « cryptologique », ni même dans celui, plus raffiné, d'une désillusion dont il faudrait faire l'épreuve avant de pouvoir « passer à autre chose ». Car l'important n'est nullement la conclusion, au reste fort peu originale, que l'on croit pouvoir tirer au terme du parcours (l'Afrique telle qu'on la rêve est fantôme ; les tropiques ne sont pas enchanteurs, mais tristes), mais la mutation par laquelle « le même esprit qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modeler par elle, devie[nt] le théâtre d'opérations mentales qui […] transforment […] l'expérience en modèle[2] ». Ainsi s'éclaire ce qui était jusqu'alors simplement postulé dans les discours théoriques, soit l'articulation problématique, *médiate mais non illusoire*, entre expérience et savoir. Comme nous le verrons, le processus d'écriture joue à chaque fois un rôle déterminant dans cette transition.

CECI N'EST PAS UN RECIT DE VOYAGE

Renoncer au voyage, ce n'est pas seulement renoncer à un modèle de pratique — le voyage comme quête de la différence —, c'est aussi renoncer au genre « voyage ». Si les ethnographes ne sont pas des voyageurs, il faut que ce

1. M. LEIRIS, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, *op. cit.*, p. 1058. Sur la proximité entre la théorie de Sartre et l'entreprise à la fois autobiographique et ethnographique de Leiris, cf. Philippe SABOT, *Pratiques d'écritures, pratiques de pensée. Figures du sujet chez Breton, Éluard, Bataille et Leiris*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Problématiques philosophiques », 2001, pp. 236-276.

2. Cl. LEVI-STRAUSS, « Le champ de l'anthropologie », art. cité, p. 25.

qu'ils écrivent au retour se démarque également des « albums de photographie » et autres succès de librairie. Une telle revendication ne suffit pourtant pas à les isoler. Que le récit de voyage soit un genre sans intérêt, condamné au stéréotype et au ressassement de lieux communs, est en effet une idée largement répandue depuis le début du XX^e^ siècle. On ne compte pas les dénonciations par Breton, Aragon ou Nizan des clichés du voyage, bleu outremer des affiches de propagande coloniale, oasis et couchers de soleil sur le désert. Segalen s'était certes attelé à une réinvention de l'exotisme dans les années 1910, mais l'inachèvement même de son projet donne un indice de la difficulté à défaire le genre « voyage » de ses « oripeaux »[1]. Après la Première Guerre mondiale, le terme *exotisme* ne désignait plus qu'une veine littéraire, d'autant plus suspecte aux yeux de nombreux écrivains que l'autoproclamée « littérature coloniale » en avait fait son étendard et sa marque de fabrique.

La dévalorisation de l'exotisme, la multiplication et la fameuse « facilité » des voyages, le sentiment diffus que tout a été dit car tout a été vu, tout cela conduisait à une conviction assez largement partagée selon laquelle la littérature de voyage n'était plus le lieu d'une invention féconde. De là un effet paradoxal, mais d'une remarquable constance : tous les auteurs de récits de voyage se devaient de préciser que ce que l'on allait lire n'en était pas un. Curieusement, ce qui réunit le plus sûrement les textes du début du XX^e^ siècle aujourd'hui identifiés comme récits de voyage est ce geste de dénégation, cette affirmation dont on voudrait légender le récit (et que l'on trouve parfois en quatrième de couverture) : « Ceci n'est pas un récit de voyage. » Cela peut s'entendre en plusieurs sens. Il y a d'abord les deux versions réversibles de la revendication d'originalité et de l'affectation de modestie : d'une part, ceci n'est pas un banal récit de voyage (mais autre chose, une méditation sur l'errance ou un poème en prose) ; d'autre part, ceci n'est pas un grand récit de voyage (mais simplement quelques « choses vues »). Pourtant, le cas le plus fréquent demeure, en dépit des apparences, une singularisation du récit non par la forme, mais par le voyage : ceci n'est pas un banal récit de voyage, car c'est le récit d'un *vrai* voyage ; rien de commun, donc, avec l'exotisme facile et les clichés habituels. Reste en tout cas le constat évident d'une mauvaise conscience du genre qui, bien avant d'occuper les premières pages de *Tristes*

1. V. SEGALEN, *Essai sur l'exotisme*, *op. cit.*, p. 41 (11 décembre 1908).

tropiques, se retrouve dans les deux récits qui témoignent avec le plus d'éloquence de cet épuisement : la très brève préface d'*Ecuador*, d'Henri Michaux, qui fait en quatre lignes aveu de culpabilité : « Un homme qui ne sait ni voyager, ni tenir un journal a composé ce journal de voyage. Mais, au moment de signer, tout à coup pris de peur, il se jette la première pierre. Voilà[1] » ; et *Équipée*, de Victor Segalen, qui s'ouvre sur ces mots : « J'ai toujours tenu pour suspects ou illusoires des récits de ce genre : récits d'aventures, feuilles de route, racontars — joufflus de mots sincères —, d'actes que l'on affirmait avoir commis dans des lieux bien précisés, au long de jours catalogués. C'est pourtant un récit de ce genre, récit de voyage et d'aventures, que ce livre propose dans ses pages mesurées, mises bout à bout comme des étapes[2]. »

On ne s'étonnera donc pas de retrouver chez les ethnographes ces préventions à l'égard d'un type galvaudé de littérature : « Ce journal n'est ni un historique de la mission Dakar-Djibouti ni ce qu'il est convenu d'appeler un *récit de voyage*[3] » ; « Il ne s'agit pas là d'un journal de route ni d'un récit romancé, mais d'une description objective de certaines péripéties de mon voyage en Abyssinie[4] » ; « Sans littérature, sans grandiloquence, sans journalisme. Je décevrai les amateurs de sensations fortes, d'effusions sentimentales, d'exotisme lyrique, de niaiserie[5] » ; « Plus encore qu'un livre de voyage, il s'agit cette fois d'un livre *sur* le voyage[6] ». À propos d'*Une civilisation du miel* et de *Mexique, terre indienne*, Rivet écrit respectivement :

> *Une civilisation du miel* n'a rien de commun avec cette littérature superficielle et hâtive que le goût de l'exotisme et la facilité des communications ont si fâcheusement mise à la mode. […] Le lecteur y trouvera un récit vrai, écrit par un homme qui a vu la nature et les êtres autrement que par la portière d'un wagon-lit ou du haut d'un avion, des observations faites au contact même de la réalité […][7].

> Ce livre n'est pas seulement un livre sincère, c'est aussi un livre vrai. Peu de

1. H. MICHAUX, *Ecuador*, *op. cit.*, p. 9.
2. Victor SEGALEN, *Équipée* [1929], Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1983, p. 11.
3. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 394.
4. M. GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 27.
5. Th. MONOD, *Méharées*, *op. cit.*, p. 12.
6. Quatrième de couverture de *Tristes tropiques*.
7. Cf. J.-A. VELLARD, *Une civilisation du miel*, *op. cit.*, p. 6.

> pays, sauf la Russie, ont été plus calomniés que le Mexique. La responsabilité en revient en grande partie aux voyageurs pressés, qui n'ont noté que l'apparence des choses, les visions entr'aperçues à travers les glaces d'un compartiment ou d'une automobile, voire du haut d'un avion, et qui n'ont pu ni su deviner l'immense effort d'un peuple pour devenir une nation[1].

On le voit : il est toujours question de surface et de cœur ; encore une fois : ceci n'est pas un récit de voyage, car c'est le récit d'un vrai voyage.

Parmi les « deuxièmes livres » que les ethnographes de l'époque écrivent en sus de leurs travaux scientifiques, il en est pourtant trois qui se signalent par l'originalité de leur forme : *Les Flambeurs d'hommes*, de Griaule, *L'Afrique fantôme*, de Leiris, et *Tristes tropiques*, de Lévi-Strauss. Sans préjuger de la qualité ou de l'intérêt de la plupart des autres « suppléments au voyage de l'ethnographe », ceux-ci se donnent tous comme des évocations qui compensent la sécheresse de la science documentaire. À ce titre, ils ne s'écartent guère, formellement, du récit de voyage conventionnel : certains superposent, très classiquement, un découpage temporel et un découpage spatial (c'est à peu près le cas de *Mexique, terre indienne*, construit sur une opposition entre Indiens otomis des « terres froides » et Indiens lacandons des « terres chaudes ») ; d'autres se rapprochent de la monographie vulgarisée et transformée en « Mœurs et coutumes (des Pascuans, des Canaques, des Guayaki…) » (c'est le cas de la seconde version de *L'Île de Pâques* ou de *Gens de la Grande Terre*) ; d'autres encore mélangent ces deux modèles et proposent des « haltes » thématiques au sein d'un découpage temporel (comme la première version de *L'Île de Pâques* ou *Une civilisation du miel*). Mais les ouvrages de Griaule, Leiris et Lévi-Strauss n'obéissent à aucun de ces schémas. Pour comprendre ces trois tentatives d'écriture originales, il faut les rapporter à une configuration théorique particulière qui, chaque fois, dépasse la simple opposition entre le document et l'évocation.

1. Cf. J. SOUSTELLE, *Mexique terre indienne, op. cit.*, p. 7.

VII

« Les Flambeurs d'hommes »

Les « chroniques éthiopiennes » de Marcel Griaule

> Mais moi, jeune français, né au Nord de Paris, suis-je bien sûr de deviner ce qu'éprouvaient ces âmes italiennes de l'an 1559 ? Je puis tout au plus espérer de deviner ce qui peut paraître élégant et piquant aux lecteurs français de 1838.

STENDHAL, « La duchesse de Palliano »[1].

Dans l'« exposé des motifs » du projet de loi qui faisait de la mission Dakar-Djibouti une entreprise d'intérêt public, Griaule qualifie Leiris d'« homme de lettres » de l'expédition[2]. Cette désignation est révélatrice : l'ex-poète surréaliste aurait dû être à la mission Dakar-Djibouti ce que Marcel Monnier, l'auteur de *France noire,* avait été à la seconde mission Binger : l'historiographe fidèle, proposant au public métropolitain ce que « la relation de l'explorateur, procédant avec la rigueur d'un exposé scientifique », laissait dans l'ombre : « l'impression notée au jour le jour, le spectacle vu des coulisses, la vie intime au campement, l'incident gai ou triste jalonnant la route, les petits ennuis, les vastes espoirs », bref, le « *petit côté des grandes choses* »[3]. Outre qu'elle témoigne d'un singulier malentendu (qu'allait confirmer la brouille entre Leiris et Griaule après la publication de *L'Afrique fantôme*), cette appellation désuète d'« homme de lettres », tout comme l'exigence que l'ethnographe se fasse « bon littérateur », doit être lue comme un indice : Griaule était, de tous les ethnologues de la période, celui qui faisait preuve le plus ouvertement d'une conception instrumentale de la littérature. Lui, l'aviateur, le militaire, l'aîné des ethnographes, qui n'avait pas connu d'autre formation universitaire que l'ethnologie, qui ignorait la tentation primitiviste à la « Paul et Virginie » (selon la formule fétiche de Leiris), qui se méfiait de l'érudition et des intellectuels et qui, pourtant, retrouvait Bataille au sommaire de *Documents*, était à cent lieues du sacre de l'écrivain et de la religion de la poésie. Leiris s'en irrite d'ailleurs, dans une lettre à Zette, vexé que Griaule ne prenne pas davantage au sérieux ses tentatives littéraires passées et présentes : « Tu n'imagines pas à quel point Griaule (que pourtant j'aime bien) est incompréhensif en ce qui concerne ce qui reste malgré tout mon activité essentielle : la poésie. Je le soupçonne, par exemple, de

1. STENDHAL, « La duchesse de Palliano », *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1838, in *Chroniques italiennes*, Gallimard, coll. « Folio », 1973, p. 85.

2. « Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti », *Journal de la Société des africanistes*, t. I, 1931, p. 303.

3. Marcel MONNIER, *France noire (Côte d'Ivoire et Soudan)*, Plon, 1894, pp. IX-X.

s'imaginer tout uniment qu'il m'a amené au sérieux m'amenant à l'ethnographie ; que la poésie était pour moi une chose de jeunesse, une chose futile dont il m'a sorti […] Quel prodige d'incompréhension[1] ! »

De cette conception instrumentale — et archaïque — de la littérature, le récit *Les Flambeurs d'hommes* constitue un exemple parlant, en même temps qu'il témoigne avec éclat des contradictions engendrées par une conception strictement documentaire de l'ethnologie.

L'ETHNOGRAPHE ET LE LITTERATEUR

Les Flambeurs d'hommes relate la « mission d'études ethnographiques et linguistiques » menée par Griaule en Éthiopie pendant cinq mois, entre janvier et juin 1929, mission qui apparut rétrospectivement comme la première « mission Griaule »[2]. Avec son compagnon, Marcel Larget, Griaule s'établit auprès du *ras* Haïlou, au camp d'Addiet (région du Godjam). Préoccupé essentiellement d'ethnographie religieuse et s'assignant pour « but principal » « l'étude de la civilisation classique éthiopienne »[3], il prétendait aller à l'encontre du préjugé habituel qui conduit l'ethnographie à délaisser les populations chrétiennes (les Amharas sont chrétiens depuis le IV^e^ siècle). Les textes publiés au retour peuvent être distribués en deux ensembles : d'une part, une série de travaux savants, constitués pour l'essentiel des deux volumes, *Silhouettes et graffiti abyssins* et *Jeux et divertissements abyssins* (1933 et 1935) ; d'autre part, *Les Flambeurs d'hommes*, ouvrage présenté par Griaule comme « une description objective de certaines péripéties de [son] voyage en Abyssinie », publié chez Calmann-Lévy en 1934.

Les Flambeurs d'hommes est un livre très singulier, en raison d'abord de sa relative opacité. L'ouvrage n'est pas « mal écrit », mais il est bizarrement sentencieux et comporte de brutales ruptures de ton et de registre. On n'y

1. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 403-404 (lettre du 8 avril 1932).

2. Cf. la présentation de Michel Perret de la réédition du livre aux éditions Berg International (*op. cit.*). C'est à cette dernière édition, préfacée par Geneviève Calame-Griaule, que renvoient les références de nos citations.

3. Marcel GRIAULE, « Une mission ethnographique et linguistique en Éthiopie (1928-1929) », *L'Afrique française*, août 1930, p. 453.

trouve aucune précision quant aux dates, aux membres, à l'activité ou aux projets de la mission. Seul un lecteur attentif peut comprendre, par exemple, que le « personnel » européen de la mission se réduisait en réalité à deux personnes : Griaule lui-même et Marcel Larget, qualifié de « chimiste » dans *Silhouettes et graffiti abyssins*, homme de terrain plus que savant, et qui participa également à la mission Dakar-Djibouti. Très elliptique, ne s'engageant que rarement dans une description et jamais dans une explication, ne faisant que brièvement mention du travail d'enquête, *Les Flambeurs d'hommes* semble généralement manifester une sorte de méfiance envers toute perspective « communicationnelle », et il n'est pas toujours facile de saisir de quoi il est question. Les seules indications référentielles sont celles des toponymes, mais ces derniers, littéralement traduits (« Abbaye-de-Marc », « Zaguié-Bord-du-Lac », « Repos-de-Marie », etc.), au lieu d'ancrer le récit dans la réalité, le placent d'emblée au plan du mythe. C'est en définitive une sorte d'Éthiopie archaïque et rêvée qui est mise en scène, une société où même l'esclave et le paysan sont des maîtres de langue et où les hommes, jusqu'aux plus humbles, font montre d'une grande noblesse et d'un sens de l'honneur sans équivalent en Europe. L'ouvrage s'ouvre sur ces mots :

> Le Nil est cette chose qui empêche le caravanier de dormir.
> Passer un fleuve, surtout s'il roule dans des bas-fonds, c'est se faufiler entre les doigts du diable[1].

Que le livre propose une vision manifestement idéalisée de l'Éthiopie (comme l'atteste, du reste, la désignation même du pays, qui n'apparaît que sous le nom d'Abyssinie) n'empêche nullement Griaule de le justifier par un souci de vulgarisation, comme nous l'avons vu : il s'agit selon lui de « descendre les pentes orgueilleuses de l'érudition et de présenter à un plus grand nombre de lecteurs un ouvrage lisible[2] ».

Les Flambeurs d'hommes connut un succès certain lors de sa parution ; il comptait quarante-deux réimpressions en 1936 et était déjà, à cette date, traduit en anglais, en allemand et en tchèque. En 1935, il obtint le prix Gringoire, grâce en particulier à l'activisme de Rivet et de Rivière auprès du jury (où

1. Id., *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 31.
2. *Ibid.*, p. 27.

siégaient, entre autres, André Maurois, Francis Carco, Jacques de Lacretelle et Joseph Kessel). On peut, sans grand risque d'erreur, attribuer une bonne part de ce retentissement à l'épisode qui donnait son titre au livre : le supplice de « La mort par la mousseline », dont le récit était paru en « bonnes feuilles » dans la *Revue de Paris* dès avril 1934. Au chapitre V des *Flambeurs d'hommes*, Griaule relate en effet le procès, puis le supplice et l'exécution d'un homme qui aurait tenté d'assassiner le *ras* Haïlou ; le coupable est emmailloté dans des bandes de mousseline trempées dans la cire chaude, puis brûlé vif en public : « Vision d'enfer, cette expression n'est pas trop forte ; on conviendra que dans une pareille exaltation il suffit qu'une flamme émise par un homme vivant ait cinq mètres de hauteur pour paraître infernale[1]. »

Trois caractéristiques principales font l'originalité du livre dans l'ensemble des récits ethnographiques de l'époque. On y trouve d'abord un certain nombre d'affabulations, à commencer par le supplice de la « mort par la mousseline » lui-même, qui est une pure et simple invention[2]. L'affabulation est très fréquente dans les récits de voyage de l'entre-deux-guerres, et il n'est pas un « explorateur » qui, à son retour en France, ne prétendît avoir assisté à des scènes d'anthropophagie ou écouté le chant de tambours en peau humaine. Mais si les récits ethnographiques comportent inévitablement un certain nombre d'erreurs, d'approximations ou de déformations, aucun d'entre eux n'avait encore proposé de fiction aussi éhontée. Ensuite, *Les Flambeurs d'hommes* ne compte aucune photographie. C'est un cas unique ; l'insertion de photographies est systématique dans les récits ethnographiques de la période, et plus largement dans les récits de voyage en terre exotique[3]. Enfin et surtout — curiosité sans aucun équivalent dans la production de l'époque —, *Les Flambeurs d'hommes* est écrit *à la troisième personne*. Griaule y apparaît comme « le Blanc », « le Franc » ou « l'Européen ». Ainsi peut-on lire, par exemple, à propos de la descente dans les « bas-fonds » de la vallée du Nil : « Il y avait eu, la veille, une longue mise au point de la descente entre

1. *Ibid.*, p. 126.

2. Jacques Mercier note que l'épisode « fut considéré comme authentique par nombre d'historiens », mais qu'il s'agit d'une déformation « d'un méfait de jeunesse du "bon" Ménélik qui avait châtié de cette façon un rebelle nommé Bezzabeh » (Jacques MERCIER, *Asrès, le magicien éthiopien. Souvenirs 1895-1985*, J.-C. Lattès, 1988, p. 281).

3. Les traductions anglaise (*Abyssinian Journey*, 1935) et américaine (*Burners of Men*, 1935) comportaient, quant à elles, seize planches de photographies.

l'Européen et les caravaniers. […] La raison en était cette inexplicable impatience de l'étranger à vouloir s'enfoncer dans des régions diaboliques[1]. »

Pour rendre raison des bizarreries de ce livre, il importe de se souvenir des « nécessités contradictoires » qui pèsent sur l'ethnographe. Comme *L'Île de Pâques* de Métraux, l'ouvrage visait d'abord à compenser les insuffisances du document et à restituer l'atmosphère de la vieille société éthiopienne, une de ces réalités pour lesquelles « il n'existe pas encore d'autres moyens d'expression que le style ». Mais une difficulté surgit d'emblée : comment restituer l'atmosphère sans être taxé de faire de la « littérature » ? sans être soupçonné de céder à la rhétorique et aux plaisirs de la belle forme ou du beau langage ? Car la rhétorique, c'est précisément cela : l'art de *faire sentir par le langage*, de susciter chez le lecteur ou l'auditeur un état — *pathos* — par un travail sur le *logos*. Telle est la contradiction dans laquelle était pris Griaule : d'un côté, le document ne suffisait pas ; de l'autre, la rhétorique était interdite.

LES INSUFFISANCES DU DOCUMENT

Considérons d'abord les « résultats scientifiques » de la mission. Ils sont recueillis, nous l'avons dit, dans deux volumes : *Silhouettes et graffiti abyssins* et *Jeux et divertissements abyssins*. Or ces deux ouvrages témoignent exemplairement du « positivisme » radical de Griaule. Chez lui, plus que chez tout autre, le document est le maître mot et, au moins jusqu'à *Dieu d'eau* (paru en 1948), il semble protégé de toute inquiétude épistémologique par la substantialisation des populations qui est au principe de son travail, allant jusqu'à décrire le vieillard africain comme « une carrière de documents » ou à prédire à l'ethnologie « africaniste » un avenir radieux « puisque nous disposons non de ruines ou d'allusions, mais de documents vivants qui sont les hommes noirs eux-mêmes »[2]. Griaule paraît ne jamais douter qu'une enquête bien conduite puisse épuiser le donné ; il n'y a pas d'insuffisance qui ne puisse être palliée par un *complément d'information* : on pourra toujours « "boucher

1. M. GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 35.

2. ID., respectivement « Introduction méthodologique », art. cité, p. 9, et « Connaissance de l'homme noir », art. cité, p. 12.

les trous" par une enquête ultérieure[1] ». De sorte que, pour un lecteur d'aujourd'hui, son travail paraît marqué par un désir d'inventaire poussé jusqu'au vertige. Ce n'est pas tant cette volonté de recensement qui étonne que la conviction que tout dans une société peut être mis en fiches, ainsi que le refus obstiné de l'interprétation qui l'accompagne[2].

Jeux et divertissements abyssins, par exemple, compte 260 pages et 25 planches et regroupe plusieurs centaines de fiches classées par thèmes et organisées par un questionnement : quoi / quand / qui / où. Ce parti pris de littéralité, qui séduisait tant Bataille et la tendance avant-gardiste de *Documents*[3], Griaule l'explique ainsi dans l'introduction :

> Il ne m'a pas paru indispensable d'établir un classement méthodique des documents recueillis. Le danger de systématiser à faux eût été inévitable […]. Je considère hors de mon sujet de dégager le caractère des jeux abyssins. J'estime que l'ethnographe, même après la plus ample moisson, peut s'abstenir de systématiser, car il n'est pas de moisson si abondante qui ne puisse être multipliée dans des proportions inattendues quand on fouille à nouveau le terrain de recherches. Il est d'ailleurs juste temps que des ethnographes se consacrent entièrement à l'observation pure et simple des faits et laissent à d'autres spécialistes le soin d'utiliser leurs documents […][4].

Le travail ethnographique est donc tout de collecte, sans interprétation théorique, et ce pour deux raisons : les sociétés primitives sont en passe de disparaître, et il faut se hâter de sauver ce qui peut l'être ; la découverte d'un seul fait, demain, pourrait tout remettre en question. *Il est trop tôt pour l'anthropologie* : ce lieu commun de la période est propagé avec vigueur par Griaule dans tous ses écrits. Implicitement, la perspective est inductive : il s'agit de réunir un maximum de faits, et c'est seulement quand le fichier sera complet que l'on pourra élaborer des lois. L'ethnologie est ainsi définie par Griaule comme une *archéologie par anticipation*. D'abord parce qu'elle s'inscrit dans une perspective de sauvegarde, mais surtout parce que, à la

1. ID., *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, p. 87.

2. Cf. Éric JOLLY, « Du fichier ethnographique au fichier informatique. Le fonds Marcel Griaule et le classement des notes de terrain », *Gradhiva*, n° 30-31, 2001.

3. L'article que Bataille consacra à l'art primitif était justement illustré de « graffiti abyssins » tracés par les enfants sur les portes et les murs des églises du Godjam et recueillis par Griaule (Georges BATAILLE, « L'art primitif », *Documents*, n° 7, 1930).

4. Marcel GRIAULE, *Jeux et divertissements abyssins*, Ernest Leroux, 1935, pp. 4-6.

manière dont la découverte d'un tesson de poterie peut démentir toute une théorie ou réduire à néant une hypothèse de datation, un fait ethnographique est susceptible de remettre en question toute construction anthropologique. Inutile, dans ces conditions, de s'aventurer dans des élaborations théoriques ; la seule responsabilité qui incombe au savant est l'établissement du fait.

Cette réduction de l'ethnologie à un enregistrement (qui est aussi une réduction de l'épistémologie à la méthodologie) passe sous silence les difficultés liées à la restitution et à l'exposé des résultats. Car, une fois classé et répertorié, le document perd les qualités qu'il avait à l'origine : ce qui était rite, coutume vivante, technique singulière prise dans un ensemble cohérent ne survit pas dans l'archive, la fiche ou la vitrine du musée. C'est un des autres refrains que l'on trouve sans cesse dans les travaux de Griaule : l'ethnographie est une « science vivante » qui propose une « tonique aération des idées », mais cette qualité vitale ne subsiste pas lors du retour en France : « […] dans ce genre de recherche, tout finit dans des caisses[1]. » Griaule est ainsi sans cesse partagé : d'un côté, il tient à imposer l'ethnographie comme une science — elle a son institut, son musée, sa méthode, et elle s'est professionnalisée — et, dans le même temps, il ne peut s'empêcher de déplorer l'insuffisance de cette science *qui dévitalise son objet* ; l'érudition arrache la chose à son lieu et ne propose que des faits « morts ».

Deux éléments expliquent l'insuffisance du document et ce sont les mêmes chez Griaule que chez ses contemporains. D'une part, *le document ne parle pas de lui-même*, il faut en contrôler la réception. Livré tel quel au lecteur ou au visiteur du musée, il ne peut que l'induire en erreur et, comme le métier à tisser de Mauss, il demeure inintelligible sans une photographie ou un discours professionnel qui l'encadre et l'interprète. Griaule se prêtait d'ailleurs volontiers au jeu des conférences à destination du grand public et des visites guidées de la galerie d'Afrique noire du musée de l'Homme. D'autre part, et surtout, le document ne restitue pas l'atmosphère de la société considérée. De là les rêveries de Griaule sur une documentation « intensive » qui permettrait de « remettre dans l'atmosphère de la société » des objets qui, sans cela, ne sont que des « témoins muets ». De là aussi ses injonctions pour que

1. ID., *Les Saô légendaires*, *op. cit.*, pp. 11 et 134.

l'ethnographe devienne « écrivain » et fasse « appel à toutes les ressources de sa personnalité pour rendre l'atmosphère [du] rite »[1]. Tel est donc le paradoxe auquel *Les Flambeurs d'hommes* tenterait de répondre : d'un côté, l'ethnologie est une science qui se construit contre « les dilettantes et les littérateurs » ; de l'autre, elle exige des spécialistes qu'ils soient de « bons littérateurs ».

Mais qu'est-ce exactement qu'un document dans la perspective de Griaule (et de l'histoire méthodique) ? On pourrait en donner la définition suivante : un document est un *énoncé* (ou une image) *dont la production n'est pas déterminée par la réception savante*. Si un acte notarié est un document historique fiable, c'est qu'il n'a pas été rédigé en vue de sa réception par l'historien. De la même façon, pour l'ethnographe, un document fiable est, par exemple, le texte d'un mythe dont il sait qu'il n'a pas été embelli parce qu'il l'écoutait, le film d'un rite dont il sait qu'il n'a pas été altéré parce qu'il était présent. À l'inverse, le « littérateur », c'est le pseudo-historien ou le pseudo-ethnographe dont le discours n'est pas digne de confiance parce qu'il se soucie de son public, parce qu'il soigne ses effets. *Les Flambeurs d'hommes* correspond à une tentative de résolution de ce dilemme : Griaule y *invente un document évocateur*, c'est-à-dire un texte qui fera sentir les façons de sentir, mais que l'on ne pourra pas soupçonner de rhétorique, d'affectation ou de souci de plaire — autrement dit, un texte qui communique l'atmosphère, mais qui la communique *à son insu*.

L'IMPOSSIBLE DOCUMENT EVOCATEUR

Ce document évocateur n'est pas inimaginable ; il en existe un modèle célèbre dans la littérature, ce sont les *Chroniques italiennes* de Stendhal. En 1833, alors qu'il occupait le poste de consul de France à Civitavecchia, Stendhal découvrit à Rome, au palais Cateani, une série de vieux manuscrits datés essentiellement du XVI^e^ siècle ; ceux-ci relataient certains épisodes sanglants nés des rivalités entre différentes familles de l'aristocratie italienne. Il décida de faire copier, puis de traduire ces manuscrits, et projeta de les réunir

1. ID., *Méthode de l'ethnographie*, *op. cit.*, pp. 103-104.

en recueil : « J'appellerai cela *Historiettes romaines.* […] [elles] seraient l'utile complément de l'histoire de l'Italie aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Ce sont des mœurs qui ont enfanté les Raphaël et les Michel-Ange, que l'on prétend si niaisement recommencer avec des académies et des écoles de beaux-arts[1]. »

La traduction des manuscrits (plus ou moins adaptée et enjolivée selon les récits) répondait d'abord à un projet de connaissance : il s'agissait de comprendre « de l'intérieur » cette époque qui avait produit à la fois Michel-Ange et César Borgia, de saisir ce paradoxe qui veut que la même civilisation ait engendré à la fois les plus grandes productions du génie humain et les crimes les plus sanglants. Ensuite, les chroniques étaient conçues comme un pendant à l'histoire, celle des grandes familles et des traités entre États. Le questionnement de Stendhal apparaît ici étonnamment moderne, car, à ses yeux, cette « grande histoire » est suspecte. Souvent intéressée, elle ne donne qu'une image tronquée de l'époque, particulièrement en ce XVI^e^ siècle italien où les tensions entre clans et factions étaient telles que la construction de la mémoire était un enjeu de pouvoir majeur. La déformation des faits n'est pourtant pas le plus grand tort des historiens officiels ; en s'intéressant en priorité aux papes, aux grandes familles florentines et à la diplomatie, la grande histoire manque surtout un objet essentiel : les « mœurs », les « caractères », les « façons de sentir » (toutes formules qui reviennent à plusieurs reprises dans les *Chroniques italiennes*). Il s'agissait donc de saisir l'esprit de l'époque en s'appuyant de préférence sur les annales des « petites villes » et en s'intéressant sinon aux humbles, en tout cas à la petite noblesse, plus représentative des sensibilités du siècle. Dernier élément essentiel du projet de Stendhal, ces traductions ne devaient pas être littéraires, c'est-à-dire corrompues par une vanité et un souci de « *parestre* » qui avaient perverti non seulement les mœurs, mais aussi l'expression[2]. Tout au long des *Chroniques*, Stendhal ne cesse de railler le goût de ses contemporains pour la couleur locale et d'ironiser contre les auteurs (George Sand et Ann Radcliffe au premier chef) qui, soucieux de plaire au public, prétendent retrouver par l'imagination les sensibilités de l'Italie de la Renaissance. Si l'auteur italien de « Vittoria Accoramboni » est « pittoresque », c'est toujours « à son insu ».

1. STENDHAL, lettre à son éditeur, 21 novembre 1835, in *Chroniques italiennes*, *op. cit.*, p. 354.
2. Cf. ID., « Les Cenci », *ibid.*, p. 48.

Retrouver « cette façon passionnée de sentir qui régnait en Italie vers 1559 » exigeait donc une traduction littérale, dépouillée tout au plus de quelques traits que le public français de 1838 n'aurait pu comprendre ou, dans certains cas, supporter[1]. L'argument décisif en faveur de la littéralité, c'est-à-dire contre l'adaptation littéraire, apparaît dans le préambule de « La duchesse de Palliano » pour répondre à un questionnement qu'il faut bien dire ethnologique avant l'heure :

> La vanité littéraire me dit que peut-être il ne m'eût pas été impossible d'augmenter l'intérêt de plusieurs situations en développant davantage, c'est-à-dire en devinant et racontant au lecteur, avec détails, ce que sentaient les personnages. *Mais moi, jeune français, né au nord de Paris, suis-je bien sûr de deviner ce qu'éprouvaient ces âmes italiennes de l'an 1559 ?* Je puis tout au plus espérer de deviner ce qui peut paraître élégant et piquant aux lecteurs français de 1838[2].

Les *Chroniques italiennes* relèvent donc d'un projet proprement anthropologique. Avant l'utopie poétique de *La Chartreuse de Parme*, elles sont la dernière expression du Stendhal « idéologue », celui qui déteste Chateaubriand, celui qu'a convaincu la théorie des climats et qui envisage les personnages de « San Francesco a Ripa » comme des « échantillon[s] parfaitement exact[s] » du « singulier caractère » de leur nation[3]. Il l'avait dit, du reste, dès 1837 dans le préambule de « Vittoria Accoramboni » : ces récits peuvent servir de points de départ pour une entreprise de connaissance de l'homme — « Quand par hasard, courant la poste seul à la tombée de la nuit, on s'avise de réfléchir au grand art de connaître le cœur humain, on pourra prendre pour base de ses jugements les circonstances de l'histoire que voici[4]. »

Soucieux lui aussi de « faire sentir les façons de sentir », Griaule n'a malheureusement pas eu la chance de découvrir un tel document évocateur. Comme celui-ci n'existe pas, il va donc l'inventer et, pour restituer le caractère singulier de la nation abyssine, imaginer une chronique éthiopienne. Bien sûr, on n'invente pas un document ; un tel projet serait contradictoire, et Griaule ne

1. ID., « La duchesse de Palliano », in *Chroniques italiennes*, *op. cit.*, pp. 84-85.

2. *Ibid.*, p. 85 (je souligne).

3. ID., « San Francesco a Ripa », *ibid.*, p. 298. Cf. P. BENICHOU, *Le Sacre de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 306.

4. STENDHAL., « Vittoria Accoramboni », *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1837, repris dans *Chroniques italiennes*, *op. cit.*, p. 22.

formule jamais les choses de la sorte. Il ne s'agit que d'une hypothèse, mais qui permet de rendre compte de l'opacité de l'ouvrage : il convient de lire le livre de 1934 comme une *chronique écrite par un lettré éthiopien*. Certes, c'est le récit de l'expédition de Griaule, mais ce récit est raconté « du point de vue » d'un Abyssin, afin de rendre, sans rhétorique, sans risque d'être taxé de littérature, et comme par inadvertance, la noblesse des paroles et des attitudes, une religiosité partout présente, le goût de la belle langue et des « sublimes phrases ». Considérons la suite du passage consacré à l'altercation entre Griaule et ses porteurs : « […] il y avait eu des coups donnés par le Blanc et non rendus, car un Blanc est toujours homme de gouvernement, qui fait éclater des complications dès qu'on le touche[1]. » Cet épisode a suscité chez plusieurs commentateurs des réactions effarouchées (non seulement Griaule frappait les caravaniers, mais il le racontait et, comble de l'outrecuidance, à la troisième personne). Cependant, la singularité du passage ne tient pas à une scandaleuse héroïsation de la brutalité (du reste, s'il y a un héros ici, c'est plutôt « l'homme de poids » qui répond à Griaule en mêlant sagesse et sens de la formule), mais à la bizarrerie du mode énonciatif, bizarrerie qui se résout si l'on imagine un scribe éthiopien relatant la scène à laquelle il a assisté, et présentant « objectivement » le conflit d'intérêts, cédant certes devant la force, mais conservant par-devers lui ses convictions : « Le Blanc, en effet, ne connaît pas le fond des choses. Pour lui un fleuve est un fleuve, c'est-à-dire une cause de soucis pour les bagages et un prétexte à vérifier les chargements. Pour lui, les questions principales sont la force du courant et la profondeur du gué[2]. »

On peut lire selon la même hypothèse le récit du passage du gué du Nil, qui apparaît comme une scène d'histoire médiévale, racontée sur un ton déclamatoire traduisant « innocemment » le prestige qui auréole une telle action d'éclat aux yeux des « Abyssins » :

> La caravane s'ébranla solennellement […].
>
> Tous les échos du gué répétèrent mille et mille fois l'honorable nouvelle que des Francs et leurs biens s'avançaient lentement dans les eaux du Nil. Au nombre des coups de feu, chacun apprit que ces biens étaient grands et les étrangers considérables, puisqu'on ne regardait pas à la dépense pour honorer les lieux[3].

1. M. GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 37.
2. *Ibid*.
3. *Ibid.*, p. 46.

Le récit du supplice de la mort par la mousseline s'éclaire lui aussi, s'il est lu dans cette perspective :

> […] le supplicié jeta son premier hurlement, et […] s'échappa comme un lévrier dans un cercle formé immédiatement par les personnes suivantes :
>
> Chef d'avant-garde Alameurrao, chef du Damot, décoré de l'ordre de Salomon, vingt-cinq dépouilles viriles, cinq éléphants, dix lions, trois rhinocéros.
>
> Chef d'avant-garde Chambal, chef de l'Atchefer, décoré de l'ordre godjamite de Théodoros, quinze dépouilles viriles, trois éléphants, dix lions.
>
> Chef d'aile droite Chaffarao, chef des Goumz, trente dépouilles viriles, cinq buffles.
>
> Chef d'aile droite Engueda Work, dit « le Ravageur », chef des Abigars, quarante-cinq dépouilles viriles[1].

Le style est ici celui des annales historiques, et il faut s'imaginer un clerc tenant la chronique des hauts faits du *ras* Haïlou. De même, les asyndètes, les sentences obscures (« le Nil est cette chose qui empêche le caravanier de dormir », « siffler c'est pactiser avec les rats ») et la plupart des opacités — les toponymes (« Abbaye-de-Marc », « le plateau de Saint-Jean-Venteux », etc.), le choix de références visiblement empruntées à l'univers symbolique des Éthiopiens du lac Tana (« au treizième jour du mois de guennbôte ») — fonctionnent comme des garanties d'authenticité. Comme les archaïsmes et les latinismes de Stendhal, elles signalent l'inscription éthiopienne d'une narration écrite *sans souci du destinataire* et conformément à un univers moral dont les codes n'ont pas à être explicités.

De là, donc, la troisième personne. Griaule n'est pas un je-auteur, mais « le Blanc » : la narration est ainsi déléguée à une instance anonyme et insaisissable, censée restituer une perception « éthiopienne » des faits. Pour les mêmes raisons, la photographie est absente. L'adjonction de clichés aurait d'abord doté d'un poids de réalité et de modernité un livre dont l'objectif le plus clair était de faire revivre une « Abyssinie » idéalisée. Surtout, elle serait entrée en contradiction avec cette fiction de chronique à l'éthiopienne. Dans le récit de voyage, en effet, la photographie a avant tout valeur d'attestation, mais cette attestation a pour revers l'inscription rhétorique d'une première personne s'adressant à son lecteur ; c'est le « j'y suis allé » analysé par Clifford Geertz

1. *Ibid.*, p. 125.

comme fondement de la position d'autorité de l'ethnographe[1]. Griaule évite donc la photographie comme il évite la première personne : parce qu'elle témoignerait d'une *transitivité* et d'un projet de communication incompatible avec une « description objective » qui ne doit pas être suspecte d'affectation et qui, comme la chronique « Vittoria Accoramboni » de Stendhal, n'a le droit d'être pittoresque qu'à son insu. Ici encore, le document évocateur communique, certes, mais comme par mégarde et contre son gré.

Pourtant, nul n'ignore que Griaule est l'auteur des *Flambeurs d'hommes*. Lui-même ne s'en cache pas, et c'est bien son nom qui apparaît sur la couverture du livre. Il faut donc inverser la question : pourquoi n'avoir pas poussé le subterfuge jusqu'au bout et signé le livre d'un pseudonyme éthiopien ? Pourquoi Griaule n'a-t-il pu renoncer à son statut d'auteur ? C'est que, précisément, *même le document évocateur ne parle pas de lui-même* ; il faut un savant pour en encadrer la réception. On touche ici du doigt la contradiction la plus profonde à laquelle Griaule était confronté, celle qui est proprement indépassable et qui rend certains passages des *Flambeurs d'hommes* littéralement incompréhensibles : quand bien même un Éthiopien lettré aurait relaté sous la forme d'une chronique les péripéties de Griaule en Abyssinie, le lecteur n'aurait pu la lire et la comprendre sans explications adventices. Il fallait donc que Griaule parle en son nom, en tant que savant ; il devait par conséquent signer le livre.

« Descendre les pentes orgueilleuses de l'érudition », « présenter au plus grand nombre de lecteurs un ouvrage lisible » : ces justifications sont très curieuses et, de toute évidence, ne correspondent pas à la relation entre *Jeux et divertissements abyssins* et *Les Flambeurs d'hommes*. Il n'y a aucun rapport de vulgarisation de l'un à l'autre, mais Griaule doit préciser que c'est en tant qu'ethnographe professionnel qu'il écrit et qu'il sait de quoi il parle. De là la nécessité d'une préface écrite, elle, à la première personne et qui souligne la compétence de l'énonciateur, compétence acquise à la fois auprès de ses pairs savants et au prix d'une enquête qui l'a rendu familier d'une « terre amie, parente, dont [il connaît] la langue et l'esprit, dont [il connaît] par leurs noms les arbres, les rivières et les démons[2] ».

1. Cf. Cl. GEERTZ, *Ici et là-bas*, *op. cit.*

2. M. GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 28.

Si *Les Flambeurs d'hommes* est un livre aussi étrange et aussi inégal, c'est donc d'abord parce que son statut énonciatif est instable, qu'il hésite entre la chronique déclamatoire « à l'éthiopienne » et le récit ethnographique traditionnel, rédigé par un savant qui raconte son expédition pour un public européen (mais à la troisième personne, ce qui, à la lecture, produit un effet curieusement discordant). Par exemple, au milieu du récit très solennel de l'emmaillotement préparant l'immolation du condamné, on trouve cette phrase, de toute évidence « adressée » à un lecteur français : « L'ensemble rappelait une armure du Moyen Âge, ou un bonhomme Michelin sans bras[1] ». Il arrive même que la contradiction entre les deux registres devienne intenable et que l'opacité du texte atteigne un degré tel que sa lisibilité semble remise en question. Ainsi de la description, déjà mentionnée, des poèmes récités par « l'hermaphrodite de la cour » du *ras* Haïlou : « Il y avait dans ces quelques exclamations une poésie inextricable pour des cervelles étrangères. Tous les assistants hochaient la tête en retenant leur souffle. Et ce n'était pas une mince raison de modestie, pour les Francs aux puissantes inventions mécaniques et pères des armes à feu, que de se sentir si seuls, et si privés du sens profond des choses, dans cette multitude aux émotions millénaires[2]. »

En première analyse, le passage semble relever de la narration « à l'éthiopienne » ; une formule comme « les Francs aux puissantes inventions mécaniques et pères des armes à feu » peut être attribuable à un chroniqueur lettré. Pourtant, dans le même temps, le savant prend la parole : il est question d'une « poésie inextricable pour des cervelles étrangères ». Mais l'expérience du « Franc-savant » relatée est précisément une expérience d'incompréhension qui l'invite à la modestie et à l'humilité : il est privé « du sens profond des choses ». D'un côté, le narrateur comprend en tant qu'éthiopien la poésie de cour abyssine ; de l'autre, en tant que savant européen, il se rend compte que cette poésie est incompréhensible pour des cervelles étrangères ; mais, dans le même temps, il raconte que le Franc — c'est-à-dire lui-même — ne comprend pas. Autrement dit, il comprend et ne comprend pas en même temps.

Cette contradiction énonciative locale cristallise en réalité une contradiction beaucoup plus fondamentale et montre que l'épistémologie

1. *Ibid.*, p. 123.
2. *Ibid.*, p. 88.

implicite de Griaule le poussait à des compromis intenables : il aurait voulu à la fois établir la fiabilité du document et en compenser les insuffisances sans faire appel à la rhétorique. Mais la littérature du « bon littérateur » qu'il réclamerait dans sa *Méthode de l'ethnographie* ne requiert pas seulement le mariage de l'évocation et de la connaissance, de la puissance suggestive et de la vérité scientifique ; elle suppose aussi une confiance dans l'exercice du jugement du lecteur. Or cette confiance, il ne peut la lui accorder puisque, en se constituant comme une science, l'ethnologie s'est coupée du commun et est devenue un domaine d'expertise auquel le public ne peut plus accéder sans la médiation du professionnel. En écrivant *Les Flambeurs d'hommes*, Griaule prétendait produire un document évocateur, c'est-à-dire un texte qui, d'une part, serait intégralement fiable et échapperait au soupçon d'affectation (d'où l'absence de photographie et de première personne) et, d'autre part et pour cette raison même, révélerait l'atmosphère morale de l'Éthiopie septentrionale à des lecteurs qui ne la connaissaient pas et pour lesquels, *en tant que savant,* il voulait bien « descendre les pentes orgueilleuses de l'érudition ». Le subterfuge du récit à la troisième personne correspond à ce projet intenable et contradictoire : celui d'un voyageur qui communique *à la fois en son nom et à son insu*.

DIGRESSION : SOCIOLOGIE ET CRUAUTE

Avant de revenir sur les similitudes et les différences entre les projets de connaissance de Stendhal et ceux de Griaule, il faut signaler un dernier élément de rapprochement, sans rapport sans doute avec l'écriture de l'ethnographie, mais révélateur d'une tendance indéniable de l'ethnologie des années 1930 ; il s'agit d'une sorte de goût fasciné pour la cruauté. Chez Stendhal, le projet anthropologique fait fond sur une histoire : les documents humains que constituent les chroniques sont significatifs d'une forme de civilisation et d'un type de caractère que, de pair avec la religion, la diffusion des mœurs « françaises » (la sociabilité de salon, le goût du beau langage, le « *souci de parestre* », etc.) a rendus impossibles. Dans ces crimes de l'aristocratie et ces intrigues de couvent dont les protagonistes risquent la mort, il recherche ainsi les témoignages d'un état de société qui autorisait l'épanouissement de

l'individu et qui a pu engendrer tout autant, donc, Raphaël et Michel-Ange que Cenci et César Borgia ; c'est une « niaiserie » de vouloir penser les premiers sans les seconds, et de prétendre reproduire de telles conditions « avec des académies et des écoles de beaux-arts ». D'où un goût certain non seulement pour le fait divers comme spécimen, mais surtout pour le fait divers sanglant parce que s'y révèlent les virtualités d'une nature humaine que la civilisation n'a pas encore contrainte et étouffée. L'écrivain fasciste et négationniste Maurice Bardèche, qui décrivait les *Chroniques italiennes* comme un « fichier sur la nature humaine », un petit « musée de l'homme », était fasciné par cet aspect de l'œuvre de Stendhal :

> [Stendhal] se met à aimer les êtres humains plus vigoureux, plus passionnés, plus intempérants que le reste de l'espèce, il recherchera les anatomies morales où tout parle de force, où la musculature est en saillie comme dans la sculpture de Michel-Ange, il se met à aimer les monstres. […] Pour lui, le vrai Don Juan [François Cenci], c'est le grand fauve humain qui ne connaît que ses instincts, pour qui le monde n'est qu'une jungle, magnifique, musclé, cruel. Le sang l'attire parce qu'il y a joie dans le sang, parce que verser le sang est privilège royal, volupté royale. […] Et Stendhal fait le tour de ce robuste animal humain que la civilisation et le conformisme n'ont pas châtré comme les autres — *amoindri* dit poliment Stendhal[1].

Ce primitivisme d'une nature humaine que l'on pourrait dire ante-sociale est caractéristique d'une pensée anthropologique elle-même antérieure, ou extérieure, au développement de la sociologie et de l'ethnologie. La perception de la Renaissance italienne chez Stendhal ne cesse en effet d'osciller entre l'analyse « sociologique » des conditions de la floraison artistique des XV^e^ et XVI^e^ siècles (ce sont ces « mœurs qui ont *enfanté* Raphaël et Michel-Ange ») et l'idéalisation d'une forme d'anarchie précivilisationnelle. Cette idéalisation n'est pas exempte de troubles relents, comme en témoigne le passage cité de Bardèche, et elle est, chez Stendhal, source de profondes contradictions (dont la plus éclatante est la figure aristocratique du *carbonaro* démocrate) ; or il subsiste, chez les ethnographes des années 1930, plusieurs traces de ce primitivisme archaïque du « grand fauve humain » et de cette anthropologie *non culturelle* et *non sociale*. C'est indéniablement ce qui transparaît dans *Les Flambeurs d'hommes*, tout particulièrement dans l'épisode fabulé de « la mort

1. Maurice BARDECHE, *Stendhal romancier*, La Table ronde, 1947, p. 322.

par la mousseline » au cours duquel un « homme fumant » devient « en peu d'instants une torche clamante malgré le bâillon, ahanant comme un groupe d'hyènes sur une charogne »[1]. Ce fantasme de cruauté est présent dans d'autres passages du livre, comme le récit détaillé de la mort d'un rebelle, exécuté par les soldats de l'armée régulière d'« une balle Mauser en pleine bouche » et dont la tête « éclat[e] comme une courge »[2].

L'Éthiopie était donc un peu pour Griaule ce que l'Italie de la Renaissance avait été pour Stendhal : un univers social et moral où la noblesse aristocratique pouvait encore trouver à s'exprimer, où les crimes et le sang étaient les signes d'une nature humaine non encore pervertie par ce que Norbert Élias appellerait quelques années plus tard le « procès de civilisation », et où les actions d'éclat étaient encore possibles : « Et qui dira ce que peut faire de mémorable un homme timide, dans une civilisation à grands sabres et à coursiers tintinnabulants, et où le guerrier, même en temps de paix, reste appuyé sur sa lance au bout du champ labouré par l'esclave[3]. » En 1936, Griaule opposerait la majesté des soldats à la mesquinerie des fonctionnaires de la SDN qui prétendaient parler de l'Éthiopie : « Une existence mouvementée m'a habitué à tenir beaucoup plus compte de l'opinion d'un guerrier tranquillement appuyé sur sa lance que de celle d'un blanc dégénéré au point de ne plus savoir lancer utilement un javelot et qui prend un air renfrogné quand il endosse un uniforme[4]. » Deux ans auparavant, Rivet avait fondé avec Alain et Paul Langevin le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes. Démis de ses fonctions en février 1941, Rivet s'exila en Colombie et, en 1943, il fut nommé conseiller culturel de la France combattante pour l'Amérique latine par le général de Gaulle. La même année, Griaule prononçait ses premières leçons d'ethnologie à la Sorbonne.

Sans crier au fascisme dès qu'il est question de cruauté, on doit reconnaître qu'il y avait là une virtualité de l'ethnologie des années 1930, dont le primitivisme n'était pas toujours orienté par une nostalgie de la vie simple et agreste à la « Paul et Virginie » : « Désir d'être une brute, d'avoir, par exemple,

1. M. GRIAULE, *Les Flambeurs d'hommes*, *op. cit.*, p. 125.
2. *Ibid.*, p. 104.
3. *Ibid.*, p. 80.
4. ID., *La Peau de l'ours*, *op. cit.*, p. 39.

une esclave », écrit Leiris le 14 juillet 1932[1]. Michel Beaujour voit dans ces ambiguïtés une caractéristique de la modernité *:*

> Le plus grand bien se confond avec le mal perpétré aux dépens des plus faibles. Moment équivoque et *absolument moderne* où l'intellectuel ne se distingue pas du fasciste. […] Leiris devient l'archétype de l'intellectuel français des années 1930, tiraillé entre un humanisme de tête et une idéologie de la transgression. Mélange instable et moderne par excellence, où le surmoi politique issu des Lumières compose tant bien que mal avec l'exaltation des passions. « Sinistre chose qu'être un Européen », s'écrie Leiris en 1931. Il ne savait pas si bien dire[2].

Trop d'éléments prémunissaient cependant Leiris d'un dévoiement vers ce qui, chez Griaule, tourne parfois à l'exaltation de la cruauté au nom de l'authenticité de la force brute. S'il y a en effet, dans *L'Afrique fantôme*, au moins à l'état de traces, un primitivisme du « grand fauve humain », celui-ci est équilibré par d'autres tendances : le primitivisme sacrificiel de Bataille avec lequel il ne se confond pas, et surtout la tentation du retour à une condition adamique et « plus proche de la nature ». Qui plus est, la pratique quotidienne de l'écriture, la complexité du rapport à soi, et cette forme particulière de narcissisme non individualiste qui anime tous les écrits de Leiris font que l'on a du mal à le prendre tout à fait au sérieux lorsqu'il revendique son « goût conradien pour les grandes têtes brûlées des confins[3] ».

En revanche, ni Mauss ni Lévi-Strauss, les plus sociologues parmi les anthropologues, ne furent jamais tentés par cet archaïsme « anthropologique » pour lequel l'état de société est une contrainte historiquement et logiquement seconde par rapport à une nature humaine définie d'abord par la force d'âme individuelle. Pour l'un comme pour l'autre, le social est intégralement déterminant (ce qui ne veut pas dire pourtant que cette détermination soit, comme chez Durkheim, d'ordre causal). Mauss avait bien perçu les risques liés à certaines orientations de la pensée ethnologique, lorsque celle-ci tend à se défaire de tout ancrage social et culturel et espère accéder aux principes de

1. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 548.

2. M. BEAUJOUR, *Terreur et rhétorique*, *op. cit.*, p. 132.

3. Lui-même le reconnaîtrait dans l'avant-propos à la réédition de 1951 : il n'a jamais été ce « colonial brutal » auxquels certains gestes pouvaient « [l']identifier, le temps d'un éclair ». On observera d'ailleurs que les termes mêmes de la justification (le « colonial » plutôt que la « brute », les « opprimés » plutôt que l'« esclave ») témoignent d'une reprise complète de la question de la domination en termes politiques (M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 94).

« l'âme humaine » dans une expérience pure de toute détermination. Le 22 juin 1938, après réception de *Le Mythe et l'Homme*, il écrivait ainsi à Roger Caillois (son ancien étudiant à l'Institut d'ethnologie, mais qui ne poursuivit pas dans cette voie) cette lettre étonnante autant par son caractère prémonitoire que par l'inimitable mélange de cordialité et de fermeté que l'on y trouve :

> Quant à votre bouquin, je vous répète ce que j'ai dit à Yvette Billot. Votre histoire de la mante et de la goule est parfaitement interprétée. C'est de la bonne mythologie. […]
>
> Quant à votre biologie générale, elle appelle les réserves les plus fortes. […] ce que je crois un déraillement général, dont vous êtes vous-mêmes victimes, c'est cette espèce d'irrationalisme absolu par lequel vous terminez, au nom du labyrinthe et de Paris, mythe moderne — mais je crois que vous l'êtes tous en ce moment, probablement sous l'influence de Heidegger, bergsonien attardé dans l'hitlérisme, légitimant l'hitlérisme entiché d'irrationalisme —, et surtout cette espèce de philosophie politique que vous essayez d'en sortir au nom de la poésie et d'une vague sentimentalité. Autant je suis persuadé que les poètes et les hommes de grande éloquence peuvent quelquefois rythmer une vie sociale, autant je suis sceptique sur les capacités d'une philosophie quelconque, et surtout d'une philosophie de Paris, à rythmer quoi que ce soit.
>
> Au bref, je ne vous crois pas philosophe, pas même de métier. Croyez-moi, restez dans votre sphère de mythologue. C'est au coin qu'on rencontre de nouvelles choses, mais il faut faire du chemin hors des routes.
>
> Bon courage, bonne défense de vous-même. À bientôt.
>
> Bonne poignée de main.
>
> Mauss[1].

Au moment où Mauss écrivait cette lettre, Caillois était, avec Bataille, à la tête du Collège de sociologie, et il ne fait pas de doute que le « déraillement général dont vous êtes [tous] victimes » diagnostiqué par Mauss renvoie aux activités du Collège. S'il est un parcours qui illustre ce dévoiement d'une ethnologie qui croit pouvoir se défaire du fait social, c'est celui de Jules Monnerot, ami de Caillois, qui revendiqua dans ses Mémoires la paternité du nom de « Collège de sociologie », auquel il ne participa que de loin en loin, en raison, semble-t-il, de questions de susceptibilité personnelle qui l'éloignèrent de Bataille. Né en 1909 à Fort-de-France, il participa avec Césaire en 1932 à l'unique numéro de *Légitime défense*, revue d'étudiants antillais résidant à

1. Marcel MAUSS, « Lettre à Roger Caillois » [1938], *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, septembre 1990, p. 87.

Paris, et donna à la revue *Le Surréalisme au service de la révolution* un article contre Lévy-Bruhl[1]. D'abord communiste, Monnerot se rapprocha progressivement de l'extrême droite à partir des années 1950 et devint président du « Comité des experts » du Front national[2]. En 1946, il avait publié chez Gallimard *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, livre dont Bataille fit un bref compte rendu dans le premier numéro de *Critique* et que l'on présente souvent sommairement comme un « pamphlet anti-durkheimien ». S'il est évidemment anti-durkheimien, le texte est moins un pamphlet qu'une réflexion raisonnée sur les fondements de la position du sociologue, dans des termes ouvertement empruntés à la phénoménologie heideggérienne, refusant que les « sciences de l'homme » se mettent « à l'école des méthodes qui régissaient la recherche dans les sciences physiques et naturelles à la fin du XIX^e^ siècle »[3]. Plusieurs arguments sont percutants et ne dépareraient pas certaines réflexions contemporaines sur l'épistémologie des sciences sociales : Monnerot ne cesse d'insister sur le caractère situé et daté de la position de l'observateur ; il invite la sociologie à suivre l'exemple de la physique et à faire retour sur ses propres conditions de possibilité. Comme Bourdieu, il demande une sociologie du sociologue ; comme Geertz, il reprend à son compte l'opposition entre expliquer et comprendre ; comme Clifford, il réclame un retour aux travaux « interprétatifs » de Leenhardt, etc. La conclusion cependant ne laisse pas de doute et témoigne d'une évidente régression par rapport à la réflexion de Mauss qui l'aurait sans aucun doute qualifiée d'« irrationaliste » : il n'y a pas de connaissance sociologique possible, et la destinée de ceux qu'il appelle les « Grands Individus » (Marx, Nietzsche, mais aussi César Borgia, dont la « naissance blasphématoire défie la fonction ») atteste, *in fine*, que l'on peut dépasser le caractère prétendument coercitif du fait social. Ses derniers écrits appelleront à un « patriotisme de civilisation » et, au nom de Pascal et de Nietzsche, à « une renaissance du sacré », attendu que l'Occident ne pourra « répondre aux périls qui le menacent [que] par des fondations d'Ordres et de

1. Jules MONNEROT, « À partir de quelques traits particuliers à la mentalité civilisée », *Le Surréalisme au service de la révolution*, n° 5, 1933.

2. Sur cette évolution et l'interprétation qu'on peut en faire, cf. la mise au point de Denis HOLLIER, *Les Dépossédés*, *op. cit.*, pp. 112-117. Cf. aussi, du même auteur, *Le Collège de sociologie, 1937-1939*, *op. cit.*, pp. 569-576 et 876-878.

3. Jules MONNEROT, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Gallimard, coll. « Les Essais », 1946, p. 62.

Chevaleries nouvelles »[1].

ETHNOLOGIE ET CONNAISSANCE DES MŒURS

Pour mener à son terme la comparaison entre le projet anthropologique de Stendhal dans les *Chroniques italiennes* et la tentative de Griaule dans *Les Flambeurs d'hommes*, il faut enfin — au-delà des textes et des thèmes — réinscrire ces ouvrages dans le « circuit » rhétorique qui associe auteur, sujet et public, s'interroger donc sur les types de lecture que ces ouvrages prescrivent et sur les modes d'évaluation qu'ils supposent. À cet égard, on retrouve à propos des *Flambeurs d'hommes* la double question déjà relevée au sujet d'autres récits ethnographiques et des citations de littérature indigène : est-ce que quelque chose de l'atmosphère de la vieille société éthiopienne « passe » dans l'ouvrage ? (C'est la question sinon littéraire, en tout cas rhétorique.) Est-ce que l'impression que le lecteur en reçoit est valable ? (C'est le versant scientifique de l'évaluation.) Concernant le premier aspect — l'efficacité de la communication —, il est difficile de répondre. A-t-on, à la lecture des *Flambeurs d'hommes*, le sentiment de saisir un « esprit » collectif particulier ? Vaguement… Pourtant, l'idée d'une chronique de voyage « à l'éthiopienne », si telle était bien celle de Griaule, ne manquait pas d'intérêt ; le projet se serait un peu apparenté aux *Immémoriaux* de Victor Segalen, ouvrage qui ne prétendait ni à la science ni à l'objectivité, mais qui, par la voix de son personnage principal (fictif), était censé transmettre l'esprit déclinant de la culture maori à travers ses « anciens parlers »[2]. Mais, chez Griaule, l'angoisse d'être saisi et situé et le refus de la lisibilité atteignent rapidement leurs limites. Vouloir communiquer à son insu suppose des contorsions énonciatives qui finissent par être contre-productives.

Faute de réhabiliter *Les Flambeurs d'hommes* par l'évocation et l'efficacité

1. Jules MONNEROT, *Désintox. Au secours de la France décérébrée*, Éd. Albatros, 1987, p. 140. Sur les insuffisances de la réfutation du prétendu « chosisme » de Durkheim par Monnerot, cf. B. KARSENTI, *L'Homme total*, *op. cit.*, pp. 115-116.

2. Cf. Victor SEGALEN, *Les Immémoriaux* [1907], Plon, coll. « Terre humaine », 1956.

rhétorique, peut-on alors le faire — dans une perspective plus moderne — au nom de l'œuvre et de la littérature, en procédant avec Griaule comme Barthes avec Michelet et en le récupérant au nom d'un « réseau organisé d'obsessions » qui dessinerait une « écriture » ? La réponse est négative là encore : s'il y a indéniablement des « obsessions » chez Griaule, celles-ci ne forment nul « réseau organisé ». Les ruptures de ton, les considérations soudaines sur l'intériorité de tel ou tel personnage, l'irruption brusque dans cet univers « abyssin » de références européennes introduisent trop de dissonances malheureuses. Dans la présentation de la réédition de 1991, Michel Perret compare (sans trop y croire lui-même semble-t-il) la solennité du récit de Griaule aux écrits de Saint-John-Perse dans *Anabase* et *La Gloire des rois*, mais le rapprochement ne convainc guère ; il manque aux *Flambeurs d'hommes* la cohérence minimale qui fait une œuvre.

Pourtant, ce qui, profondément, distingue l'entreprise de connaissance de Griaule de celle de Stendhal, ce n'est pas la réussite littéraire du texte final, mais l'apparition du second questionnement (cette impression que l'on retire de la lecture est-elle conforme à la réalité et scientifiquement valable ?). Il est inhérent à l'émergence de la sociologie puis de l'ethnologie. En prétendant au statut de sciences, les deux disciplines soumettent la connaissance des mœurs à une série de procédures nouvelles : exigence de référentialité, ouverture à la vérification et à la réfutation, transitivité du discours, références intradisciplinaires, etc. En revanche, la question de la validité scientifique des *Chroniques italiennes* ne se pose pas, ni aujourd'hui ni, surtout, en 1838. Nul ne songerait en effet aujourd'hui à lire ces « historiettes romaines » comme un écrit d'historien ; nous savons bien qu'il ne s'agit pas d'une édition critique de documents originaux, traduits et mis en contexte par des avant-propos savants. Tout au plus y trouvera-t-on un témoignage des rêves d'un premier romantisme qui achève de se détacher des Lumières et qui voit dans le retour sur le passé une occasion de parler de son siècle ; les stendhaliens eux-mêmes considèrent les *Chroniques italiennes* comme un texte mineur, qui trouve son intérêt principal dans l'amplification dont « L'abbesse de Castro » fut le prétexte, amplification où ils voient les prémisses de *La Chartreuse de Parme*[1].

1. Cf., par exemple, Jean PREVOST, *La Création chez Stendhal* [1951], Gallimard, coll. « Folio essais », 1996, pp. 413-422.

Mais l'important est surtout que cette question de la validité *scientifique* n'était pas pertinente en 1838. Au moment où Stendhal écrivait, en effet, les mœurs n'étaient pas, à la différence du monde naturel, objets de science, mais objets d'un type de connaissance lettrée, codée par une série de règles rhétoriques qui assuraient la circulation du sens. La garantie que le but était atteint ne se trouvait pas dans une conformité avec une série de procédures définies extérieurement au texte ; elle était toute de sensibilité : *la convenance se sent*. Mais, dès lors, la question de la véridicité n'était pas pertinente. Comme l'écrit Lanson, ce qui importait n'était pas « le rapport de l'imitation à l'objet qu'elle exprime », mais « le rapport de l'imitation à l'esprit qui en jouit »[1]. De sorte que, si curieux que cela nous paraisse aujourd'hui, le fait que Stendhal brode ou ajoute ici et là une phrase aux manuscrits ne suffit pas, dans le contexte où il écrit, à invalider son entreprise de connaissance : l'important est qu'il ait saisi et puisse faire saisir le « singulier caractère » de la nation qu'il décrit. C'est un point capital, à propos duquel il est particulièrement difficile de ne pas céder à l'anachronisme : pour ce qui concerne la connaissance morale, l'impératif de véridicité ne compte pour rien ou presque rien ; il est tout à fait négligeable en comparaison des exigences de cohérence interne de l'argumentation et de conformation du style au sujet — en quoi on voit que ces exigences relevaient d'une définition de la science qui n'est plus la nôtre.

Mais il n'en va pas de même pour Griaule. La frontière étanche qu'il trace entre, d'une part, les documents et les « publications hermétiques » et, d'autre part, une chronique chargée de restituer l'atmosphère éthiopienne « de l'intérieur », et où l'affabulation ne porte pas à conséquence, montre qu'il pose le problème de la connaissance des mœurs en des termes archaïques, démentis par la constitution de l'ethnologie comme discipline scientifique. Les autres ethnographes de cette génération n'adoptent pas une position aussi radicale ; ils souffrent, si l'on peut dire, de cette tension, et le va-et-vient qu'ils instaurent entre science et littérature témoigne d'un inconfort fondamental et de deux questions incessamment reposées : peut-il y avoir une connaissance de l'atmosphère ? peut-il y avoir une connaissance de l'atmosphère qui ne soit pas perdue pour la science ? Leurs scrupules réapparaissent à chaque étape du travail : lors de l'enquête elle-même, aux différents stades de l'écriture, au

1. G. LANSON, « La littérature et la science », art. cité, p. 99. Cf. *infra*, chap. X.

moment de la restitution. Moi, jeune Français de 1934, suis-je bien sûr d'éprouver ce qu'éprouvent ces Lacandons dont je partage les jours ; suis-je bien sûr de pouvoir traduire ces sentiments ; suis-je même bien sûr de les retrouver en moi-même deux ans après ; et, surtout, suis-je bien sûr de les faire sentir à d'autres ? Telles sont les interrogations qui traversent *Mexique, terre indienne* de Soustelle. Griaule les congédie toutes d'un seul mouvement et ne s'embarrasse pas avec le problème de l'ineffable ; s'il est « bon littérateur », il parviendra toujours à « rendre l'atmosphère » car, pour le reste, il ne doute à aucun moment d'avoir saisi « l'âme de ce grand peuple[1] ». D'où une distribution sans ambiguïté : à la science, les documents ; à la littérature, l'atmosphère — mais que l'on considère l'un ou l'autre de ces deux pôles, on voit qu'une telle répartition n'était possible, en 1934, qu'en raison de conceptions archaïques. D'un côté, une « science » très empirique, définie par le recueil de données et la constitution des archives de l'humanité, et que l'on ne peut même pas dire inductive, car Griaule ne cesse de remettre le travail de synthèse à plus tard. De l'autre, une littérature « prémoderne » en quelque sorte, celle du « bon littérateur », capable par son style de faire sentir les façons de sentir.

Or ce n'est pas le caractère rétrograde de cette conception de la littérature qui voue la tentative de Griaule à l'échec, mais bien l'incohérence de sa propre position puisqu'il s'empresse de préciser que c'est en tant que savant qu'il écrit. Ce faisant, il reconnaît une extériorité à l'aune de laquelle d'autres ont déjà reconnu la valeur de son entreprise sur le plan de la connaissance. Mais le procédé est fallacieux ; l'autorité acquise dans le cadre de la science demeure interne à celle-ci et n'a pas valeur de blanc-seing pour le texte littéraire ; et il n'est nulle part question, dans les « publications scientifiques » concernées, de mort par la mousseline ou de soldats assassinés d'une balle dans la bouche. La réponse ne fait donc aucun doute : *Les Flambeurs d'hommes* n'est pas un bon livre savant. Qu'aurait-il fallu pour qu'il en soit autrement ? Tout autre chose sans doute : une première personne assumée, des dates, des lieux, des noms, des notes de bas de page, bref, une soumission à une exigence minimale de transitivité. Une telle démarche n'interdisait pas une description évocatrice ou

1. M. GRIAULE, « Une mission ethnographique et linguistique en Éthiopie (1928-1929) », art. cité, p. 454.

une attention particulière au style (il suffit de penser à la façon dont Mauss lisait *Les Argonautes du Pacifique occidental*), mais elle ne tolérait pas la fiction : ni l'affabulation ni, surtout, l'invention d'un point de vue moins divin que flottant et qui rend certaines pages des *Flambeurs d'hommes* proprement illisibles.

Au fond, c'est le rapport au public qui fait la différence fondamentale entre la connaissance des mœurs telle que Stendhal en fournissait un dernier exemple et l'ethnologie des années 1930. Outre que Stendhal disposait de ces *documents évocateurs* qui font défaut à Griaule, il n'avait pas perdu tout espoir d'une communication fondée sur une communauté de nature entre auteur, sujet et lecteur. Les Italiens du XVI^e^ siècle s'étaient certes éloignés de « nous » et de « notre siècle sans préjugés », mais pas au point de devenir incompréhensibles aux gens de bien ; les *happy few* — ceux que Stendhal appelle, dans « Les Cenci », ses « lecteurs de bon goût » — sauraient saisir cette réalité morale qui se révèle dans le style des chroniques. On aurait tort cependant de ne voir là qu'une différence sociologique et de se contenter de déplorer la disparition d'une communauté lettrée. Sous cette sociologie aristocratique, il y a d'abord une anthropologie : cette communauté n'est pas que de références et d'éducation, elle est inséparablement de savoir et de sensibilité ; le bon goût, la capacité à retrouver les façons de sentir derrière le style, l'aptitude à relier Cenci et Michel-Ange sont non seulement le propre des âmes bien faites, mais ils témoignent d'une forme d'humanité parachevée qui peut circuler en toute connaissance entre le présent et le passé, ou entre les différentes nations elles-mêmes caractérisées par leur style. Entre la Renaissance italienne et le XIX^e^ siècle français, la distance est certes grande, mais pas infranchissable pour les hommes de bien.

Cependant, que ce privilège soit réservé à une élite ou qu'il faille l'accorder au peuple dans son entier demeure secondaire. Que l'on déplore, comme Voltaire, la modification du public dont la « démocratisation » est cause de tant de mauvais jugements sur Chimène « fille dénaturée », ou que l'on invoque au contraire, avec La Harpe, « les hommes rassemblés [qui] ne peuvent pas recevoir une impression opposée à la nature »[1], les prémisses

1. Cf. *supra*, chap. III, et J. RANCIERE, *La Parole muette*, *op. cit.*, p. 24.

anthropologiques restent les mêmes : en matière de nature humaine, c'est l'épreuve sensible de la lecture ou de la représentation qui assure de la convenance. Mais la différence entre la communauté lettrée et les masses auxquelles s'adresse l'ethnologie n'est pas que de nombre : s'il y a une conviction qui traverse la discipline, c'est bien que les hommes, rassemblés ou non, peuvent recevoir une impression opposée à la nature. De là le lien profond, essentiel, entre l'ethnologie et la critique des médias. La constitution d'une science de l'homme n'est pas seulement un progrès dans l'ordre de la connaissance, elle a aussi pour revers son caractère ésotérique ; livrée telle quelle à un grand public abreuvé de clichés exotiques, elle ne peut que l'induire en erreur.

On voit ici encore que les belles-lettres étaient fondées sur une implication réciproque entre la connaissance « anthropologique » dont la littérature était le lieu et l'« anthropologie » qui en encadrait l'exercice ; l'honnête homme, le *happy few* ou le public rassemblé étant de même nature que le sujet, ils ne pouvaient recevoir une impression opposée à cette nature. Rétrospectivement, cela nous apparaît comme un raisonnement circulaire puisqu'il semble que l'on ne connaisse que ce que l'on sait déjà — mais telle était précisément la fonction de la littérature : *non nova, sed nove*. De sorte que la naissance de l'« anthropologie sociale et culturelle » allait avoir des incidences sur la littérature non seulement parce qu'elle lui dérobait son objet, mais aussi parce qu'elle sapait cette anthropologie tacite qui lui donnait le droit de prétendre à la connaissance. La « querelle de propriété » qui opposera l'écrivain à l'ethnologue sera ainsi toujours double — et toujours déséquilibrée. La littérature ne pourra être rétablie dans ses anciennes prérogatives qu'au nom d'une conception de l'homme qu'il faudra défendre sur le terrain même de la science.

VIII

« L'Afrique fantôme »

Leiris et le « document vivant »

> Il faut que je regarde les photos qui viennent d'être développées pour m'imaginer que je suis dans quelque chose qui ressemble à l'Afrique. Ces gens nus qu'on aperçoit sur les plaques de verre, nous avons été au milieu d'eux. Drôle de mirage.
>
> Michel LEIRIS, *L'Afrique fantôme*[1].

1. *Op. cit.*, p. 340 (31 janvier 1932).

En écrivant d'abord *L'Afrique fantôme* (1934) puis en donnant deux études savantes — l'une sur la langue secrète des Dogons de Sanga (1938[1]), l'autre, plus importante, sur la possession chez les Éthiopiens de Dongar (1958) —, Leiris semble lui aussi s'être conformé au modèle du « double livre » de l'ethnographe. Pourtant, une singularité apparaît immédiatement : dans son cas, la configuration est inversée puisque l'ouvrage « littéraire » a précédé la publication des travaux scientifiques. On ne peut donc dire que celui-ci visait à compenser les insuffisances de la science. Pour comprendre ce rapport particulier entre « science » et « littérature », ce chapitre procédera lui aussi à l'envers. Il partira de textes écrits par Leiris à son retour, qui tous disent l'échec de l'enquête ethnographique. Ces textes seront abordés avec une certaine circonspection, car, quoi qu'en dise Leiris, il ne s'est pas tout à fait rien passé au cours de sa traversée du continent africain. Nous essayerons donc de comprendre ce qui se joue exactement dans *L'Afrique fantôme* (c'est-à-dire à la fois au cours du voyage et dans l'écriture du journal), avant, enfin, de retourner au projet initial : avec quel livre Leiris espérait-il revenir d'Afrique ? Et qu'est-ce qu'un tel projet dit des rapports entre littérature et ethnologie dans les années 1930 ?

L'IMPOSSIBLE AVANT-PROPOS

> Je pourrais faire paraître un livre qui serait soit un roman d'aventures assez morne (nous ne sommes plus à l'époque des Livingstone, des Stanley, et je n'ai pas le cœur à enjoliver), soit un essai plus ou moins brillant de vulgarisation ethnographique (j'abandonne cette dernière besogne aux techniciens de l'enseignement, domaine qui n'a jamais été précisément mon fait). Je préfère publier ces notes[2].
>
> Ce journal n'est ni un historique de la mission Dakar-Djibouti ni ce qu'il est convenu d'appeler un *récit de voyage* […]. J'ai préféré publier ces notes, prises en marge des déplacements et des enquêtes, et qui […] ne constituent pas autre chose

1. Il s'agit de son mémoire de fin d'études, présenté en 1938 à l'École pratique des hautes études et qui sanctionnait son entrée dans la carrière d'ethnologue, ce « second métier » « qui était devenu [sa] profession de fait » (M. LEIRIS, *Biffures*, *op. cit.*, p. 216). L'ouvrage fut publié dix ans plus tard dans la collection « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie ».

2. ID., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, premier projet d'avant-propos, pp. 394-395.

> qu'un journal personnel, un journal intime que j'aurais tout aussi bien pu tenir à Paris, mais que je me trouve avoir tenu me promenant en Afrique[1].
>
> Sa tentative d'évasion n'a été qu'un échec et il ne croit plus d'ailleurs à la valeur de l'évasion […] Tel est le schème de l'ouvrage que l'auteur aurait peut-être écrit, s'il n'avait préféré, soucieux avant tout de donner un document aussi objectif et sincère que possible, s'en tenir à son carnet de route et le publier simplement[2].
>
> Écrivain, Michel Leiris était appelé […] à se faire l'historiographe de la Mission, et le parti qu'il prit à cet égard fut, au lieu de sacrifier au pittoresque du classique récit de voyage, de tenir scrupuleusement un carnet de route[3].

Tel est donc *L'Afrique fantôme* : un livre qui se définit d'abord par ce qu'il n'est pas, un livre qui se *substitue* à celui que Leiris *aurait pu écrire*, à celui qu'il « aurait peut-être écrit, s'il n'avait préféré », justement, « publier » (et non seulement écrire) ces « notes », ce « carnet de route », ce « document », ce « journal intime ». Ce que *L'Afrique fantôme* n'est pas : un récit de voyage, un roman d'aventures, un historique de la mission, un « essai […] de vulgarisation ethnographique ».

Très tôt, avant même la fin du voyage, l'ouvrage se caractérisait par des refus puisque les deux projets d'avant-propos d'avril 1932 rédigés à la frontière éthiopienne s'ouvraient déjà sur la phrase : « Ce journal n'est ni un historique de la mission Dakar-Djibouti ni ce qu'il est convenu d'appeler un *récit de voyage*. » La première de ces deux négations constituait une réponse implicite à Griaule, qui espérait que Leiris se ferait « l'historiographe » de la mission et en relaterait les exploits à destination du public français[4]. La seconde était suivie d'une critique, assez convenue, de la littérature exotique. Mais le sens d'une telle assertion (« Ce journal n'est [pas] un *récit de voyage* ») doit surtout être cherché dans le geste d'énonciation lui-même. L'insertion d'un « projet d'avant-propos » dans un carnet de route est en effet une entreprise souverainement paradoxale : d'abord, parce que le voyage n'est pas terminé (la mission était alors sur les rives du Nil et n'avait pas encore entamé la seconde partie de sa traversée) et que le propos n'est pas clos ; ensuite, et surtout, parce

1. *Ibid.*, second projet d'avant-propos, pp. 396-401.

2. ID., prière d'insérer de la première édition, in *Brisées*, Mercure de France, 1966, pp. 64-65.

3. ID., prière d'insérer de la troisième édition, *in* J. JAMIN, introduction à M. LEIRIS, *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*, pp. 77-78.

4. Cf. *supra*, *chap.* VII, p. 000 [pp. 191-192 du manuscrit].

que l'inclusion de tels « préambules » en change la teneur. En un sens, heureusement que la mer Rouge obligerait au point final, car il y avait là le germe d'une entreprise paradoxale et infinie, à la Borges, d'un journal constitué de projets successifs de préface qui, en en modifiant sans cesse le visage, aurait exigé chaque fois un nouvel avant-propos… « Pourquoi devoir s'arrêter à Djibouti ? Il serait si simple de continuer jusqu'aux Indes[1]. » Sans développer exagérément le paradoxe, on peut noter que ce texte, qui se veut une synthèse (c'est un avant-propos), anticipée (le voyage n'est pas fini), négative (« ceci n'est pas »), annoncée comme impossible (de simples notes, non un récit) et démentie à la fois par sa place et son énonciation (située au mitan du journal et ne pouvant donc s'appliquer au livre qui l'inclut), est caractéristique de ce qui constitue sans doute le problème central de *L'Afrique fantôme*, mis en scène, exhibé, déplacé, constamment nié pour être mieux retrouvé : celui de la ressaisie et de l'impossible unification du voyage sous un sens totalisant.

Quel aurait dû être ce sens ? Leiris concevait son départ pour l'Afrique comme l'occasion d'une métamorphose de lui-même. Le voyage était envisagé non seulement comme une rupture radicale « avec la vie futile » qu'il menait à Paris[2], mais comme un bouleversement tel que, à son retour, il ne serait littéralement *plus le même* : « Plonger, comme j'allais le faire au cœur du continent noir, […] c'était briser le cercle d'habitudes où j'étais enfermé, […] me lancer corps et âme dans une aventure dont je pouvais me dire en un sens que je ne reviendrais jamais puisqu'il me semblait hors de question que je fusse intellectuellement et moralement le même quand j'émergerais de cette nage dans les eaux du primitivisme[3]. »

Ce désir de métamorphose, plusieurs passages de *L'Afrique fantôme* l'attestent : « Il m'a fallu quelques semaines à peine de vie abyssine pour être au pied du mur et comprendre avec la plus indiscutable lucidité que — coûte que coûte — il faut changer[4]. » En note à ce « il faut changer », Leiris ajouta, au moment de la publication du livre, cette réflexion : « Solution par trop

1. M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 844 (8 janvier 1933).
2. *Ibid.*, p. 361 (27 février 1932).
3. Id., *Fibrilles*, *op. cit.*, p. 596.
4. Id., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 551 (18 juillet 1932).

simple et dont je suis à même — maintenant — de mesurer l'inanité. »

Telle serait en effet l'interprétation qui prévaudrait au retour, et la leçon qui paraît se dégager du voyage : on ne change pas, on ne devient pas un autre, on ne sort pas de soi. C'est ce que semble dire le titre *L'Afrique fantôme*, « expression surtout de ma déception d'Occidental mal dans sa peau qui avait follement espéré que ce long voyage […] ferai[t] de lui un autre homme[1] ». C'est aussi ce qui apparaîtrait dans les ouvrages postérieurs :

> En 1933, je revins, ayant tué au moins un mythe : celui du voyage en tant que moyen d'évasion. […] même à travers les manifestations à première vue hétéroclites, l'on se retrouve toujours identique à soi-même […] il y a une unité dans une vie […] tout se ramène, quoi qu'on fasse, à une petite constellation de choses qu'on tend à reproduire, sous des formes diverses, un nombre illimité de fois[2].

Il faut pourtant se méfier de ce constat d'échec ; il y a quelque chose de trop simple, de trop aisément satisfaisant dans cette réduction, non pas quant au fond, mais quant à la facilité avec laquelle Leiris parvient à la conclusion et l'énonce comme la leçon du voyage. Nous n'avons aucun mal, lisant *L'Afrique fantôme*, à considérer avec une certaine distance les moments d'exaltation de Leiris ; il est sans doute bon d'adopter la même circonspection devant ses désillusions. Il y a quelque chose de suspect dans sa jouissance à réduire les huit cents pages de son journal à ce banal constat, comme un enfant gâté brise le trop beau jouet que l'on vient de lui offrir — mais le jouet n'est pas si cassé. « …Reusement ! » pour le lecteur, « …Reusement ! » pour Leiris aussi, d'ailleurs, que son voyage, quoi qu'il en ait, aura quand même un peu changé[3].

LIRE « L'AFRIQUE FANTOME »

« Sa tentative d'évasion n'a été qu'un échec », explique donc le prière

1. *Ibid.*, p. 87 (préambule de 1981).

2. Id., *L'Âge d'homme* [1939], Gallimard, coll. « Folio », 1973, p. 201.

3. « …Reusement ! » est le titre de la première section de *Biffures*, dans laquelle Leiris raconte le soulagement qu'il éprouva enfant en s'apercevant que le petit soldat qu'il avait fait tomber d'une table ne s'était pas cassé. Il s'écria alors « …Reusement ! », et c'est sa sœur aînée qui, en le corrigeant (« c'est "heureusement" qu'il faut dire »), lui fit pressentir que « le langage articulé, tissu arachnéen de ses rapports avec les autres, [l]e dépasse, poussant de tous côtés ses antennes mystérieuses » (*ibid.*, pp. 5-6).

d'insérer de 1934 ; « Tel est le schème de l'ouvrage que l'auteur aurait peut-être écrit, s'il n'avait préféré […] s'en tenir à son carnet de route et le publier simplement »[1]. Qu'en avril 1932, alors qu'il était au mitan de son voyage, Leiris définisse son livre par la négative pouvait à la rigueur se comprendre ; il en savait peut-être assez à cette date pour imaginer ce qu'il ne serait pas, sans pouvoir encore dire pourtant ce qu'il serait. Mais qu'en 1934, au moment de la publication, il poursuive dans cette voie, voilà qui est plus singulier. Le procédé appelle plusieurs remarques. D'abord, on voit que ce carnet de route se substitue à un livre fantôme, à un livre qui aurait pu être et qui n'est pas, et nous retrouverons très précisément ce cas de figure à propos de *Tristes tropiques*, le titre et les pages du chapitre VII, consacrées au « coucher du soleil », étant tout ce qu'il reste d'un projet de roman « vaguement conradien » (selon les mots de Lévi-Strauss lui-même), dont l'ouvrage de 1955 avait pris la place — il faudra y revenir. Reste ensuite à comprendre ce qui se loge dans cet écart que Leiris ne veut pas combler entre le « document » et la leçon. Se repose ici, pour le livre, un dilemme qui était déjà au cœur du voyage : tout au long de *L'Afrique fantôme*, mais aussi dans les relectures postérieures qu'il en donna, Leiris ne cessa de lutter contre deux tentations contradictoires, le pur exposé des faits et l'unification sous le signe de la prise de conscience : d'un côté la dispersion, la discontinuité, l'ouverture au réel hétérogène ; de l'autre la clôture, l'affirmation d'un sens de l'aventure.

Du point de vue de l'interprétation, cette ambivalence fait de *L'Afrique fantôme* un dispositif singulier qui institue une curieuse symétrie entre Leiris et son lecteur. Le voyage était orienté par un espoir, espoir d'un ordre qui se ferait jour après coup, espoir d'un sens qui n'apparaîtrait qu'au terme du parcours. Cette approche reposait sur un double pari : une forme de prescience, qui aurait permis de sélectionner immédiatement, dans le réel, les éléments pertinents pour l'interprétation future ; et l'acquisition d'un supplément de lucidité permettant de relire l'expérience passée et d'en saisir l'orientation secrète, dissimulée, inaccessible sur le moment. Leiris accumule ainsi les notes de tous ordres et fait preuve d'une très grande disponibilité face à l'événement. À l'en croire, le seul obstacle qui interdit à son journal d'être exhaustif est le manque de temps : « Je suis d'avis qu'il faut tout raconter. Le malheur est qu'on n'en a

1. ID., *Brisées*, *op. cit.*, pp. 64-65.

pas le temps[1]. » Ce qui gouverne l'écriture, c'est donc d'abord la peur de manquer l'événement, la hantise de « passer à côté » d'un élément — paysage, anecdote, et surtout cérémonie, rite, fête — dont on pourrait dire après coup : « Là, quelque chose s'est joué. » L'écriture tend ainsi une sorte de filet au plus large pour *relever* dans le réel ce dont on ne connaîtra la valeur qu'*a posteriori*, comme au retour de la pêche une perle au milieu des algues et des coquilles. De là, surtout dans la première partie, l'attention particulière de Leiris à tout ce qui se prête à devenir signe : graffiti, rêves, l'oiseau qui traverse la piste au moment où il entre en forêt et qui s'envole vers la gauche — « Mauvais présage[2] ».

Cette « peur de manquer » se double cependant d'une autre angoisse, plus insidieuse et qui finira par l'emporter : celle de se laisser séduire par un sens trop évident, trop facile, trop romanesque : « Poussé jusqu'aux chutes de Félou, très pittoresques, trop pittoresques même pour qu'il y ait le moindre intérêt[3]. » Angoisse donc de se laisser prendre à une fausse révélation et à un faux personnage, celui du voyageur ébloui, qui, au retour, prétendrait avoir trouvé sa vérité là-bas, dans une expérience exotique dont la description ne pourrait que redire l'ineffable. Peur de passer à côté et peur de se laisser prendre à quelque chose « qu'on pouvait attendre » : c'est une des tensions majeures de *L'Afrique fantôme*, journal écrit à la fois dans l'attente d'une révélation et dans une grande méfiance par rapport à tout ce qui pourrait donner un sens avéré au voyage, en particulier tout ce qui pourrait le rabattre sur un parcours trop classiquement initiatique et faire de Leiris voyageur le personnage d'un récit convenu — « Moi qui comptais rentrer d'Afrique avec l'allure d'un de ces beaux corsaires ravagés[4] ». Mais c'était décidé dès le Nil : ceci ne serait pas un roman d'aventures ni un récit de voyage.

La variété, autant que la multiplicité, des préfaces est symptomatique de cette tension qui habite le texte, entre le « goût conradien » pour les récits et la préférence pour la littéralité du « document »[5]. Que l'on considère le projet de 1931, le prière d'insérer de 1934, celui de 1951, l'avant-propos de 1934 (sous

1. ID., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 303 (28 décembre 1931).
2. *Ibid.*, p. 357 (21 février 1932).
3. *Ibid.*, p. 134 (28 juin 1931).
4. *Ibid.*, p. 391 (31 mars 1932).
5. *Ibid.*, pp. 94-95 (préface de 1950).

l'égide de Rousseau), la préface de 1950 ou le préambule de 1981, jamais Leiris n'a renoncé à une définition générique négative, et il n'a eu de cesse de souligner la valeur documentaire du livre. Or ce livre ne résout pas l'hésitation. Certes, Leiris lui a donné un titre — et un titre qui n'est pas « Carnet de route », « Voyage en Afrique » (comme il était prévu dans le contrat avec Gallimard de juillet 1933) ou « L'Afrique au jour le jour ». Mais cette « Afrique fantôme », qui, à l'en croire, dit l'échec de l'évasion et la déception d'un « Occidental mal dans sa peau », ne correspond que très partiellement à ce « journal où sont notés pêle-mêle les événements, observations, sentiments, rêves, idées »[1]. Le « schème » de la déception y est sans doute « perceptible, au moins à l'état latent[2] » ; cependant, le lecteur doit faire seul le trajet qui va du « document » à la leçon du voyage : « Au lecteur de découvrir les germes d'une prise de conscience achevée seulement bien après le retour […][3]. » On observe ainsi un curieux redoublement entre le projet initiatique du voyage, espoir d'un savoir délivré dans l'expérience, et le mode de lecture que l'ouvrage prescrit. C'est la même illusion, en effet, de part et d'autre : dans la croyance en un sens issu de l'émiettement des 647 entrées quotidiennes de *L'Afrique fantôme* et dans l'espoir de Leiris que son voyage le mènerait quelque part — ailleurs qu'à Djibouti s'entend. Du reste, à la fin du livre, le lecteur se retrouve comme Leiris au terme du parcours : content d'être arrivé au bout, il a quelques souvenirs enchantés, se rappelle de longs moments d'ennui, éprouve un sentiment d'irréalité quant à ce qu'il a lu. Il regrette de ne pas avoir pris plus de notes, et ne peut se défaire d'une déception un peu vague et du sentiment diffus d'avoir été floué ; il n'y a, comme annoncé, aucun moment de vérité dans *L'Afrique fantôme* ; sans doute le savait-on dès le début, mais cela ne console pas tout à fait.

Malgré le titre, malgré les avant-propos, malgré certains passages célèbres où Leiris dit sa désillusion et qu'il est d'autant plus tentant de citer que l'expression semble sur le moment avoir un caractère définitif, mieux vaut renoncer à l'idée de dénouement ou de conclusion à propos de *L'Afrique fantôme*. L'intérêt du livre est moins dans l'échec du voyage que dans le

1. Prière d'insérer de la première édition, in *Brisées*, *op. cit.*, p. 65.
2. *Ibid*.
3. *Ibid.*

recommencement continuel et dans le mouvement d'approfondissement qui s'y fait jour. Car, quoi qu'en dise Leiris — nous l'avons déjà souligné —, il ne se passe pas tout à fait rien au cours du voyage ; il s'y révèle un peu plus que la compulsion de répétition « d'un personnage toujours identique à lui-même » qui traîne derrière lui « ses inquiétudes, son narcissisme et ses manies », comme il l'écrirait plus tard dans *Biffures*[1].

Revenons au projet de départ. *L'Afrique fantôme* se voulait la chronique d'une métamorphose de soi. Curieusement, Leiris semble ne pas apercevoir le paradoxe de l'association entre un tel dessein (devenir un autre) et l'écriture diariste. Or on peut tout de même se demander si, espérant un bouleversement de lui-même, la première des « manies » auxquelles il aurait dû renoncer n'était pas la prise de notes quotidienne : enchaîné à lui-même sans doute, mais d'abord par le principe d'une écriture engluée dans la continuité. La question est au fond la suivante : peut-on faire la chronique d'une initiation, peut-on tenir le journal d'une métamorphose ? Pour le dire plus brutalement et de façon un peu simpliste : à qui assigner un tel journal ? au moi ou à l'autre qu'il devient ? On peut ici faire une comparaison avec *Nadja*. La patrie centrale de l'ouvrage de Breton — le journal des rencontres avec Nadja — correspond à une entreprise assez comparable, si ce n'est que, précisément, dans *Nadja*, le journal est inséré dans un récit, et que c'est d'abord le signe d'un échec : si Breton écrit depuis « le Manoir d'Ango à Varengeville-sur-Mer, où [il se] trouve en août 1927 », c'est parce qu'il est « *toujours le même décidément* » et parce que la secousse vitale espérée n'est pas intervenue[2]. Mais, jusqu'au bout, l'écriture de *Nadja* reste soumise à l'éventualité de son interruption (qui intervient finalement, avec l'irruption, dans le troisième volet du livre, de ce « Toi » qui met fin aux « énigmes »).

À un seul moment, dans *L'Afrique fantôme*, Leiris semble soupçonner que la véritable rupture se situerait dans une telle interruption, et c'est justement au lendemain de la rédaction du second projet de préface :

> Autre titre du livre : *Le Promeneur du Cancer*.
>
> Projet de dédicace : « À mon ami Marcel Griaule, grâce à qui ce livre a été écrit. »

1. *Op. cit.*, p. 217.
2. A. BRETON, *Nadja*, *op. cit.*, p. 24.

> Dès l'origine, rédigeant ce journal, j'ai lutté contre un poison : l'idée de publication.
>
> Demain plus de cheveux en quatre : la brousse.
>
> *5 avril*
>
> Aujourd'hui, c'est demain : nous sommes partis aux éléphants. […] De plus en plus, je m'aperçois que je me lasse de tenir à jour ces éphémérides. […] Ce carnet de notes devient le plus haïssable des boulets, dont je ne sais comment me débarrasser car je lui suis tout de même attaché par quantité de superstitions.
>
> Il faudrait qu'une bonne fois je me résolve à le lâcher, quitte à le reprendre lorsque tout serait un peu clarifié. […] Je ne veux plus revenir sur ce sujet. Plus assommants qu'un journal sont deux journaux. Inutile d'ajouter à celui-ci l'ennui d'un « journal de journal »[1].

Tout porte à croire que ce moment du voyage et du journal — quelques jours avant le passage en Éthiopie et la seconde partie de l'ouvrage — constitue un point de basculement, même s'il reste inaperçu de Leiris (c'est d'ailleurs tout son intérêt que d'échapper à la sanction de la distance critique et de se loger dans cet écart entre la notation pure et la « prise de conscience » déclarée). Leiris commence logiquement par poser la question de la *publication* : projet de titre, projet de dédicace, ces éléments vont ensemble et sont liés à la tentation de la ressaisie rétrospective. Puis, il congédie ces réflexions en optant de façon volontariste pour la vie contre le livre : « Demain, plus de cheveux en quatre : la brousse. » Malheureusement, demeure le « boulet » du carnet de notes dont il « ne sai[t] comment [se] débarrasser » ; en réalité, la réponse est dans la question : il faudrait s'arrêter et choisir pour de bon la vie contre le livre, mais Leiris ne le peut pas, lié qu'il est à son journal par « quantité de superstitions ». Ce qu'il pressent ici, ce qu'il dévoile sans en avoir conscience, c'est le caractère précisément *rituel* que revêt pour lui l'écriture journalière. Lui qui a cherché chez les Dogons la présence pure du sacré, lui qui a voulu communier dans la magie et n'a pu que déplorer son manque de foi, s'avoue soudain victime d'indéracinables « superstitions » qui lui interdisent d'abandonner la cérémonie quotidienne de l'écriture ; et c'est précisément de *sacrifice* « à une habitude d'homme de plume par trop invétérée » que, trente ans plus tard, il qualifierait la tenue de son journal africain dans *Fibrilles*[2]. Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de demi-mesure

1. M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 401-402 (4-5 avril 1932).
2. Id., *Fibrilles*, *op. cit.*, p. 599.

possible, et il est de toute façon déjà trop tard : ceux qui choisissent la vie contre le livre n'écrivent pas pour le dire. Leiris peut donc reprendre : « *6 avril.* Le dîner d'hier s'est très bien passé. »

L'Afrique fantôme se situe ainsi dans un entre-deux, entre le silence de l'expérience nue — celle de l'aventurier ou du possédé qui, tout à son aventure pour le premier, tout à sa transe pour le second, ne pensent pas à écrire, et que Leiris ne peut pas devenir — et le récit rétrospectif qui, roman d'aventures ou évasion impossible, reconstruit toujours et unifie artificiellement l'hétérogène sous le signe de l'apprentissage ou de la prise de conscience, en une démarche qu'il faut bien appeler de *mauvaise foi*. Il y a là une double leçon, pour l'écrivain et pour l'ethnographe. À l'écrivain la pratique quotidienne de l'écriture apprend qu'il faut qu'un propos soit clos pour avoir un « avant- ». Or on ne clôt pas un journal. Une fois encore, seule l'arrivée à Djibouti pouvait mettre un terme à *L'Afrique fantôme* — qui sera d'ailleurs le seul carnet *publié* de Leiris ; celui-ci continuera à tenir son journal, mais plus jamais n'en fera un livre ; les notes quotidiennes fourniront souvent le matériau de l'« autobiographie » à venir, mais celle-ci sera rien de moins que rétrospective : faite du tressage des différentes fiches (issues en grande partie du journal), elle obéirait à une cohérence *construite*, et non à l'ordre subi de la chronologie. Le rite de l'écriture quotidienne a donc bien donné au voyage une valeur initiatique, mais, comme l'explique Jean Jamin, au sens proprement ethnologique du terme. Le savoir final (« L'Afrique est fantôme ») est décevant et sans véritable rapport avec une initiation qui se joue ailleurs et dont « l'efficacité est totalement immanente aux opérations qu'elle comporte[1] ».

Quant à Leiris ethnographe, son incapacité à « lâcher » son carnet de route rejoint son incapacité à s'incorporer au cœur de la culture déjà évoquée, moins peut-être parce qu'elle incarne une distance critique dont il ne peut se défaire que parce que l'on ne peut vivre deux rites à la fois : celui des sacrificateurs et celui de l'écriture. En tout cas, elle est à l'origine du passage d'une conception communielle de l'ethnographie à une réflexion qui porte sur la représentation et la coïncidence à soi. C'est sans doute là l'évolution essentielle que retrace *L'Afrique fantôme*, et qui, plus que de *L'Âge d'homme* commencé avant le

1. J. JAMIN, introduction à M. LEIRIS, *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*

départ, fait du journal africain le laboratoire de *La Règle du jeu*, tout autant que la source de *La Possession et ses aspects théâtraux*[1].

DE LA COMMUNION A LA REPRESENTATION

Leiris, partant pour l'Afrique, prétendait se faire autre par une radicale « plongée […] dans une "mentalité primitive" dont [il] éprouvai[t] la nostalgie[2] ». Mais, comme l'a bien montré Philippe Dagen, ce primitivisme connaît deux versions : d'un côté, un primitivisme « naïf » — « esthétique de l'archaïsme salvateur » ; de l'autre, un primitivisme de la cruauté, qui définit l'état de nature comme bestialité et « innocente cruauté » — esthétique fondée sur « l'altération, la salissure, la destruction » —, profondément influencé par Bataille[3]. Quantité de passages de *L'Afrique fantôme* qui mêlent obscénité, sacrilège et sang témoignent de cette influence, en particulier la « découverte » puis le vol des « fétiches » *nya* et *kono*, attachés, pour le premier, à un culte « sénoufo minianka » et, pour les seconds, à l'une des principales sociétés d'initiation bambara[4]. « Masse informe » que le fétiche *nya*, « formes indéfinissables », « formes bizarres » que les *kono* : la description même porte la trace évidente de la pensée de Bataille. Dans les trois cas, la croûte de sang coagulé ajoute au prestige de l'objet aux yeux de Leiris et lui donne cette « majesté que le sang confère à toute chose[5] » : « Grand émoi religieux : objet sale, simple, élémentaire, dont l'abjection est une terrible force parce qu'y est condensé l'absolu de ces hommes et qu'ils y ont imprimé leur propre force[6]. »

1. Sur la « fonction matricielle » de *L'Afrique fantôme*, à la fois « origine de l'œuvre ethnographique et de l'œuvre autobiographique », cf. *ibid.*, pp. 65-66.

2. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 93 (préface de 1950).

3. Philippe DAGEN, « Afrique fantôme, Afrique pourrie », *in* Francis MARMANDE (dir.), *Bataille-Leiris : l'intenable assentiment au monde*, Belin, 1999, pp. 171-173.

4. La divulgation du rapt du *kono* (aujourd'hui exposé, sans explication aucune, au musée du quai Branly) fut l'une des causes de la brouille entre Leiris et Griaule, le second reprochant au premier de nuire à l'image de l'ethnologie en rendant publiques de telles exactions, malheureusement nécessaires au progrès de la science. Ce récit est devenu emblématique de la « mauvaise conscience » de l'ethnologie, en particulier en situation coloniale. Cf. J. JAMIN, introduction à M. LEIRIS, *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*, pp. 24-27.

5. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 195 (6 septembre 1931).

6. *Ibid.*, p. 187 (31 août 1931).

À plusieurs reprises resurgit ainsi dans *L'Afrique fantôme* un enthousiasme né de la rencontre avec une religiosité qui, perdue en Europe, semble renaître au contact d'une sacralité sanglante ou « abjecte ».

Cependant, contrairement à ce qu'écrit Dagen, Leiris ne passe pas, progressivement et sous le coup de désillusions successives, du primitivisme de la rédemption à celui de l'abjection. La conception « bataillienne » de la culture et l'idéal de transgression qui l'accompagne ne s'observent qu'au cours de la première partie du voyage, en particulier auprès des populations du Soudan français (Dogons et Bambaras) et de l'ancien Dahomey — autrement dit, la domination coloniale était une condition nécessaire à son épanouissement. De plus, les occurrences de ce primitivisme sacrificiel ne se substituent pas à celles du primitivisme rédempteur et nostalgique. Conformément à ce qui est peut-être la seule véritable loi de *L'Afrique fantôme*, elles *alternent* régulièrement avec « l'archaïsme salvateur » et la rêverie sur l'innocence retrouvée, toujours exprimée chez Leiris par la formule « Paul et Virginie ». Fasciné par le « miracle religieux et la mystique quotidienne » qu'il percevait à Ouidah, il écrit à Zette : « Voilà le vrai pays où aller avec Bataille. Je vois Bataille d'ici. Il en deviendrait fou, littéralement. » Mais, le lendemain, il s'avoue « triste et fatigué » : « Trop de gens, trop de réceptions, trop de pittoresque… Aux souverains étrangement empanachés, je préfère tout compte fait les Paul et Virginie somba, en tuyau de calebasse ou paquets de feuilles vertes sur la nudité brune[1]. »

De façon plus révélatrice encore, Paul et Virginie resurgissent juste après le vol des *kono* :

> Très peu après le rapt, arrivée à San, déjeuner, puis prise de contact, dans un village voisin, avec des Bobo oulé, qui sont des gens charmants. Nudités idylliques et parures de paille ou de cauris, jeunes gens aux cheveux joliment tressés et femmes au crâne souvent rasé (surtout les vieilles), c'est plus qu'il n'en faut pour me séduire, me faire oublier toute piraterie et ne plus penser qu'au genre Robinson Crusoë et Paul et Virginie[2].

Le mécanisme psychologique est évident, et l'on ne rêve jamais mieux sur l'innocence retrouvée que saisi par un sentiment de culpabilité, quand bien

1. *Ibid.*, p. 293 (12 décembre 1931).
2. *Ibid.*, pp. 195-196 (7 septembre 1931).

même on prétendrait « oublier toute piraterie ». Ce que l'on aperçoit ici, c'est la logique dialectique qui unit les deux faces du primitivisme de Leiris — le côté Bataille et le côté Paul et Virginie — et leur commune insuffisance. Nous l'avons dit, Leiris ne cesse de déplorer son incapacité à « retourner à la fraîcheur[1] », mais on ne participe pas davantage à la religiosité de la souillure. Son récit du vol du premier *kono* témoigne, du reste, d'une singulière méprise : s'emparant du fétiche bruni par le sang coagulé, Leiris sent « la vapeur du sacrilège » lui « monter réellement à la tête » et prétend que Griaule et lui se trouvent, « d'un bond », « jetés sur un plan de beaucoup supérieur à [eux]-mêmes », mais cette « vapeur du sacrilège » qu'il éprouve ne provient nullement de l'objet lui-même, et le rapt ne fait pas de Leiris un sacrificateur. Comme l'écrit Michel Beaujour, si sacré il y a, « ce n'est en rien un sacré de participation. Bien au contraire, c'est le sacré que procure la force conquérante[2] ». Peut-être y a-t-il du pourri et de la cruauté animale au cœur de la culture, mais ce cœur-là, pas plus que l'autre — celui de la fraîcheur et de la naïveté —, ne lui est accessible ; les deux le renvoient à sa position d'extériorité : si le premier le ravale au rang de touriste, le second le renvoie à son statut de colon : « Je constate avec une stupeur qui, un certain temps après seulement, se transforme en dégoût, qu'on se sent tout de même joliment sûr de soi lorsqu'on est un Blanc et qu'on tient un couteau dans sa main[3]. »

Leiris ne quitte pas Paul et Virginie pour trouver Bataille ; il abandonne les deux d'un même geste, en un lieu — l'Éthiopie — où les membres de la mission, travaillant en permanence sous la surveillance à la fois du consul italien de Gondar et des autorités administratives abyssines, cessent de profiter d'une situation de domination coloniale[4]. La dernière mention de Bataille dans *L'Afrique fantôme* date du 23 avril 1932, alors que Leiris vient de franchir la frontière éthiopienne ; il s'agit d'un récit de rêve :

> Il y avait aussi Georges Bataille, avec qui je sortais d'un théâtre devant la porte duquel nous rencontrions un bœuf géant — qu'on appelait, je crois, « bœuf royal »

1. *Ibid.*, p. 270.

2. M. BEAUJOUR, *Terreur et rhétorique*, *op. cit.*, p. 129.

3. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 195-196 (7 septembre 1931).

4. Jean Jamin a montré la soudaine décrue, après le départ de l'AOF (Afrique-Occidentale française), des chiffres témoignant du « butin » de la mission Dakar-Djibouti. Cf. J. JAMIN, introduction à M. LEIRIS, *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*

> et qui était haut comme un éléphant — avec des poteaux de bois, de métal ou de carton en guise de pattes, un réservoir cylindrique de métal en guise de corps et, sur la tête, à l'emplacement des cornes, un énorme lustre ou chandelier garni de cierges dont je ne me rappelle pas s'ils étaient ou non allumés. Bataille et moi circulions autour de l'animal, et je m'étonnais que ce monstre ne fût pas plus dangereux[1].

L'interprétation est sans doute un peu facile, mais il est tentant de voir dans cette conjonction les prémisses d'un basculement : la dernière « présence » de Bataille dans le journal et l'irruption du motif théâtral couplé avec le constat d'une animalité monstrueuse finalement pas si dangereuse, les cornes de l'éléphant (ou du bœuf, et peut-être du taureau…) étant remplacées par un lustre de salle de spectacles.

Assez curieusement, dans *L'Afrique fantôme*, se joue déjà, sous forme embryonnaire et imparfaite, le déplacement que l'on trouvera plus tard chez Leiris d'une esthétique « tauromachique » de la présence et de la transgression à une esthétique — qui se veut aussi une éthique — de la représentation[2]. Sans doute doit-on se garder des simplifications excessives et ne pas attribuer dans ce domaine à *L'Afrique fantôme* une linéarité qu'elle ne présente sur aucun autre plan ; *L'Afrique fantôme* n'est pas *La Possession*, et il faudra justement le passage par l'écriture « autobiographique » (jusqu'à la tentative de suicide qui fera suite à la publication de *Fourbis*) pour que soit rigoureusement formalisé ce qui ne se trouvait qu'en germe dans le journal africain. Il reste que, sans être totalement congédié, le soupçon de « supercherie » qui pèse sans cesse sur l'enquête chez les Dogons (sans doute le véritable sacrifice aura-t-il lieu en notre absence, ailleurs et plus tard) s'efface peu à peu et que, progressivement, s'impose la métaphore théâtrale. Alors que, dans la première partie du journal, Leiris ne cesse d'être renvoyé à son extériorité et « désespère de pouvoir jamais pénétrer à fond de quoi que ce soit[3] », à Gondar, les mouvements de déflation ne se disent plus par la référence au touriste, mais par la dégradation du rite en « comédie » ou « fête foraine ». Nous l'avons dit, la métaphore théâtrale pour qualifier le rite a ceci de particulier qu'elle maintient un doute quant à l'origine de la désillusion. Cette dernière peut être attribuée à une

1. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 427.

2. Cf. D. HOLLIER, préface à M. LEIRIS, *La Règle du jeu*, *op. cit.*, et J. JAMIN, introduction à M. LEIRIS, *Miroir de l'Afrique*, *op. cit.*

3. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 226 (5 octobre 1931).

facticité de l'objet (la possession est pure simulation) ; elle peut aussi tenir à la présence d'un observateur qui, par cette seule présence, fait tomber le rite dans le spectacle — indécision qui permet le recommencement puisque demain, mieux intégré, moins étranger, peut-être aurai-je l'occasion d'assister à un vrai sacrifice. Enfin et surtout, elle préserve la possibilité du merveilleux, même pour celui qui ne croit pas en la magie. Il faut comparer la première occurrence du motif de la « fête foraine », alors que Leiris était encore chez les Dogons — « Tristesse de fête foraine, le rite s'effondrant dans la foire, tout compte fait[1] » —, et cette autre, alors qu'il est à Gondar : « Tout sent la fête foraine aujourd'hui. Enivrantes possédées, comme il y a dans les baraques d'enivrantes femmes torpilles, des sirènes à jeux de miroir et, dans des cercueils de verre, de prestigieuses princesses de cire à quatre seins[2]. » La fête foraine ici n'est plus synonyme d'artifice ; elle apparaît comme la métaphore la plus juste, permettant de concilier la conscience de la pacotille et une forme d'*enivrement*, où l'émerveillement n'est plus contredit par le caractère frelaté du spectacle et y trouve même un de ses ressorts les plus secrets.

Que s'est-il passé entre-temps ? Trois choses importantes : d'abord, la désillusion — il n'y a pas de présence pure de l'altérité, pas d'accès immédiat à la différence ; ensuite, l'impossible ressaisie — on ne revient pas « avec l'allure d'un de ces beaux corsaires ravagés », et ceci ne sera pas un récit de voyage ; enfin, la formalisation de cette double expérience par la métaphore théâtrale. On ne devient pas un autre — c'est ce que disent le titre, le prière d'insérer et les textes postérieurs —, mais on ne devient pas non plus soi : Lord Jim, l'explorateur viril ou le beau corsaire ravagé, ni non plus le désabusé, le grand déçu, l'aristocrate de l'amertume à qui on ne la fait pas. En attendant mieux — c'est-à-dire en attendant cette autobiographie paradoxale et non rétrospective que sera *La Règle du jeu* —, le journal, au nom de « l'authenticité » que Leiris lui attribue, apparaît comme la forme la plus apte à traduire ce décalage continuel, cette incapacité autant à devenir un autre qu'à adhérer à soi. La métaphore théâtrale permet de tenir ensemble ces différents éléments : d'une part, parce que Leiris peut se l'appliquer à lui-même (version euphorique : « Tout cela n'est peut-être que de l'opérette — c'est bien certain

1. *Ibid.*, p. 242 (23 octobre 1931).
2. *Ibid.*, p. 675 (26 septembre 1932).

— mais qu'importe ! La première chose est d'être ardent. Et je le suis » ; version dysphorique : « Sur ce mulet, avec ce harnachement dont hier j'étais si fier, je ne parviens à composer qu'une creuse figure de théâtre »[1]) ; d'autre part, parce qu'appliquée aux possédés elle lui assure, à travers la position de spectateur, ce *droit de cité* qui lui a tant manqué jusqu'alors, et lui permet de rendre compte de l'émerveillement que suscite parfois le spectacle de la transe, sans pour autant exiger de lui une croyance qu'il n'a pas.

LE THEATRE ET LA FAMILLE

La métaphore théâtrale n'acquiert cependant toute sa fécondité qu'à partir de septembre 1932, lorsqu'elle est associée à la métaphore familiale. Au cours des deux mois qui précèdent, Leiris ne cesse de passer de l'exaltation aux récriminations contre la « position si inhumaine d'observateur ». Si l'extériorité n'est plus celle du touriste ni celle du Blanc qui « tient un couteau dans sa main », elle reste celle d'un spectateur irrémédiablement séparé de ceux qu'il observe, qui ne peut satisfaire son « besoin de tremper dans leur drame, de toucher leurs façons d'être, de baigner dans leur chair vive[2] ». Mais, au début de septembre, Leiris semble comprendre que le modèle de la possession ne lui est pas applicable, non pas toutefois parce que les transes véritables ont lieu ailleurs et sans lui, ni même parce que l'ethnographie lui interdit de « s'abandonner », mais parce que, si changeantes que soient ses humeurs, il éprouve une permanence de lui-même, incompatible avec cette dissociation radicale qu'il observe chez les possédés « chevauchés » par leur *zar*.

Il ne faudrait pas beaucoup forcer l'interprétation pour voir dans cette permanence du moi sous la variété de ses manifestations celle de l'écriture même. Quoi qu'il en soit, cette impossibilité ne donne pas lieu à un rejet ou à une démystification générale de la possession (ce qui, du point de vue ethnologique, aurait été une faute, consistant à réduire à de la simulation les

1. *Ibid.*, pp. 470 (lettre du 30 mai 1932) et 549 (lettre du 14 juillet 1932).
2. *Ibid.*, p. 603 (27 août 1932). .

états psychiques connus par d'autres sous prétexte que l'on est incapable de les éprouver soi-même). Au contraire, l'enquête semble prendre un nouveau tour. Cinq jours plus tard, une idée prend corps en lui : « offrir une bête en sacrifice à Emawayish et participer à la cérémonie[1] » ; le 10 septembre, Leiris passe sa première nuit chez Malkam Ayyahou ; le matin du 12 a lieu le sacrifice au *zar* Abba Moras Worqié[2] ; revenu au camp le 15 au soir, Leiris retourne chez Malkam Ayyahou du 19 au 21, avant le « grand plongeon » du 7 octobre et ce qu'il qualifie curieusement d'installation « définitive » : « Entracte d'une semaine. J'ai fait un grand plongeon. J'habite maintenant chez Malkam Ayyahou. J'attends ma tente demain pour m'installer définitivement[3]. »

Surtout, du côté de l'écriture, cela donne lieu aux premières (et seules) interruptions du journal. Ce carnet dont Leiris était incapable de se défaire et qu'il prétendait traîner comme « le plus haïssable des boulets », il finit tout de même par le « lâcher », non cependant pour laisser place au silence, signe d'une communion et de l'accession à une expérience indicible, mais pour y insérer les comptes rendus, heure par heure et parfois minute par minute, des séances de possession auxquelles il assiste. La lecture de ces textes est en réalité assez décevante ; ils figurent un point limite, celui de « l'appareil enregistreur », pour prendre un terme surréaliste, et livrent une sorte de relevé perceptif brut, quelque chose comme un documentaire sur la possession sans commentaires ni sous-titres :

> 9 h 02 : Malkam Ayyahou remet à son frère le couteau que celui-ci est venu lui demander pour sacrifier. La vieille aveugle est là, vêtue maintenant d'une toge à bande rouge.
>
> 9 h 06 : Malkam Ayyahou sort de chez elle avec l'aveugle et les adeptes. Elle se rend au *das*. Une grande fille aux yeux chassieux nommée Tiénat tient le parapluie[4].

Du point de vue de l'énonciation, ces comptes rendus ont un statut comparable aux projets d'avant-propos inclus au début d'avril 1932 : ils indiquent une des deux bornes entre lesquelles se situera *L'Afrique fantôme* et

1. *Ibid.*, p. 632 (6 septembre 1932).
2. Cf. *supra*, chap. VI, p. 000 [pp. 174-175 du manuscrit].
3. *Ibid.*, p. 702 (14 octobre 1932).
4. *Ibid.*, p. 705 (compte rendu du 8 octobre 1932, inséré à la date du 14).

révèlent qu'en dépit des affirmations de Leiris l'ouvrage, s'il ne sera pas un récit de voyage, ne sera pas non plus un document brut. Par contrecoup, ils viennent signaler que l'écriture quotidienne, le soir sous la tente, si littérale soit-elle, comporte déjà de la rétrospection et de l'interprétation. Ces notes ethnographiques insérées dans le carnet de route montrent que l'on peut toujours approfondir, toujours diviser, toujours détailler : 9 h 02, 9 h 06, mais il faudrait encore affiner, « le malheur est qu'on n'en a pas le temps ». À la suite des projets d'avant-propos où le livre à venir était présenté comme un document, Leiris évoquait la possibilité de « lâcher » son journal, « quitte à le reprendre lorsque tout serait un peu clarifié » ; nous avons vu que cela situait le journal entre le récit et le silence de l'expérience bouleversante et ineffable, mais ce que montre l'inclusion de ces comptes rendus, c'est que, « sous » l'écriture, il n'y a pas le silence de la vie enfin pleinement vécue, mais encore et toujours de l'écriture. Ainsi se trouve confirmé le caractère originaire de la pratique de l'écriture chez Leiris, sa dimension de point aveugle et de « choix originel » pour employer un terme sartrien, antérieur à toute décision consciente : « […] décision obscure du type de celles que la psychanalyse existentielle a précisément pour ambition d'expliciter : préréflexive, enracinée dans un rapport non cognitif à soi[1]. »

Il reste que ce changement énonciatif a une cause. Quelle a pu être la condition pour que Leiris soit enfin saisi par les événements, même si ce n'est pas sous la forme de la communion ? On pourrait répondre ceci : *c'est qu'il fait partie de la famille*. Telle est en effet la métaphore récurrente que l'on trouve dans les pages du journal à partir du début de septembre[2], pas forcément d'ailleurs sur un mode euphorique, mais c'est justement là, comme pour la métaphore théâtrale, le signe de sa pertinence et de sa fécondité. Denis Hollier a montré que le « fonds originaire » de l'autobiographie de Leiris ne devait pas être cherché dans une scène de lecture à l'ombre de la bibliothèque paternelle, mais dans le carrefour entre l'art lyrique et le milieu familial : « […] plus que le contenu du spectacle lui-même, ce qui compte, c'est la manière dont le monde du spectacle et le monde familial se chevauchent[3]. » Il y a, de toute

1. D. HOLLIER, préface à M. LEIRIS, *La Règle du jeu*, *op. cit.*, p. XLI.
2. Cf. en particulier les entrées des 18, 21, 23 et 24 septembre 1932.
3. *Ibid.*, pp. XXXI-XXXII.

évidence, une coïncidence entre cette « théâtralité dont on peut faire l'expérience en dehors des représentations, sans avoir à s'abaisser à la position de spectateur[1] » et l'idée de « théâtre vécu » qui sera développée plus tard dans *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Et, en effet, dans la culture européenne et bourgeoise qui était celle de Leiris, la famille n'est-elle pas le lieu par excellence du déni, du « je sais bien (qu'il y a de la mise en scène), mais quand même (je suis affecté) » ? L'allégorie familiale permet de décrire (et peut-être aussi de susciter si, comme il est vraisemblable, elle oriente les attitudes) cet état si longtemps recherché où, enfin, Leiris ne « ri[t] aucunement de la comédie[2] » quand bien même il sait l'affectation de certains gestes, et où il peut dire des *zars*, comme d'un vieil oncle dont on connaît par cœur les batelages, « pourtant je [les] aime toujours bien[3] ». C'est du reste une fâcherie consécutive à des histoires d'argent qui met un terme au séjour de Leiris chez Malkam Ayyahou, et les notes des jours qui suivent proposent un amusant mélange de commérages et de bouderies, sans que Leiris en soit, semble-t-il, toujours conscient[4].

On peut à présent essayer de résumer le parcours de Leiris tout au long de *L'Afrique fantôme*, parcours qui, quoi qu'il en ait dit, fut un peu plus que celui d'un « nomade rien que spatial ». Les projets d'avant-propos de 1932 et le prière d'insérer de 1934 prétendent que le livre se situe entre le récit qu'il n'est pas et la vie qu'il n'atteint pas. Le récit et la vie, ce sont, chez Leiris, les deux noms de la coïncidence à soi : le récit rétrospectif, parce qu'il conduit à la figure de ce voyageur qui, après maintes aventures ou maintes déceptions, devient celui qu'il est, penché sur sa table, et écrivant ce que justement on est en train de lire (Leiris refusera l'autobiographie « classique » pour les mêmes raisons) ; la vie, parce que c'est ainsi qu'il appelle ce mode d'être où, saisi par l'événement, on n'écrit plus. Leiris choisit donc le journal *contre le récit et faute de la vie*, parce que, se dit-il, il y aura au moins là un compte rendu fidèle. Mais ce qui apparaît, à la lecture de *L'Afrique fantôme*, c'est que le journal est une forme piégée ; il semble une solution pour qui se méfie des

1. *Ibid.*, p. XXXII.
2. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 631 (9 septembre 1932).
3. *Ibid.*, p. 674 (24 septembre 1932)
4. Cf. en particulier les entrées des 24 et 25 octobre 1932.

prestiges de l'aventure, mais c'est un faux recours car sa valeur de littéralité documentaire est toujours susceptible d'être dépassée. Ce qui se dit dans *L'Afrique fantôme*, c'est que le calendrier n'est pas une structure, même pas de substitution ; on ne peut pas à la fois refuser la rétrospection et se soumettre « un peu » au temps qui passe. Autrement dit, la non-coïncidence à soi dont le journal témoigne n'est pas un *état*, mais une situation d'écart qui comprend une infinité de degrés. Il y a là les fondements de la réflexion postérieure de Leiris sur les « états intermédiaires » que connaît le possédé dans la transe et la source de la thèse du « théâtre vécu » développée dans *La Possession et ses aspects théâtraux.*

Il faut cependant insister sur un élément essentiel : cette idée n'est à aucun moment thématisée par Leiris, et *La Possession* ne fera jamais le rapprochement entre les strates d'écriture du journal et les « états intermédiaires » des possédés, pas plus que le livre ne reviendra sur la métaphore familiale, essentielle pourtant à la formalisation de l'expérience. Ce qui se joue dans *L'Afrique fantôme* se joue ailleurs que dans les passages désabusés du journal ou dans la sanction critique des préfaces. On voit ici se dessiner la singularité de cette articulation entre expérience et savoir qui est le propre de l'ethnologie : cette articulation passe par l'écriture, mais cette écriture n'est pas l'écriture *du* savoir, ce n'est pas la formalisation d'une expérience personnelle épurée de ses scories individuelles ; au contraire, pourrait-on dire, si l'écriture y joue un rôle, c'est qu'elle constitue justement chez Leiris ce noyau de pratique qui échappe à la déflation critique. Tout à la fois rite et point aveugle, elle est le lieu d'une épreuve qui, en dehors de la prise de conscience déclarée, rend le passage possible entre les données de l'expérience personnelle (en l'occurrence, une oscillation entre exaltations et désillusions dont l'amplitude se réduit) et la connaissance (ici, l'idée d'états intermédiaires entre la simulation et l'hystérie). On comprend alors le parallèle maintes fois tracé par Lévi-Strauss entre cure analytique et expérience de terrain, « moment crucial de [l']éducation [de l'anthropologue], avant lequel il pourra posséder des connaissances discontinues, qui ne formeront jamais un tout, et après lequel seulement ces connaissances "prendront" en un ensemble organique, et acquerront soudain un sens, qui leur manquait antérieurement »[1].

1. Claude LEVI-STRAUSS, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés

Dans la conférence « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », Lévi-Strauss dit encore que « chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des "confessions" écrites ou inavouées[1] ». Écrites dans le cas de Leiris, ces « confessions » ne sont pourtant pas le récit d'une expérience d'immersion à partir de laquelle, après élagage de la part subjective, l'ethnographe passerait progressivement à la réalité objective des régularités sociales dont il s'est imprégné. Contrairement à ce que laisse croire une conception simpliste de l'écriture ethnographique, les carnets de l'ethnographe ne constituent pas la « vérité du terrain », vérité progressivement épurée — et donc déformée — au cours de l'élaboration du texte scientifique : le passage du « journal de route » à la monographie *n'est pas* continu. Par « confessions », Lévi-Strauss entend non un journal intime (elles peuvent être « inavouées »), mais un type particulier d'expérience dont l'ouvrage de Rousseau fournit une illustration, épreuve par laquelle « l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation » et apprend « à mieux se comprendre, non comme une pure intelligence contemplatrice, mais comme l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui »[2].

DOCUMENT VIVANT, AFRIQUE FANTOME

Telle est donc l'épreuve que fit Leiris en Afrique. Mais avant cela, le départ comme le journal étaient des projets, et il importe à présent de revenir à ce que Leiris envisageait au moment de partir, afin de situer sa tentative dans la configuration générale des rapports entre littérature et ethnologie au début des années 1930. Très tôt, Leiris qualifie le livre qu'il a en tête de « document ». On retrouve le terme dans le prière d'insérer de 1934 (l'ouvrage fut d'ailleurs initialement publié dans la collection « Les documents bleus »), dans celui de 1950 et même en 1981, lorsque Leiris invite ses lecteurs à envisager son carnet de route « sous un angle mi-documentaire mi-poétique[3] ». On ne peut qu'être

---

par son enseignement » [1954], in *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 409.

1. ID., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cité, p. 48.
2. *Ibid.*, pp. 47-48.
3. M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 89.

frappé par l'emploi du même mot pour qualifier les matériaux ethnographiques et le journal intime. Il permet d'identifier le cœur du projet de Leiris, avant que celui-ci n'en sanctionne l'échec par un titre lapidaire et qui ne lui convenait qu'à moitié : *rétablir une unité perdue entre la vie et le livre sous l'égide du document*.

Nous l'avons vu, la connaissance des mœurs aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles reposait sur une harmonie postulée entre un certain usage de la langue et une certaine conception de l'homme, entre une rhétorique et une « anthropologie ». En faisant de la connaissance de l'homme l'objet d'une discipline savante, c'est-à-dire en refusant de la considérer comme un donné offert à l'intuition et validé par l'intuition, l'ethnologie avait mis fin à cet accord. Quitter le surréalisme et s'initier à l'ethnographie était, pour Leiris, une façon de prendre acte d'une telle séparation, mais il y aurait chez lui une tentative pour marier à nouveau une rhétorique — ou plutôt une antirhétorique — et une anthropologie. Plus que celle du voyage, c'est la faillite de cette conciliation que relate *L'Afrique fantôme*, faillite elle-même double puisque c'est à la fois la conception du livre et celle de l'homme qui en sortent invalidées.

Comme nous l'avons vu, ce qui frappe d'abord, dans *L'Afrique fantôme*, c'est le refus de toute élaboration secondaire ; il n'y a ni mise en ordre formelle (les notes sont « publiées quasi sans révision[1] »), ni surtout reprise interprétative (sinon dans le titre et les paratextes) : « Au lecteur de découvrir les germes d'une prise de conscience achevée seulement bien après le retour ». D'où ce dispositif singulier qui enjoint le lecteur à faire lui-même le trajet de la notation à la leçon du voyage, trajet nécessairement décevant puisqu'il laisse invariablement de côté des résidus qui ne s'intègrent à aucune « prise de conscience » — et c'est la grande originalité du livre : on ne cesse d'y revenir, agacé par la persistance d'une forme de littéralité nue comme par un caillou dans une chaussure.

Dans le second projet d'avant-propos, Leiris s'explique sur ce « parti pris des petites choses », selon l'heureuse formule de Jean Jamin : « Je ne vois pas pourquoi, le cas échéant, je devrais passer […] tel événement sous silence, […] car il a sa valeur au point de vue de l'authenticité du récit[2]. » Ce terme

1. *Ibid.*, p. 96.
2. *Ibid.*, pp. 395-397.

d'« authenticité » (sur lequel se clôt également le texte de quatrième de couverture de « L'Espèce humaine ») doit retenir l'attention ; c'est le critère que Breton avait tenté d'imposer pour évaluer la « pureté » de « l'automatisme psychique » du texte surréaliste[1]. Il se joue quelque chose du même ordre chez Leiris, dans le refus obstiné de la ressaisie, non pas une prise de contact avec la « nappe souterraine » ou la « voix » de l'inconscience, mais une volonté de restitution de la « réalité » telle qu'elle se donne dans sa nudité première. Or, dans cet état originel, cette réalité est conçue comme indifférenciée ; elle précède même l'individuation : tout homme devrait éprouver ce « désir intense » de « briser ses limites, quitte à se confondre avec les bêtes, les plantes, les minéraux, et à s'abîmer dans la grande ombre du dehors, plus réelle et plus vivante que lui »[2]. C'est à cette tentative que correspond la tenue du journal : *un primitivisme rhétorique adapté à un primitivisme anthropologique*.

Il est caractéristique, par exemple, que le seul obstacle reconnu par Leiris dans son projet de relation totale soit le manque de temps : « Faute de temps de la part du rédacteur, il ne peut être question un instant [que le récit soit complet] (et pourtant ! combien il serait intéressant, dans un journal, de noter non seulement les plus fugaces pensées, mais tous les états organiques aux différents moments de la journée, comment on a mangé, par exemple, comment on a fait l'amour, comment on a pissé…)[3]. » À aucun moment il n'est question d'opacité du médium ; s'il y a infidélité, ce n'est que défaut de loisir ou, pis, refoulement. Ainsi les exemples donnés pour justifier l'attention aux détails sont-ils empruntés à la vie intime du corps (« comment on a fait l'amour, comment on a pissé… »), car ils sont le gage qu'aucune censure, aucun souci de bienséance n'est venu s'interposer dans la composition du journal : « D'aucuns diront que, parlant de l'Afrique, je n'ai pas besoin de dire si, tel ou tel jour, j'étais de bonne humeur, voire comment j'ai excrété. Je répondrai que, bien que n'étant pas de ceux qui se mettent à genoux devant leurs propres œuvres (qu'il s'agisse de livres ou d'enfants, deux espèces d'excréments), je ne vois pas pourquoi, le cas échéant, je devrais passer sous silence un tel

1. Cf. Michel MURAT, « Jeux de l'automatisme », *in* Michel MURAT et Marie-Paule BERRANGER (dir.), *Une pelle au vent dans les sables du rêve : les écritures automatiques*, Presses universitaires de Lyon, 1992, pp. 9-11.

2. Michel LEIRIS, « *L'Île magique* », *Documents*, n° 6, 1929, p. 334.

3. ID., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p 397 (4 avril 1932).

événement[1]. » Malgré le motif de l'excrétion, le primitivisme de Leiris se révèle plus proche de Breton que de Bataille, parfois même plus romantique que surréaliste ; cela le conduit à développer une véritable hantise de la secondarité : « Romprai-je jamais définitivement avec les jeux intellectuels et les artifices du discours[2] ? » : « […] le Merveilleux n'est autre que […] la force primitive de l'esprit, enfin, celle qui se manifeste *bien avant que ne se soit encore formé l'esprit critique*, et qui ne peut trouver son origine que dans les profondeurs de l'inconscience ou la nuit des temps[3] ». Le parti pris du document — « la reproduction, pratiquement sans retouches, [du] journal[4] » — coïncide donc avec la volonté de renouer avec cette primitivité antérieure à toute différenciation et par rapport à laquelle les opérations de l'art, de la science et de « l'esprit critique » apparaîtront toujours secondes.

La tentative repose sur une série de postulats implicites : d'abord, la conviction de Leiris que cette primitivité est en lui et que, placé dans certaines conditions, mis en présence de cette « ancestralité sauvage[5] » qui s'épanouit encore sous d'autres cieux, il parviendra à la retrouver, c'est-à-dire à l'éprouver ; ensuite, une double transparence, à la fois à soi-même et de la langue dans son état originaire, c'est-à-dire avant qu'elle soit corrompue par le souci de plaire et par sa spécialisation en différents usages (le premier avant-propos de *L'Afrique fantôme* plaçait le livre sous l'égide de Rousseau et citait l'*incipit* des *Confessions* : « Moi seul. Je sens mon cœur et je connais les hommes ») ; enfin, conséquence des deux postulats précédents : une triple équivalence entre la littéralité (tout dire), la particularisation radicale (tout dire de moi) et l'accès à la primitivité comme état d'indistinction naturelle. Ainsi s'éclaire la revendication combinée de subjectivité et de vérité : « Je n'ai pour ainsi dire rien fait, après coup, pour corriger ce qu'il y a là de trop individuel. Mais ce, afin de parvenir au maximum de vérité. Car rien n'est vrai que le concret. C'est en poussant à l'extrême le particulier que, bien souvent, on touche au général ; […] en portant la subjectivité à son comble qu'on atteint

1. *Ibid.*
2. *Ibid*., p. 390 (30 mars 1932).
3. Id., « À propos du "musée des Sorciers" », *Documents*, n° 2, 1929 (je souligne).
4. Id., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 91. Cf. aussi *Fibrilles*, *op. cit.*, p. 599.
5. Id., « Civilisation », art. cité.

l'objectivité[1]. »

Il y a deux façons de comprendre cette affirmation. Dans une version faible, sur laquelle Leiris se rabat finalement, il s'agit juste de percevoir les incidences de la subjectivité dans la constitution de l'objet : c'est « en exhibant le coefficient personnel au grand jour qu'on permet le calcul de l'erreur[2] ». On aurait tort de mésestimer cette interprétation, qui témoigne d'une singulière lucidité au vu du contexte dans lequel Leiris écrit et qui, en puissance, sape déjà les bases de cette ethnologie documentaire et muséale dont relevait la mission Dakar-Djibouti. Il existe cependant une version plus forte, qui rappelle les intuitions les plus profondes des surréalistes et qui consisterait à affirmer que la subjectivité radicale s'identifie avec l'objectivité elle-même. On sort alors véritablement du positivisme, et l'on est tout proche d'un Lévi-Strauss faisant de l'anthropologie un « processus illimité d'objectivation du sujet », surmontant « l'opposition entre moi et autrui » « sur un terrain qui est aussi celui où l'objectif et le subjectif se rencontrent », à savoir l'inconscient[3]. Mais c'est une autre conception du sujet qu'il faut alors mobiliser, et qui ne se confonde pas avec ce « moi » dont Leiris prétend vouloir s'échapper pour renouer avec une indistinction première[4].

Quoi qu'il en soit, la littéralité du journal correspond d'abord au choix d'une forme adaptée à cette anthropologie primitiviste. Comme l'a montré Laurent Jenny, toute rhétorique suppose la clôture d'un espace qui autorise « un jeu d'écarts contractuel, une transgression réglée d'espèce essentiellement sociale et relationnelle » ; mais qui dit clôture dit aussi refoulement : la constitution de l'espace rhétorique réclame la circonscription de zones de silence, le bannissement de certains usages du langage déclarés par principe hors sens, expressions d'une « figuralité plus diffuse et plus imprévisible, qui hante la parole »[5]. *C'est donc d'un même mouvement que Leiris refuse le refoulement qui, à ses yeux, constitue l'individu occidental et celui qui constitue l'espace rhétorique*. Il ne saurait y avoir de hors sens, ni de silence :

1. ID., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, premier projet d'avant-propos, p. 395 (4 avril 1932).

2. *Ibid.*, pp. 394-395.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », art. cité, pp. XXIX-XXX.

4. Cf., par exemple, Michel LEIRIS, « Métamorphose. Hors de soi », *Documents*, n° 6, 1929.

5. Laurent JENNY, « L'automatisme comme mythe rhétorique », *in* M. MURAT et M.-P. BERRANGER (dir.), *Une pelle au vent dans les sables du rêve*, *op. cit.*, pp. 28-29.

« Je note des détails qu'il est loisible à chacun de déclarer déplacés ou futiles » ; « Je ne vois pas pourquoi, le cas échéant, je devrais passer […] un tel événement sous silence » ; « Au lecteur de découvrir les germes d'une prise de conscience achevée seulement bien après le retour » ; ceci, donc, n'est qu'un document — mais un document qui ne documente sur rien, se suffit à lui-même et ne saurait être ressaisi dans un métadiscours ; à preuve les impossibles avant-propos qui ne peuvent le définir que comme ce qu'il n'est pas, et qui finissent par rejoindre le document lui-même. À cet égard, plus encore que Breton, Bataille ou Sartre, Leiris est peut-être le représentant le plus exemplaire de la « terreur » et de la « misologie » que Jean Paulhan avait repérées chez certains de ses contemporains qui, refusant les artifices de la représentation, prétendaient atteindre « la vie même »[1].

La « vie même », tel est bien ce que cherchait Leiris, et le motif de l'excrétion dans le second projet d'avant-propos ne doit pas faire oublier la comparaison du livre et de l'enfant qui le précède. Lorsqu'il part pour l'Afrique, Leiris ne délaisse donc pas le livre pour la vie : il rêve au contraire d'une vie qui rende à nouveau le livre possible, un livre qui serait « la vie même », « en deçà de l'art »[2], en deçà de la science et de l'esprit critique. En imaginant un « livre étonnant qui, tout en restant scientifique, pourrait être édité d'une manière littéraire », en se figurant un « bouquin […], unique aussi bien du côté littérature que du côté ethnographique »[3], Leiris prétendait, comme d'autres, marier à nouveau science et littérature, mais ce mélange n'a rien à voir avec le désir d'évocation de Soustelle ou de Métraux. Il désigne une *antériorité*, et un retour à une forme originelle où le langage ne se distinguerait pas de la vie et serait fidèle à une humanité également originelle, saisie dans son jaillissement premier, avant qu'une intellectualité desséchante ne la coupe d'elle-même. Cette antériorité porte un nom ; il s'agit de la poésie : « […] me consacrer à tout cela au retour ne sera aucunement me renier, mais faire acte poétique. […] Cela n'aura plus rien à voir avec le surréalisme et le pittoresque de café. Ce seront des *documents vivants*, dont je m'efforcerai seulement de faire ressortir le caractère profondément poétique, tout en me mettant moi-

1. Cf. J. PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les lettres*, *op. cit.*, p. 39.

2. Cf. M. LEIRIS, « Civilisation », art. cité.

3. ID., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, pp. 758 (lettre du 31 octobre 1932) et 596 (lettre du 23 août 1932).

même aussi peu en avant que possible[1]. »

« Tout ce qui est sur toi-même est excellent : je regrette même qu'il n'y en ait pas plus. […] ce sont pourtant là des documents humains de première valeur[2] », lui écrit Schaeffner après la lecture de la première partie du journal. Le « document humain », le « document vivant » n'ont plus rien de commun ici avec ce qu'ils désignaient chez Griaule ; ils renvoient à un usage infralittéraire et infrascientifique de la langue, à l'utopie d'un espace a-rhétorique, qui serait non pas conforme à la « fraîcheur de l'enfance », mais en quelque sorte cette fraîcheur elle-même, et où la communication avec le lecteur se ferait par une sorte de contagion ou de capillarité, semblable à celle qui aurait dû s'instaurer entre Leiris et l'« ancestralité sauvage ».

On comprend pourquoi la paire constituée par *L'Afrique fantôme* et *La Langue secrète des Dogon de Sanga* ne recouvre en rien le face-à-face entre le *Journal* de Malinowski et *Les Argonautes du Pacifique occidental*, ou entre *Mexique, terre indienne* et *La Famille Otomi-Pame du Mexique central*. Il ne s'agit nullement de compenser les insuffisances du paradigme documentaire ou de libérer les affects réprimés par l'élaboration d'un discours scientifique. « La poésie la plus intense et la plus humaine », « la poésie vécue »[3] que Leiris cherchait dans son voyage est une catégorie englobante qui rend non pertinents les critères de science et de littérature. Elle constitue une totalité idéale à la fois dans l'ordre du langage — puisqu'elle précède la spécialisation en science ou en art — et dans les rapports entre le livre et la vie — puisqu'elle assure la perméabilité entre les deux, ce que traduit la métaphore du livre ferment ou du livre germe. La fondation du musée de l'Homme avait rendu Leiris soupçonneux : le nom même de la nouvelle institution lui faisait craindre « qu'ait été systématiquement exclu, au profit de ces deux abstractions nommées l'Art et la Science, tout ce qui est fermentation de vie[4] », et c'est contre une telle exclusion que devait lutter la collection « L'Espèce humaine » censée devenir, « en raison même de son authenticité, un ferment de vertu singulière pour l'imagination[5] ». Mais la question demeurait entière :

1. *Ibid.*, p. 597 (je souligne).
2. *Ibid.*, p. 359 (21 février 1932).
3. *Ibid.*, pp. 130 (17 juin 1931) et 94 (préface de 1950).
4. Id., « Du musée d'Ethnographie au musée de l'Homme », art. cité, p. 344.
5. Quatrième de couverture de la collection.

« Comment procéder pour que les documents (observations, objets de collection, photographies), dont la valeur est liée au fait qu'ils sont choses cueillies sur le vif, puissent garder quelque fraîcheur une fois consignés dans des livres ou mis en cage dans des vitrines ? » Nous l'avons vu, Leiris se prenait alors à rêver « d'un astucieux *étalagisme* » qui rendraient les objets et les crânes à « une sorte de paradoxale vie »[1]. On peut se demander si le titre « L'Afrique *fantôme* », au-delà de la déception de l'« Occidental mal dans sa peau », ne dit pas aussi l'impossibilité du document *vivant*, entreprise non pas radicalement vouée à l'échec, mais qui ne permet qu'une résurrection imparfaite, une « paradoxale vie » fantomatique : « Il faut que je regarde les photos qui viennent d'être développées pour m'imaginer que je suis dans quelque chose qui ressemble à l'Afrique. Ces gens nus qu'on aperçoit sur les plaques de verre, nous avons été au milieu d'eux. Drôle de mirage[2]. »

*

Le projet de *L'Afrique fantôme* relève ainsi d'une utopie qui comporte deux faces, une face rhétorique et une face anthropologique. En ce sens, l'entreprise est révélatrice des bouleversements subis par la littérature depuis le début du siècle : la solidarité entre une anthropologie et une rhétorique qui lui assurait une fonction de connaissance de l'homme est perdue. Le journal africain de Leiris correspond bien à une tentative de restauration de cette solidarité mais sur de tout autres bases — un usage a-rhétorique de la langue, une anthropologie qui cesserait de considérer l'homme occidental comme norme et comme mesure —, qui permettraient, *in fine*, l'assomption de la littérature en position totalisante, sous le nom de poésie. Idéalement, le « document vivant » aurait ainsi fait tomber la science au rang d'accessoire. Il est donc symptomatique que, quand chez tous les autres ethnographes le texte « littéraire » est postérieur au texte scientifique, dans le cas de Leiris, il le précède : les 530 pages de *La Langue secrète des Dogon de Sanga* seront, en

1. M. Leiris, « Du musée d'Ethnographie au musée de l'Homme », art. cité, p. 345.
2. Id., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 340 (31 janvier 1932).

1938, une concession à la science qui témoigne de l'échec de cette utopie d'une œuvre totale qui soit à la fois science et littérature et à la fois livre et vie.

L'échec, comme l'utopie elle-même, est double. Du point de vue rhétorique, la non-coïncidence, à soi et à l'autre, dit l'impossibilité d'une communication effusive, fondée sur la simple mise en présence du document vivant. Leiris ne renoncera pas à l'idée de « poésie vécue », mais celle-ci sera désormais pensée à partir d'un modèle théâtral qui pourra qualifier aussi bien la littérature (comme à la fin de *Fibrilles*) que la transe, et désignera une expérience moins de communion fusionnelle que de partage[1].

Quant à l'aspect anthropologique du projet, *L'Afrique fantôme* montre d'abord que les prémisses qui présidaient à l'entreprise étaient erronées ; le journal témoigne du caractère « fallacieux » de cet « essai de se faire autre en effectuant une plongée […] dans [la] "mentalité primitive" »[2]. Non que l'expérience ethnographique soit, par principe, impossible ; mais elle n'est pas de l'ordre de la communion ou de la fusion, elle suppose un apprentissage, une articulation, des médiations (le théâtre familial). Si l'on ne « sort pas de soi » en s'immergeant dans la primitivité, ce n'est pas à cause d'un incorrigible esprit critique, fatalité occidentale d'un individu qui ne sait plus « s'abandonner », c'est parce que la conception même du sujet comme clôture est fausse.

Cela, Leiris ne le dit pas, et sans doute n'en a-t-il pas conscience ; pourtant, c'est la question qui, souterrainement, va guider à présent son œuvre. Il ne suffit pas en effet de dire que l'entreprise a échoué et que l'on est, comme Breton au manoir d'Ango, « toujours le même décidément » ; du reste, le cycle d'exaltations et de déceptions de *L'Afrique fantôme* pourrait aussi bien entraîner à une conclusion opposée : on n'est jamais le même, décidément. À la fin de *L'Âge d'homme*, Leiris note « qu'il y a une unité dans une vie » et « que même à travers les manifestations à première vue hétéroclites, l'on se retrouve toujours identique à soi-même »[3]. Mais alors le questionnement s'inverse : si, malgré le voyage, malgré les différentes tentatives, on ne s'évade pas, si, derrière la variété des expressions et des événements, on ne fait que répéter un

1. Cf., par exemple, ID., « Antilles et poésie des carrefours » [1948], in *Zébrage*, *op. cit.*

2. ID., *L'Afrique fantôme*, *op. cit.*, p. 93 (préface de 1950).

3. ID., *L'Âge d'homme*, *op. cit.*, p. 201.

principe singulier, alors quel est ce principe ? Quelle est cette règle qui préside aux manifestations d'un moi qu'il faut bien dire unique puisqu'elles ne diffèrent pas suffisamment entre elles pour que l'on puisse le croire éclaté ? Quelle figure dessine cette « petite constellation de choses qu'on tend à reproduire, sous des formes diverses, un nombre illimité de fois[1] » ? Ce sont de telles interrogations qui, très généralement, sont à l'origine de la quête par Leiris de *son* sacré et de *sa* règle du jeu. Où l'on voit pourquoi la rédaction de *La Possession et ses aspects théâtraux* sera si tardive. Si, comme l'écrit Lévi-Strauss, « chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des "confessions" écrites ou inavouées », c'est que les « confessions » entamées par *L'Afrique fantôme* sous le signe de la transparence ne se suffisaient pas à elles-mêmes et qu'il y manquait cette part d'expérience qu'apporterait seule l'écriture de *Biffures* et de *Fourbis*. En déclinant toutes les formes d'une interrogation sur la possibilité de se *posséder* soi-même comme un « attirail complet enclos dans un récipient de dimensions limitées[2] », les deux premiers tomes de *La Règle du jeu* allaient révéler l'inanité du double projet — devenir soi-même, devenir un autre — et du même coup rendre la possession pensable en termes de degrés et d'« états intermédiaires » entre « possession authentique » et « fraude intéressée »[3]. Ainsi s'achèverait une initiation commencée vingt-cinq ans auparavant, au terme de laquelle Leiris aura compris que l'on n'est pas plus toujours le même que jamais un autre.

1. *Ibid.*
2. ID., *Biffures*, *op. cit.*, p. 269.
3. ID., *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, *op. cit.*, p. 1058.

IX

« Tristes tropiques »

Quête des correspondances et logique du sensible

> Des événements sans rapport apparent, provenant de périodes et de régions hétéroclites, glissent les uns sur les autres et soudain s'immobilisent en un semblant de castel dont un architecte plus sage que mon histoire eût médité les plans.
>
> Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*[1].

1.*Op. cit.*, p. 32.

« Ceci n'est pas un récit de voyage », c'est encore ce que dit Lévi-Strauss de *Tristes tropiques*. C'est d'abord une revendication que l'on trouve en quatrième de couverture (« Plus encore qu'un livre de voyage, il s'agit cette fois d'un livre *sur* le voyage »), mais c'est surtout une assertion à laquelle l'ouvrage donne corps par sa forme et son organisation. Comme chez Griaule et comme chez Leiris, quoique d'une tout autre façon, ce « deuxième livre » qui fait pendant aux travaux scientifiques — en particulier *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara* (1948) — est l'occasion d'une tentative d'écriture originale, qui dépasse le simple souci d'« évocation » des sociétés auprès desquelles l'ethnologue a séjourné. Il importe donc d'abord de la décrire et de montrer — contre les critiques demi-habiles qui prétendent toujours prendre Lévi-Strauss à son propre piège — que *Tristes tropiques*, en effet, *n'est pas* un récit de voyage. Si les textes écrits par Lévi-Strauss à la fin des années 1930 attestent que le voyage avait été entrepris comme la quête d'une altérité pure (ce qui en retour commandait un certain type de récit), la composition autant que le contenu du livre, rédigé quinze ans après le retour, témoignent de l'abandon d'une telle perspective et d'un double renoncement : le fameux « adieu sauvages ! adieu voyages ! » sur lequel s'achève le livre est à la fois un adieu à la phénoménologie et au mode de narration que celle-ci réclamait. Mais si, de toute évidence, la « littérature » ne vise pas chez Lévi-Strauss à compenser les insuffisances de la science, il reste à comprendre comment *Tristes tropiques* s'articule à son travail proprement anthropologique.

LE NAVIRE ENTRA A 5 H 30

« "À 5 h 30 du matin, nous entrions en rade de Recife tandis que piaillaient les mouettes et qu'une flottille de marchands de fruits exotiques se pressait le long de la coque," un si pauvre souvenir mérite-t-il que je lève la plume pour le fixer[1] ? » Dès la première page, Lévi-Strauss donne un échantillon de ce que ne sera pas *Tristes tropiques*. On peut d'abord noter l'originalité du procédé qui consiste à élaborer fictivement — et comme par prophylaxie — un extrait du

1. *Ibid.*, pp. 3-4.

type de littérature dont il faut se garder ; il n'est pas si fréquent de voir un auteur tracer une telle frontière et affirmer explicitement dès l'ouverture : voilà ce que je ne veux pas faire. Procédé risqué également, puisque l'un des jeux de la critique consistera ensuite à relever certains passages de *Tristes tropiques* et à tenter de montrer que le récit lui-même n'échappe pas à ce qu'il dénonce et tombe dans l'anecdotique et le pittoresque[1]. Quoi qu'il en soit, cette pseudo-citation prolonge la déclaration inaugurale de haine des voyages : l'aventure est une « corvée », et la vie de l'ethnographe sur le terrain est d'abord faite d'ennui et de désagréments, sans rapport aucun avec l'information que l'on peut en espérer ; elle n'a de prestige que pour celui qui ne l'a pas vécue.

Dans *Tristes tropiques*, nombre d'éléments relèvent de cette dénonciation de l'illusion exotique et déclinent sur un mode tantôt ironique, tantôt pathétique une déception. Ainsi du jeu parodique sur les titres : les tropiques ne sont pas enchanteurs, mais tristes ; le premier chapitre, intitulé « Départ », s'ouvre sur le récit des conférences données au retour ; la société bororo, qui apparaissait d'abord comme un monde de « Bons sauvages » (chap. XXII), se révèle, contre toute apparence, régie par un système souterrain de castes ; et l'expérience de « Robinson » (chap. XXXI) que constituait la plongée dans l'univers des Mundé aboutit au triste constat de l'absence de Vendredi. Rien là, pourtant, de très original. L'amertume du voyageur était un *topos* dès avant Baudelaire, et « l'échec de l'évasion » disposait déjà d'une solide tradition au moment où Lévi-Strauss écrivait[2].

Cependant la pseudo-citation initiale dit un peu plus que le refus du cliché exotique (la coïncidence de l'arrivée et de l'aube, la promesse de sensations nouvelles), car c'est moins une réflexion sur le contenu des voyages qui occupe les premiers chapitres qu'une interrogation sur les récits que l'on en fait. Dans le refus de narrer ces « détails insipides », ces « événements insignifiants », on aurait tort de lire un rejet de l'écriture « autobiographique ». Il ne s'agit pas tant de soustraire le récit à l'empire de la subjectivité que de l'extraire de la pure contingence ; il est difficile en effet de ne pas voir dans l'entrée du bateau à 5 h 30 une allusion à la sortie de la marquise à 5 heures. Dans le *Manifeste du surréalisme,* André Breton raillait « l'attitude réaliste » qui empoisonnait le

1. Cf., par exemple, Cl. GEERTZ, *Ici et là-bas, op. cit.*, pp. 33-54.

2. Cf. *supra*, chap. VI, et Vincent DEBAENE, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », art. cité.

roman de son temps et évoquait une confidence de Paul Valéry : ce dernier se refuserait toujours à commencer un roman par la phrase « *La marquise sortit à cinq heures* »[1]. Ce n'est pas tant la fiction comme telle que le caractère arbitraire du récit que Valéry (et Breton) dénonçait de la sorte. Il notait d'ailleurs que ce « sentiment très actif de l'arbitraire » n'était pas propre au roman, mais pouvait tout aussi bien être suscité par la vie réelle : « La vie que nous voyons, et la nôtre même, est tissue de détails qui *doivent être*, pour remplir telle case du damier de l'entendement ; mais qui *peuvent être ceci ou cela*. La réalité observable n'a jamais rien de visiblement nécessaire[2]. » Mais sa conversion en récit la fait paraître telle, et la « détermination rétrograde[3] » inhérente à toute narration rétrospective institue silencieusement la chronologie en nécessité : *post hoc, propter hoc*.

En cela réside le mensonge fondamental dont les récits d'explorateurs se rendent coupables : ils font apparaître comme une nécessité signifiante l'enchaînement des jours et des étapes. Insidieusement, le lecteur est abusé et gagné par l'illusion que, en voyage, la vie se *déroule* comme une fiction. Il finit par croire que, à la façon dont *Michel Strogoff* est sous-titré *Moscou-Irkoutsk* parce que Michel *doit* arriver à Irkoutsk, à la façon dont la marquise sort à 5 heures parce qu'elle *doit* rencontrer le duc, le voyageur connaît la plénitude d'une vie justifiée par sa fin[4]. Comme la destination justifie rétroactivement l'itinéraire, le parcours, devenu nécessité, justifierait le contenu du voyage.

La dénonciation de cette illusion est au cœur de « L'Apothéose d'Auguste », la « nouvelle version de *Cinna* » dont Lévi-Strauss entreprit la rédaction en août 1938, alors qu'il se trouvait à la station télégraphique de Campos Novos, séparé de ses compagnons restés en arrière[5]. Cinna et Auguste sont tous deux des hommes d'action, mais l'un au sein de sa société, l'autre à l'extérieur ; ils sont préoccupés par la préservation du sens qu'ils ont voulu donner à leur existence et par la fidélité, « même au prix de la mort », au personnage qu'ils se sont forgé. Cinna, qui figure donc assez clairement

1. Cf. A. BRETON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, pp. 313-314.

2. Paul VALERY, « Fragments des mémoires d'un poème » [1937], in *Œuvres*, t. I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1468.

3. Gérard GENETTE, « Vraisemblance et motivation », in *Figures II*, Éd. du Seuil, 1969, p. 94.

4. Cf. *Ibid.*, pp. 92-93.

5. Cf. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 402-409 et 1632-1650.

l'ethnologue de retour à la civilisation qu'il a quittée, sait pourtant que ce personnage n'est qu'un leurre. Comme les explorateurs de la salle Pleyel, il est l'objet d'un engouement populaire : « les mondains [se l']arrachent pour leurs dîners », mais « cette gloire chèrement payée repose sur un mensonge » ; « Rien de tout ce qu'on lui fait crédit d'avoir connu n'est réel ; le voyage est une duperie : tout cela paraît vrai à qui n'en a vu que les ombres »[1]. Ce que met en évidence le discours de Cinna, c'est que « l'échec de l'évasion » n'est pas accidentel ; ce n'est même pas la conséquence d'un état historique (l'expansion de la civilisation occidentale interdisant tout contact avec une altérité pure). Plus profondément, cet échec procède d'une « duperie » initiale qui tient elle-même au principe du récit : « "J'aurais beau mettre dans mon discours tout le vide, l'insignifiance de chacun de ces événements, il suffit qu'il se transforme en récit pour éblouir et faire songer. Pourtant, ce n'était rien ; la terre était semblable à cette terre, et les brins d'herbe à cette prairie[2]." » En un mot, ce que Cinna comprend à son retour, ce sont les illusions de la rétrospection, et l'année où paraît *La Nausée* (dont le bandeau publicitaire annonçait : « Il n'y a pas d'aventures »), Lévi-Strauss lui attribue la même découverte que Sartre à Roquentin :

> Pour que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le *raconter*. C'est ce qui dupe les gens : un homme, c'est toujours un conteur d'histoires, il vit entouré de ses histoires et des histoires d'autrui, […] et il cherche à vivre sa vie comme s'il la racontait. […] j'ai voulu que les moments de ma vie se suivent et s'ordonnent comme ceux d'une vie qu'on se rappelle. Autant vaudrait tenter d'attraper le temps par la queue[3].

C'est donc moins le contenu du voyage, les misères et les corvées qui sont objets de « haine » que le récit d'explorateur et le type de subjectivité qu'il glorifie. Là encore, on retrouve la réflexion de Valéry : contre cette écriture du *relevé*, livrée à la contingence des faits et des sensations, et source de tant de « duperies », l'auteur de *Monsieur Teste* rêvait en 1937 d'une méthode singulière : « *Écrire* me paraissait donc un travail très différent de l'expression immédiate, comme le traitement par l'analyse d'une question de physique

1. *Ibid.*, p. 408.
2. *Ibid.*
3. J.-P. SARTRE, *La Nausée*, *op. cit.*, pp. 64-66.

diffère de l'enregistrement des observations : ce traitement exige que l'on repense les phénomènes, que l'on définisse des notions qui n'apparaissent pas dans le langage ordinaire ; et il arrive que l'on soit obligé de créer des méthodes nouvelles de calcul. »

Ces « modes purs » d'écriture, poursuivait-il, « ne s'embarrassent pas de personnages et d'événements qui empruntent de la réalité observable tout ce qu'elle offre d'arbitraire et de superficiel […]. Ils exploitent, au contraire, ils organisent et composent les valeurs de chaque puissance de notre sensibilité détachée de toute référence et de toute fonction de *signe*. Ainsi réduite à elle-même, *la suite de nos sensations n'a plus d'ordre chronologique, mais une sorte d'ordre intrinsèque et instantané qui se déclare de proche en proche* »[1]. On pourrait presque lire dans ces lignes une définition du projet littéraire de *Tristes tropiques*. Elles mettent en évidence en tout cas que l'*ordre* du récit sera un des lieux où devra s'élaborer une autre écriture du voyage que celle des récits exotiques.

DE CONRAD A PROUST

Des neuf parties qui constituent *Tristes tropiques*, la première et la dernière doivent être isolées. Toutes deux ancrées dans le présent, elles s'organisent respectivement autour du souvenir de la fuite de 1941 sur le *Capitaine-Paul-Lemerle* (le navire qui emportait Lévi-Strauss vers l'Amérique et lui permettait de fuir les persécutions nazies) et autour de réflexions sur le statut de l'ethnologue et l'histoire des religions. Entre ces deux bornes, on trouve un récit globalement chronologique (quoique émaillé de continuelles digressions), qui embrasse un peu plus de quatre années, depuis la proposition initiale de Célestin Bouglé à Lévi-Strauss pour qu'il occupe la chaire de sociologie à l'université de São Paulo à l'automne de 1934 jusqu'au bal des *seringueiros* à Urupá, au terme de la seconde expédition, en novembre 1938. Les trois derniers chapitres de la quatrième partie, qui, par « une sorte de *travelling*

1. P. VALERY, « Fragments des mémoires d'un poème », art. cité, pp. 1470-1472 (je souligne).

mental[1] », conduisent des villes nouvelles du Brésil des années 1930 aux villes bondées de l'Asie du Sud en 1950, constituent la seule entorse massive à ce principe de composition.

Mais cette linéarité même est une reconstruction symbolique. On peut d'abord en voir un signe dans la division du trajet en deux parties qui réorganise l'histoire du voyageur autour d'un point de bascule entre l'Ancien et le Nouveau Monde, le « fatidique 7° N. » et le célèbre Pot-au-Noir « redouté des anciens navigateurs ». La première moitié du trajet, suite d'escales en Méditerranée et le long des côtes africaines, se donne pour « le contraire d'un voyage » et s'achève sur le « coucher du soleil », longue citation d'un carnet de route écrit en « état de grâce » sur le pont du bateau, coucher du soleil qui est aussi un « adieu à l'Ancien Monde »[2]. Curieusement, la « grande traversée » qui commence ensuite n'est pas relatée en tant que telle, mais à travers des rappels historiques qui convoquent des passés de moins en moins lointains. Après Colomb, évoqué dès la première page du chapitre VIII, sont successivement rappelées les controverses du début du XVI^e^ siècle sur la nature humaine ou animale des « sauvages », l'invraisemblable histoire de Villegaignon et de la France Antarctique (chap. IX), l'exploitation des mines d'or et de diamant sur la côte entre Santos et Rio au XVIII^e^ siècle telle qu'elle est relatée par Bougainville (chap. X) et, enfin, les métamorphoses des villes américaines au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles (chap. XI). Au terme de ces « cinq mille kilomètres d'océan [qui] présentent un visage immuable[3] », le voyage est réinscrit dans une histoire qui va de Jean de Léry au général Rondon (le « civilisateur » du Brésil intérieur), et Lévi-Strauss, adoubé en quelque sorte par ceux qui l'ont précédé, peut enfin coïncider avec son propre présent, rejoignant d'un même mouvement le temps qui est le sien et le lieu auquel il se destinait.

L'autre élément central de cette reconstruction est l'« alignement » des deux expéditions : au cœur de *Tristes tropiques*, on trouve en effet le récit de deux missions consécutives. La première avait été effectuée entre novembre 1935 et mars 1936 pendant les vacances scolaires de l'université

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 132.
2. *Ibid.*, pp. 49-58.
3. *Ibid.*, p. 52.

(elle correspond aux cinquième et sixième parties de l'ouvrage : « Caduveo » et « Bororo »). C'est au retour de cette première mission que Lévi-Strauss, qui n'avait pas fréquenté l'Institut d'ethnologie, obtenait « rétroactivement » la « bénédiction » de Lévy-Bruhl, de Mauss et de Rivet et acquérait officiellement ses galons d'ethnographe[1]. La seconde — qui fut plus lourde, plus longue, plus professionnelle — se situait géographiquement dans le prolongement de la précédente et avait eu lieu de juin 1938 à janvier 1939 (elle correspond aux septième et huitième parties : « Nambikwara » et « Tupi-Kawahib »)[2]. Or *Tristes tropiques* présente comme un trajet linéaire et en une narration continue le récit de ces deux missions, continuité d'ailleurs confirmée par la carte sommaire du début de la quatrième partie. À l'exception des premières pages du chapitre XXIV, les deux retours en France pendant les hivers de 1936-1937 et 1937-1938 sont passés sous silence, et le parcours reprend au chapitre XXV, à Cuiabá, d'où, en janvier 1936, était partie l'expédition chez les Bororo. Ainsi est élaborée une sorte d'itinéraire symbolique qui plonge l'ethnologue toujours plus avant vers les territoires inexplorés du Nord-Ouest brésilien, depuis les villes en gestation à l'ouest de São Paulo jusqu'au dénuement extrême des Nambikwara du plateau du Mato Grosso. Il y a là de toute évidence un modèle hérité de Conrad, que Lévi-Strauss avait beaucoup lu, et qui l'amène, sinon « au cœur des ténèbres », du moins jusqu'à « l'extrême pointe de la sauvagerie[3] ». Le parcours géographique se double en effet d'un parcours « archéologique ». Au-delà des Caduveo et des Bororo, qui, par l'élaboration et la complexité de leurs systèmes social et religieux, constituent ce que Lévi-Strauss appelle, « sans jeu de mots », des « sociétés savantes », il allait trouver chez les Nambikwara une société des plus élémentaires, vivant dans un dénuement qui, « après la splendeur des palais bororo », « paraît à peine croyable ». Leur ignorance du hamac, par ailleurs très répandu chez les Indiens d'Amérique tropicale, de la poterie, de la pirogue, le caractère extrêmement rustique de leur artisanat, tout invitait à les considérer, quoique à tort, comme des « survivants de l'âge de pierre »[4]. De surcroît,

1. *Ibid.*, p. 243.

2. Cf. V. DEBAENE, notice de Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 1678-1690 et 1722-1728.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 349.

4. *Ibid.*, pp. 271-273.

rejoindre les Nambikwara, c'était retrouver — après les Caduveo et les Bororo qui avaient ramené l'ethnographe respectivement au XVIII^e^ et au XVI^e^ siècle — des représentants des « premiers habitants du Brésil[1] ». Même si les développements ultérieurs de l'ethnographie brésilienne et les recherches de Lévi-Strauss lui-même amèneraient à corriger cette hypothèse, les Nambikwara apparaissaient, en 1938, comme les survivants du vaste ensemble culturel gê, antérieur aux Tupi-Guarani, c'est-à-dire, dans la perspective de Lévi-Strauss, figurant un passé plus ancien encore que le XVI^e^ siècle puisque c'étaient des Tupi qui occupaient les côtes quand André Thevet et Jean de Léry y débarquèrent. Dans cette optique, la rencontre des Nambikwara puis des Mundé, qui se solde par un double échec, constitue bien le pivot de cette quête avant le progressif retour à la civilisation, véritable « remontée du fond des temps », *via* les Tupi-Kawahib, qui ressuscitent le souvenir des voyages du XVI^e^ siècle, et les paysans du *seringal*, qui semblent tout droit sortis du XVIII^e^ siècle[2].

Pourtant, quoique relatées dans la continuité l'une de l'autre, les deux expéditions différaient largement, non seulement du point de vue de l'organisation et de la logistique, mais aussi dans le traitement dont elles feraient l'objet. La première est racontée comme un apprentissage classique : l'ethnologue a travaillé son style pour restituer les phases d'un coucher de soleil et, ce faisant, atteindre « aux arcanes de [son] métier[3] » ; auprès des Indiens kaingang, il a mangé des larves *koro*, expérience conçue comme un « baptême[4] » ; et, surtout, au terme de son voyage, il a reçu de la société bororo une leçon de « moraliste » : derrière le discours enthousiaste d'informateurs indigènes qui paraissaient animés d'un « fervent souci de réciprocité », il a décelé que cette vie sociale en apparence harmonieuse dissimulait un système de castes, masqué « sous le déguisement des institutions fraternelles »[5]. Perte des illusions et gain de savoir, telle semble donc la loi de la pratique ethnographique. La tonalité des deux parties qui suivent (« Nambikwara » et « Tupi-Kawahib ») est pourtant beaucoup plus sombre ; la réflexion

1. *Ibid.*, p. 246.
2. *Ibid.*, p. 391.
3. *Ibid.*, p. 51. Cf. *supra*, chap. III.
4. *Ibid.*, p. 149.
5. *Ibid.*, pp. 237-238.

sociologique semble perdre ses points d'appui, et l'entreprise se réduire à une longue marche à travers des paysages désolés : « L'aventure s'est délayée dans l'ennui. […] Les traces noircies des feux de brousse paraissent l'aboutissement naturel de cette marche unanime vers la calcination[1]. » Et, au terme de la quête, l'expérience est un échec : l'ethnologue constate que son objet se dérobe. Auprès des Nambikwara d'abord : « J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était au point que j'y trouvai seulement des hommes[2]. » Auprès des Mundé ensuite : « Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. […] Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre[3]. »

Que s'était-il passé exactement auprès de ces deux populations ? Chez les Nambikwara, il est apparu que la « société des commencements » était insaisissable dans le cadre d'une expérience *in vivo*, car cette dernière se diffracte en une collection de relations intersubjectives. Tentant de comprendre le principe de la chefferie nambikwara, l'ethnologue ne peut finalement que se rabattre sur « ces nuances fugitives de leur personnalité (qui échappent à l'analyse scientifique […]) » et, cherchant une société, finit par y trouver « seulement des hommes »[4]. Quant aux Mundé, nous l'avons vu, ce n'est pas simplement leur langue qui les rend inaccessibles ; en réalité, ils confrontent l'ethnologue à une forme d'aporie, car l'altérité radicale qu'ils incarnent échappe, par essence, à la compréhension : ou l'objet se dissout en perdant son étrangeté, ou il la conserve et résiste à l'investigation. Comme les Nambikwara, mais par l'autre bout, si l'on ose dire, ils enseignent à l'enquêteur les impasses de l'empirisme : on ne connaît pas un objet comme inconnu[5]. Toutes les ressources de l'analyse ne suffisent pas à sortir d'une telle impasse ; le découpage de la réalité ne livre pas davantage la clé de cette étrangeté, et le carré d'argile que l'œil finit par isoler ne se distingue en rien du sol d'une forêt de la région parisienne : « […] rien ne prouve que mon œil, élargissant son spectacle, ne reconnaîtrait pas le bois de Meudon autour de cette insignifiante

1. *Ibid.*, p. 336.
2. *Ibid.*, p. 320.
3. *Ibid.*, p. 349.
4. *Ibid.*, pp. 319-320.
5. Cf. *supra*, chap. VI, p. 000 [pp. 190-191 du manuscrit].

parcelle journellement piétinée par les plus véridiques sauvages, mais où manque pourtant l'empreinte de Vendredi[1]. » Vendredi est certes éduqué par Robinson, mais, dans le même temps, il parachève l'apprentissage de son maître en lui délivrant ses dernières leçons de « vie sauvage ». Figure de la médiation, son absence redoublée (puisque c'est sa trace même qui est manquante) dit le deuil à la fois d'une étrangeté accessible et d'une initiation glorieuse conclue dans l'expérience. Avec elle s'évanouissent les derniers mirages qu'avaient engendrés les récits de voyage.

Deux désillusions donc, et deux enseignements conséquents, l'un touchant le voyage, l'autre le récit. D'abord, le voyage a fait apparaître que la réalité ne se donne pas dans l'expérience ; on retrouve là une des conclusions fondamentales de cet autre récit de vocation qu'est *À la recherche du temps perdu* : « Je sentais bien que la déception du voyage, la déception de l'amour, n'étaient pas des déceptions différentes, mais l'aspect varié que prend, selon le fait auquel il s'applique, l'impuissance que nous avons à nous réaliser dans la jouissance matérielle, dans l'action effective[2]. » Ensuite, le récit ne devra pas se soumettre à l'anecdote, au défilement, à la succession temporelle purement contingente ; il devra adopter un ordre qui ne soit pas celui de l'aventure — au sens étymologique de ce qui arrive par accident —, mais qui, d'une façon ou d'une autre, soit asservi à une signification. Il y a ainsi, au principe de *Tristes tropiques*, les refus que l'on trouvait déjà chez Proust : refus de la littérature « cinématographique » et refus de la littérature de notations. Proust écrit : « Quelques-uns voulaient que le roman fût une sorte de défilé cinématographique des choses. Cette conception était absurde. Rien ne s'éloigne plus de ce que nous avons perçu en réalité qu'une telle vue cinématographique[3]. »

Le défilé cinématographique se contenterait d'aligner les étapes du voyage et se conformerait à la succession temporelle : la rade de Recife, puis celle de Rio, puis celle de Santos… De façon semblable, la littérature de notations — ce que serait, par exemple, la publication du journal de bord de l'ethnographe

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 350.

2. Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu*, t. I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. 456.

3. *Ibid.*, p. 461. Lévi-Strauss cite d'ailleurs cette phrase dans *Regarder écouter lire* (Cl. LEVI-STRAUSS, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1496).

— ne ferait que recueillir des impressions dans l'ordre chronologique de leur apparition : « Comment la littérature de notations aurait-elle une valeur quelconque, puisque c'est sous de petites choses comme celles qu'elle note que la réalité est contenue […] et qu'elles sont sans signification par elles-mêmes si on ne l'en dégage pas[1] ? » Dans tous les cas, la tentative serait sans intérêt puisque la signification est à rechercher hors du plan de l'événement.

Outre que la suite de l'œuvre de Lévi-Strauss ne fera que confirmer cette « imprégnation » proustienne[2], les analogies entre *Tristes tropiques* et la *Recherche* n'ont rien de fortuit et vont bien au-delà de la simple proximité thématique (le rôle de la réminiscence, par exemple). Si *Tristes tropiques* est un récit fondamentalement proustien, c'est d'abord par sa structure : une série de déceptions (le plus souvent annoncées) révélant chaque fois l'impossibilité d'une adéquation effective entre le désir et son objet ; un récit rétrospectif qui se donne comme le dépassement de ces désillusions et relit l'expérience passée à la lumière de la vocation à venir — soit, d'un côté, la littérature contre la mondanité et, de l'autre, l'anthropologie contre le récit de voyage (même ethnographique) ; enfin, une identité de principe entre le travail de l'écriture et le travail du souvenir : tous deux reposent sur une « quête des correspondances[3] », et le récit est lui-même une expérience de mémoire, au même titre que les expériences qu'il relate (souvenir de Christophe Colomb à l'approche du Nouveau Monde, souvenir de Jean de Léry sur une plage de Rio, souvenir de Bougainville entre Rio et Santos, etc.).

Le signe le plus évident de cette proximité se trouve sans aucun doute dans l'insertion du texte « Le Coucher du soleil », au chapitre VII de *Tristes tropiques*, texte qui rappelle de façon très frappante la description des clochers de Martinville et de Vieuxvicq dans *Du côté de chez Swann*. Il est aisé de noter rapidement ce qui rapproche les deux extraits, à commencer par l'isolement — signalé par les guillemets chez Proust, par l'italique chez Lévi-Strauss — de ce que le narrateur de la *Recherche* appelle un « morceau », rédigé « sur le moment » et inséré, des années plus tard, dans le récit. On trouve, dans les

1. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, *op. cit.*, t. I, p. 473.

2. Cf., par exemple, Claude LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, in *Œuvres*, *op. cit.*, chap. VIII, « Le Temps retrouvé », pp. 790-821, ou ID., *Regarder écouter lire* [1993], chap. I, PP. 1495-1496.

3. ID., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 111.

deux cas, une simultanéité heureuse de l'expérience et de l'écriture : Marcel, assis à côté du cocher, décide d'« obéir à [son] enthousiasme » et de composer « malgré les cahots de la voiture »[1] ; Lévi-Strauss, sur le pont du *Mendoza*, vit des « instants fiévreux » et note « carnet en main » les évolutions de « ces formes évanescentes et toujours renouvelées »[2]. À quoi s'ajoute une évidente proximité thématique puisqu'il s'agit chaque fois d'un jeu de lumières qui disparaît avec le crépuscule, les deux textes s'achevant d'ailleurs sur une évocation semblable, empreinte de mélancolie : une « forme noire, charmante, résignée » prête à « s'effacer dans la nuit »[3] chez Proust ; une « forme immuable et douloureuse » que le ciel obscur « confondra bientôt avec lui »[4] chez Lévi-Strauss. Enfin, dans les deux cas, le « morceau » intervient en réponse à une interrogation concernant la vocation : peu avant la promenade du côté de Guermantes, le narrateur se dit affligé « de n'avoir pas de dispositions pour les lettres et de devoir renoncer à être jamais un écrivain célèbre[5] ». Le « coucher du soleil », « écrit en bateau », fait suite, quant à lui, à un questionnement semblable : il s'agit de trouver « un langage pour fixer [les] apparences » et ainsi atteindre « d'un seul coup » aux « arcanes de mon métier : il n'y aurait pas d'expérience bizarre ou particulière à quoi l'enquête ethnographique dût m'exposer, et dont je ne puisse un jour faire saisir à tous le sens et la portée »[6].

Mais pas plus chez Lévi-Strauss que chez Proust le « morceau » n'est intégré au récit ; au contraire, il est cité dans son hétérogénéité, façon paradoxale d'exhiber la tentative littéraire ancienne tout en signifiant que l'on y a renoncé[7]. Du reste, la lecture en est chaque fois assez décevante : la page sur les clochers ne nous éclaire guère *in fine* sur l'émotion du narrateur[8], et si l'on peut s'autoriser un jugement de valeur, la chronologie minute par minute du « coucher du soleil », exercice de style saturé d'une envahissante mémoire

1. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, *op. cit.*, t. I, p. 179.

2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 51.

3. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, *op. cit.*, t. I, p. 181.

4. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 57.

5. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, t. I, *op. cit.*, p. 176.

6. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 50-51.

7. C'est vrai aussi de « L'Apothéose d'Auguste », quoique la pièce ne soit pas aussi longuement citée.

8. Cf. Michel BUTOR, *Répertoire I*, Éd. de Minuit, 1960, p. 166.

littéraire, ne constitue sans doute pas le meilleur moment de *Tristes tropiques*. S'il faut lui trouver un sens, ce n'est pas tant dans l'extrait lui-même que dans son insertion vingt ans après dans le récit, geste de citation que seul un savoir postérieur a rendu possible. De là l'ambiguïté — que l'on trouve aussi chez Proust — dans la présentation du « morceau » : d'un côté, les pages rédigées « carnet en main » témoignent d'un « état de grâce » qu'il faudrait retrouver (et, dans le « Finale » de *L'Homme nu*, Lévi-Strauss y verra même une prémonition de sa pensée à venir[1]) ; de l'autre, l'attirance pour les spectacles de lever et de coucher du soleil est interprétée comme un indice de « la naïveté du débutant », qui ne sait pas encore profiter des sensations fugitives, plus significatives pourtant que la quête obstinée d'une « révélation » dans la « courte fantasmagorie » d'un crépuscule.

Lévi-Strauss racontera plus tard qu'à son retour en France, en 1939, il avait d'abord eu l'ambition de faire de ces pages « écrit[es] en bateau » le début d'un roman « vaguement conradien » qui aurait dû s'intituler *Tristes tropiques* et mettre en scène une équipe d'explorateurs faisant croire aux indigènes à l'aide d'un phonographe « que leurs dieux revenaient sur la terre »[2]. Dans le même temps, il n'avait pas renoncé à sa pièce « L'Apothéose d'Auguste », sur le manuscrit de laquelle il travaillait également. Sans préjuger de ce qu'auraient pu devenir ces fictions demeurées à l'état embryonnaire, nous voyons qu'elles partagent le motif de l'accomplissement individuel, récit d'aventures ironique dans un cas et tragédie manquée dans l'autre (la clémence d'Auguste interdisant à Cinna l'immortalité noire du régicide). Ce motif n'a pas disparu de *Tristes tropiques* ainsi que l'atteste la reconstruction qui aligne les deux expéditions figurées comme une unique quête jusqu'à « l'extrême pointe de la sauvagerie ». Mais, quinze ans plus tard, intégré à un récit proustien sans égard pour la chronologie, il n'a plus le même sens. On est ainsi passé du souci de trouver un langage adapté à une « expérience particulière » et d'un modèle initiatique assez clairement inspiré d'*Au cœur des ténèbres* à une remémoration qui cite les pages du roman « conradien » non comme vestiges d'une tentative littéraire avortée, mais comme témoignage d'une union possible et heureuse

1. Claude LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, t. IV : L'Homme nu*, Plon, 1971, p. 620.

2. ID. et D. ÉRIBON (entretien avec), *De près et de loin*, Odile Jacob, 1988, p. 130. Cf. aussi V. DEBAENE, notice de Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 1693-1694 et 1628-1631.

entre le sensible et l'intelligible, signification découverte *a posteriori* et parce que cette épiphanie a été mise en rapport avec d'autres. Au fond, c'est ce trajet de Conrad à Proust que sanctionne *Tristes tropiques*. De Conrad à Proust, c'est-à-dire, en un sens sommaire, de l'aventure au retrait du monde, mais aussi de l'espoir d'une révélation effective dans une expérience particulière à la certitude que jamais l'expérience ni l'observation simples ne produiront à elles seules un savoir et qu'il faut « tâcher d'interpréter les sensations comme les signes d'autant de lois et d'idées[1] ». De Conrad à Proust, c'est-à-dire, enfin, de la quête d'un accomplissement individuel (celui de Kurtz ou de Lord Jim, certes incertain et fuyant, mais toujours transfiguré par la fable) à l'accession à une forme d'intelligibilité particulière où le moi du sujet connaissant s'abolit.

DES DESERTS DE LA MEMOIRE A LA SCIENCE DU CONCRET

Que s'est-il passé dans l'intervalle, se demande Lévi-Strauss, « sinon la fuite des années » ? « En roulant mes souvenirs dans son flux, l'oubli a fait plus que les user et les ensevelir. Le profond édifice qu'il a construit de ces fragments propose à mes pas un équilibre plus stable, un dessin plus clair à ma vue[2] ». À Campos Novos, alors qu'il s'interrogeait sur le sens de son entreprise, l'ethnologue avait remarqué que les souvenirs de sa culture n'avaient cessé d'affluer et que jamais la mémoire de sa civilisation ne s'était montrée si envahissante que dans cet éloignement radical. Parmi les « fragments de musique » qui lui revenaient, une mélodie de Chopin, musicien pour lequel il ne se sentait pourtant pas d'affinités, l'obsédait tout particulièrement, et il concluait sur cette interrogation : « Était-ce donc cela le voyage ? Une exploration des déserts de ma mémoire, plutôt que de ceux qui m'entouraient[3] ? » Cinna, figure dévaluée de l'ethnologue et qu'il faudra dépasser, se voit attribuer une expérience semblable : « Pour combler le vide de

1. Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu*, t. II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 457.

2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 32.

3. *Ibid.*, pp. 404-405.

journées interminables, je me récitais des vers d'Eschyle et de Sophocle[1] », explique-t-il à Camille. Ainsi le voyage géographique déjà changé en vaine « archéologie de l'espace[2] » devenait-il, au terme de la quête, véritable archéologie de soi : ce long parcours pendant lequel avaient été retrouvées à la fois les impressions de Colomb et la musique de Chopin révélait un monde intérieur fait de souvenirs sensibles et d'émotions esthétiques sédimentés. Mais ce monde intérieur était, au moment du voyage, encore indécis, incertain, inaccessible à l'entendement ; seul le temps écoulé entre le voyage et le récit allait en préciser la configuration, à la suite d'une véritable décantation : « […] le trouble liquide commence à reposer. Des formes évanescentes se précisent, la confusion se dissipe lentement[3]. » Le voyage avait été une expérience à la fois décevante et désordonnée (sans autre ordre que celui des jours et des étapes), mais les années d'oubli, en introduisant une sorte de nostalgie seconde, ont reconfiguré l'expérience passée. Le voyage avait été l'épreuve nostalgique de la perte de l'exotisme pur ; vingt ans après, la nostalgie du temps du voyage a mis en lumière des correspondances entre les différentes couches du passé (temps des premiers voyageurs, temps des expéditions, temps de la fuite vers les États-Unis en 1941, temps de l'écriture) : « Des événements sans rapport apparent, provenant de périodes et de régions hétéroclites, glissent les uns sur les autres et soudain s'immobilisent en un semblant de castel dont un architecte plus sage que mon histoire eût médité les plans[4]. »

Et en effet, dans la remémoration, les temps et les lieux se heurtent. Autant que la déploration nostalgique, ce qui frappe à la première lecture de *Tristes tropiques*, c'est la fréquence des digressions, des décrochages, des rapprochements inattendus : la description de Porto Esperança, lugubre port fluvial du Mato Grosso, fait surgir l'image de Fire Island, elle-même « Venise à l'envers[5] » au large de Long Island ; les soirées avec les *garimpeiros* évoquent les banquets de petits fonctionnaires en Inde, et les anecdotes du *sertão* le mode de raisonnement des Ahmadi de Lahore ; les demeures bororo, à la fois monumentales et fragiles, suggèrent la souplesse des habitations kuki. Parmi

1. *Ibid.*, p. 408.
2. *Ibid.*, p. 31.
3. *Ibid.*, p. 32.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 152.

toutes ces digressions, la plus importante est celle qui, à la fin de la quatrième partie, fait passer en un mouvement de « tapis volant[1] » de la ville arbitraire de Goiânia à la ville arbitraire de Karachi. Ces trois chapitres jouent à plaisir de la variation et de l'aller-retour, déclinant similitudes et différences entre « tropiques vacants » et « tropiques bondés »[2].

Il y a plus, car ces décrochages s'enracinent toujours dans une impression sensible. Il importe de noter la place qu'occupent les données sensorielles chez un anthropologue que l'on a si souvent accusé d'abstraction extrême et d'inattention à l'expérience vécue. Or évoquer le Nouveau Monde par le truchement de ces « odeurs germaines » que sont celle du « *fumo de rolo*, feuilles de tabac fermentées et roulées en cordes » et celle du « piment exotique fraîchement éventré »[3] ou retrouver dans les miels nambikwara l'étagement des saveurs des vins de Bourgogne et l'odeur du procruste chagriné, c'est non seulement opérer un de ces regroupements qui « enrichissent le sentiment esthétique » (geste de poète que peut-être le chimiste confirmera[4]), mais c'est surtout jouer le jeu de cette « science du concret » à l'œuvre dans la pensée sauvage qui met en ordre le monde en articulant les propriétés sensibles des éléments naturels. Autrement dit — et c'est là le véritable objet du livre —, le récit, vingt ans après, est l'occasion d'une première expérience de la logique des sensations. Ce que raconte *Tristes tropiques*, tout autant que l'aventure, la déception, etc., c'est la découverte *en soi* de cette intelligibilité « ajusté[e] » au niveau « de la perception et de l'imagination », et qui repose sur « l'organisation et […] l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible »[5] — et qui sera au principe de *La Pensée sauvage* et du premier volume des *Mythologiques*, *Le Cru et le Cuit*. Redécouvrir Chopin à travers Debussy, associer les maisons closes de l'époque 1900 et les temples hindous, reconnaître le *Sacre du printemps* dans la musique religieuse nambikwara et comprendre Florence grâce à la médiation de New York, c'est appréhender la réalité selon ce plan où les propriétés logiques se donnent comme attributs des

1. *Ibid.*, p. 115.

2. Cf. *Ibid.*, pp. 132-133.

3. ID., respectivement *La Pensée sauvage, op. cit.*, p. 572, et *Tristes tropiques, op. cit.*, p. 64.

4. Comme il justifie après coup l'association intuitive de la cerise sauvage et du vin de Xérès ou celle du thé du Canada et de la lavande (cf. ID., *La Pensée sauvage, op. cit.*, p. 572).

5. *Ibid.*, pp. 575-576.

choses et — formellement en tout cas — retrouver la logique qui, par exemple, pour les Iban, population du sud de Bornéo, commande l'association entre le chant du geai et l'écobuage par la médiation du craquement de la braise[1]. La pertinence de ces rapprochements n'est pas en elle-même le véritable enjeu, pas plus que l'efficacité pratique de la thérapeutique iakoute qui associe le pic au mal de dents, car la « vraie question n'est pas de savoir si le contact d'un bec de pic guérit les maux de dents, mais s'il est possible, d'un certain point de vue, de faire "aller ensemble" le bec de pic et la dent de l'homme[2] ».

L'exercice débridé d'une telle faculté fut favorisé par un état historique et en particulier par les multiples anachronismes vivants rencontrés au cours du voyage, dans un Brésil dont l'expansion urbaine plaçait côte à côte « villes fossiles » et « cités embryonnaires »[3] : dans les villes coloniales de l'État de Santa Catarina, où l'on pouvait voir de vieux Allemands à favoris et moustaches fumer de longues pipes à fourneau de porcelaine ; au milieu du *garimpo*, où l'on croisait des chercheurs de diamants coiffés, en pleine brousse, de casques de scaphandre démodés ; ou le long de la ligne télégraphique Rondon, où se côtoyaient des modes de vie anciens et des éléments de « civilisation » qui paraissaient soudain singulièrement décalés et dérisoires, promus vestiges archéologiques avant même d'avoir démontré leur efficacité. Mais surtout, comme Lévi-Strauss le dirait plus tard à propos de Proust, cet associationnisme indifférent à la chronologie, ce « syncrétisme étranger au temps », est indissociable d'« une technique »[4]. L'enseignement le plus frappant que délivre l'étude des carnets et des manuscrits n'est pas seulement que Lévi-Strauss a lui aussi procédé par collages et montages[5], mais bien que les textes collés et mis bout à bout étaient, dès l'origine, élaborés et construits. À la différence de nombreux ethnologues dont les récits naissent de l'amplification des notes de terrain, Lévi-Strauss assemblait des morceaux déjà composés et dotés d'une individualité. Réorganisation *a posteriori* de l'expérience passée, *Tristes tropiques* est donc tout sauf une relecture *ex abstracto*. À la fois architecture et marqueterie, dessein et fourre-tout,

1. Cf. *ibid.*, p. 616.
2. *Ibid.*, p. 568.
3. *Ibid.*, p. 99.
4. ID, *Regarder écouter lire*, *op. cit.*, pp. 1495-1496.
5. Cf. V. DEBAENE, notice de Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 1690-1698.

l'ouvrage n'est en rien une composition arbitraire, car comme dans le bricolage, comme dans la pensée mythique, les « possibilités [d'affectation des morceaux hétéroclites] demeurent toujours limitées par l'histoire particulière de chaque pièce, et par ce qui subsiste en elle de prédéterminé, dû à l'usage originel pour lequel elle a été conçue, ou par les adaptations qu'elle a subies en vue d'autres emplois[1] ». Il n'y a donc pas, en deçà du récit, une perception première que celui-ci serait toujours menacé de trahir ; la perception sur le vif elle-même est déjà informée, et il est frappant de constater que certaines des métaphores les plus saisissantes de *Tristes tropiques* ne relèvent pas d'une élaboration seconde, mais apparaissent telles quelles dès la prise de notes. Ce n'est pas après coup que les paysages de l'Inde du Nord vus d'avion apparaissent comme « la rêverie géographique d'un Klee » ou comme une tapisserie européenne regardée « *à l'envers* »[2], mais dès les carnets du Pakistan, qui détaillent heure par heure les impressions du voyageur au hublot de l'appareil — confirmation incidente, et de l'intérieur pourrait-on dire, que l'émotion ne jaillit pas d'abord brute et informe avant d'être articulée, mais qu'elle fait « irruption sur une scène déjà construite, architecturée par des contraintes mentales[3] ».

L'associationnisme est une forme de maladie symboliste, mais on ne trouve pas, chez Lévi-Strauss, de mystique de l'analogie universelle ou de rêverie vitaliste sur un monde de correspondances originaires. Le voyage avait été l'expérience décevante de la similitude (« j'aurais aussi bien pu rester dans mon village ») ; quinze ans après, les brusques mises en présence d'éléments hétérogènes le transformaient en un apprentissage de la *différence pertinente*, c'est-à-dire de la différence non entre un sujet et un objet (qui, si elle demeure, reste inintelligible et qui, si elle est comprise, s'évanouit comme différence), mais entre deux oppositions qui s'éprouvent dans le sujet. À Rio par exemple, « la rue n'est plus seulement un endroit où l'on passe ; c'est un lieu où l'on se tient » : « cette chaleur tranquille et humide qui affranchit mon corps de l'habituel poids de la laine […] supprime l'opposition (que je découvre rétrospectivement comme une des constantes de ma civilisation) entre la

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 579.
2. ID., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 120-121.
3. ID., *La Potière jalouse* [1985], in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1228.

maison et la rue ; d'ailleurs, j'apprendrai vite que c'est seulement pour en introduire une autre, entre l'homme et la brousse, que mes paysages intégralement humanisés ne comportaient pas »[1]. Ainsi encore de ces réglages de la perception qui invitent à appréhender New York non d'abord comme une ville, mais comme un paysage, ou à saisir les habitations kuki non dans une comparaison avec nos maisons, mais plutôt avec les « chapeaux de nos femmes », car « nouées, tressées, tissées, brodées et patinées par l'usage », elles mettent en œuvre « des matériaux et des techniques connus de nous [uniquement] par des expressions naines »[2]. Ces jeux d'échos, changements d'échelle et associations libres — véritables exercices ethnographiques en ce qu'ils relèvent d'une forme de dépaysement obstiné des catégories de la perception — ont pour ultime conséquence la révélation d'une géographie intérieure, en prise sur un monde sensible dont elle participe et dont toute identité personnelle a disparu : s'il y a un architecte à ce « semblant de castel », il est « plus sage que mon histoire »[3]. Telle est sans doute la véritable leçon de la remémoration, l'irréalité d'un moi qui « n'a pas de place entre un *nous* et un *rien* »[4]. C'est que le temps écoulé entre les expéditions et l'écriture ne suffit sans doute pas à lui seul à expliquer ce mouvement de décantation restaurant le « tête-à-tête » avec l'expérience passée. Dans l'accession à ce mode d'intelligibilité qui n'est pas coupé du sensible, il faut rendre sa part à l'histoire.

HISTOIRE, ENTROPIE, « ENTROPOLOGIE »

Au moment des premières expéditions, Lévi-Strauss sur le pont du bateau se souvenait des enthousiasmes de Renan dans la *Prière sur l'Acropole*. Si l'ode au « miracle grec » paraissait caduque à « l'homme moderne », il semblait encore possible d'envisager une célébration de la civilisation qu'un

1. Id., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 71-72.
2. *Ibid.*, p. 206.
3. *Ibid.*, p. 32.
4. *Ibid.*, p. 444.

changement de lieu permettrait de réinventer[1]. Vingt ans après, il n'était plus temps ; les élans du jeune ambassadeur de la culture française (« Hurons, Iroquois, Caraïbes, Tupi, me voici ! »), qui frappent par leur ingénuité, ont été emportés par une histoire qui a vu « La fin d'une civilisation, le début d'une autre » : « c'est qu'entre les traversées merveilleuses de la période 1935 et celle à quoi je m'empressai de renoncer [en 1954] il y en avait eu, en 1941, une autre [sur le *Capitaine-Paul-Lemerle*] dont je ne me doutais pas non plus à quel point elle serait symbolique des temps futurs »[2]. Il est remarquable que cet ouvrage, qui se veut moins « livre de voyage » que « livre *sur* le voyage », s'ouvre sur le récit d'un exil. Située à la charnière chronologique entre le temps de l'histoire et le temps de l'écriture, la fuite vers les États-Unis *via* la Martinique devient le pivot autour duquel s'organise la remémoration. Rétrospectivement, elle apparaît emblématique d'une implacable évolution historique qui conjugue le développement des communications et la disparition des différences. Il y a là la source d'une conviction que l'optimisme relatif de *Race et histoire* (1952) avait quelque peu éclipsée : notre monde « commence à devenir trop petit pour les hommes qui l'habitent[3] ».

Ici encore, on peut le parier, la mise en rapport de deux expériences hétérogènes joue le rôle de révélateur : la traversée de « forçats » sur le *Capitaine-Paul-Lemerle* et le voyage dans les « tropiques bondés » de l'Asie du Sud, « image de notre futur, par elle anticipée »[4]. Le lecteur est frappé par les images de « grouillement » et de contagion qui imprègnent les pages consacrées à Calcutta ou à Delhi : « D'un bazar oriental on connaît tout avant de l'avoir visité, hors deux choses : la densité humaine et la saleté. […] Cet air piqueté de noir par les mouches, ce grouillement, on reconnaît en eux un cadre naturel à l'homme, celui dans lequel, depuis Ur en Chaldée jusqu'au Paris de Philippe le Bel en passant par la Rome impériale, ce que nous nommons civilisation s'est lentement sécrété[5]. »

L'envahissante métaphore organique resurgit, comme au début du livre à propos du « bateau crasseux et bondé » débarqué à Fort-de-France et accueilli

1. *Ibid.*, p. 63.
2. *Ibid.*, p. 9.
3. *Ibid*.
4. *Ibid.*, pp. 11, 133 et 140.
5. *Ibid.*, pp. 133-134.

par des officiers aussi abêtis qu'agressifs, en proie à un accès de fièvre collectif où l'ethnologue avait déjà reconnu un phénomène plus général : « Je savais que, de façon lente et progressive, [de telles situations] se mettaient à sourdre comme une eau perfide d'une humanité saturée de son propre nombre […], comme si son épiderme eût été irrité par le frottement résultant d'échanges matériels et intellectuels accrus par l'intensité des communications[1]. »

La proximité entre l'expérience de « gibier de camp de concentration » et celle des villes de l'Asie du Sud finit par émerger explicitement à propos du moderne caravansérail de Calcutta :

> […] dès que la cargaison humaine s'est éveillée et qu'on l'a envoyée se prosterner, implorant la guérison de ses chancres et de ses ulcères, de ses suintements et de ses plaies, on lave tout à grande eau avec des lances, et les étals rafraîchis sont prêts à recevoir un nouvel arrivage ; jamais sans doute — *sauf dans les camps de concentration* — on n'a confondu à tel point des humains avec de la viande de boucherie[2].

Ainsi, la barbarie que l'Europe a connue ne peut malheureusement se réduire au « résultat de l'aberration d'un peuple, d'une doctrine ou d'un groupe d'hommes. J'y vois plutôt un signe annonciateur d'une évolution vers le monde fini, dont l'Asie du Sud a fait l'expérience un millénaire ou deux avant nous[3] ».

Les réflexions finales sur l'entropie s'inscrivent dans la droite ligne de ce pessimisme historique. Le principe d'entropie est le second principe de la thermodynamique, « la plus métaphysique des lois de la physique », selon Bergson, « en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde[4] ». Dans sa version vulgarisée, ce principe postule que tout système isolé laissé à lui-même tend vers l'équilibre en même temps qu'il voit son degré de désordre tendre vers un maximum. La fécondité symbolique de cette notion et la fréquence de son emploi allégorique (que l'on retrouve en particulier chez Segalen et Valéry) viennent de ce qu'elle tient ensemble l'idée d'homogénéisation et celle de déperdition. En même temps qu'il contribue à l'équilibre, tout nivellement

1. *Ibid.*, pp. 14 et 17.

2. *Ibid.*, p. 116 (je souligne). Sur ce point, cf. V. DEBAENE, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », art. cité, pp. 102-104.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 140.

4. Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice* [1907], PUF, 1966, p. 244.

interne à un système clos a pour revers une désorganisation et une perte d'énergie, puisque la différence qu'il élimine est un principe organisateur. En 1955, Lévi-Strauss ravivait cette allégorie héritée de la thermodynamique en l'enrichissant du sens que, par extension, le mot « entropie » avait pris dans les toutes récentes sciences de l'information et la théorie cybernétique. Norbert Wiener avait publié son ouvrage *Cybernetics* (qui rencontra un succès considérable) en 1948, à partir de travaux effectués pendant la Seconde Guerre mondiale qui portaient sur la défense anti-aérienne, et il ne cessa, dans ses essais postérieurs, de relier les implications de la cybernétique, c'est-à-dire la théorie de « la communication et de la commande chez l'animal et dans la machine », au problème de la décision et de la responsabilité dans un « système humano-mécanique » marqué par la menace d'une troisième guerre mondiale. Dans l'introduction à cet ouvrage, dont Lévi-Strauss dira que certaines pages « mériteraient d'être transcrites tout entières dans la charte de l'Unesco[1] », Wiener écrivait : « Tout comme le montant de l'information dans un système est la mesure de son degré d'organisation, l'entropie du système est celle de son degré de désorganisation. » Plus loin, il analysait le contrôle des moyens de communication comme source possible de la « cruauté » la plus extrême et comme « le facteur anti-homéostatique le plus efficace et le plus important » dans les sociétés modernes[2]. Lévi-Strauss en retenait que tout échange d'information écrase un différentiel et a pour revers une perte d'énergie ; c'est aussi à cet égard que l'écriture est une « arme à double tranchant[3] ». Ainsi, si les tropiques sont tristes, ce n'est pas uniquement parce qu'ils sont souillés et que les cultures y dépérissent, c'est aussi parce que leur cercle (ce *tropos* que l'on retrouve dans « entropie ») figure la clôture d'un monde au sein duquel sont enfermés des échanges toujours plus nombreux qui le nivellent et l'égalisent, « travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive[4] ».

1. Cl. LEVI-STRAUSS, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », art. cité, p. 401.

2. Norbert WIENER, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, publié en anglais à Paris, Hermann & Cie, 1948 ; rééd. Cambridge, MIT Press, 1961, pp. 11 et 160.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 419.

4. *Ibid.*, p. 443.

C'est dans cette sombre perspective qu'il faut comprendre la déclaration de haine inaugurale des explorateurs, qui dit un peu plus que la haine des voyages. Il n'est pas accidentel que la trame de la première partie noue le récit de la fuite de 1941 et l'analyse du « phénomène social et moral » que constitue le succès des voyageurs médiatiques, nouvelles figures d'un pays en quête de héros. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, après avoir lui aussi déploré la fin de l'exploration, Sartre imaginait une solution apte à sauver, malgré tout, le voyage et les promesses de destin qu'il recelait. À l'opposé du « touriste abstrait » et du voyageur esthète, Sartre rêvait d'un voyageur « travailleur », incarné à ses yeux par la figure de Saint-Exupéry : « Pour Saint-Exupéry, aviateur, il y a d'abord l'unité de *son* monde. […] Et c'est sur fond de monde que paraissent villes et pays, comme des *destinations*. En ce sens, c'est la mort de l'exotisme : ces cités aux noms magiques, Buenos Aires, Carthagène, Marrakech, sont posées à côté de lui pour qu'il puisse *s'en servir*, comme les clous et le rabot sont posés sur l'établi[1]. »

Face à l'épuisement de la veine exotique et l'impasse de cette littérature, Sartre proposait donc, dans un sursaut, une ultime tentative de réassurance en confiant aux ressources de la subjectivité le soin d'une instrumentalisation totale du monde : un voyage défait de tous les mirages de l'exotisme, tout à la gloire de l'homme qui a fait sienne la terre. Juste après la guerre, dans son « Que sais-je ? » sur *Les Grands Explorateurs* (ouvrage implicitement visé par la première phrase de *Tristes tropiques*), Griaule s'attachait lui aussi à la réinvention de voyages héroïques et prédisait même : « Les explorateurs d'aujourd'hui et de demain doivent être les ethnographes[2]. » Mais ces tentatives de restauration, fondées sur la « prétendue continuité totalisatrice du moi[3] » et les prestiges d'un humanisme moral dont la guerre avait tragiquement montré les limites, étaient irrecevables aux yeux de Lévi-Strauss, et le succès considérable de *Terre des hommes* (481 réimpressions en 1954) faisait partie intégrante de cette « comédie » que la « société […] se jou[ait] à elle-même »,

1. Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre* (septembre 1939-mars 1940), éd. A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1983 ; nouvelle éd. augm. d'un carnet inédit, 1995, p. 361 (jeudi 21 décembre 1939).

2. M. GRIAULE, *Les Grands Explorateurs*, *op. cit.*, chap. I, p. 119. Cf. aussi Claude IMBERT, *Lévi-Strauss, le passage du Nord-Ouest*, Éd. de L'Herne, 2008, p. 47.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 835.

« processus d'automystification du groupe »[1], qui vise à perpétuer l'illusion d'un face-à-face entre le moi et un monde qu'il s'approprie. La dissolution finale du sujet, qui, quinze ans plus tard, fermerait le cycle des *Mythologiques* et concluait déjà *Tristes tropiques*, dément cette fiction d'une identité acquise par l'intégration d'expériences successives, accomplissement d'un moi à la fois révélé et achevé par un élargissement progressif de l'expérience. La liberté n'est « ni une invention juridique ni un trésor philosophique » (ni une conquête héroïque, pourrait-on ajouter), mais la résultante d'« une relation objective entre l'individu et l'espace qu'il occupe »[2]. Dans la quatrième partie de *Tristes tropiques*, la terre des hommes, la terre pour les hommes est devenue « La Terre et les Hommes » : à l'opposé du mirage d'un homme « maître et possesseur de la nature » (avec laquelle il partage toujours plus qu'il ne croit), la coordination substituée au génitif devient l'emblème d'une réflexion sur les rapports qu'il entretient à l'espace. S'y redessine *a contrario* cet idéal de « bonne distance » que Lévi-Strauss retrouvera plus tard dans l'œuvre de Rousseau et qui occupe tant de mythes américains, en particulier à travers la question de l'alliance, toujours sommée de se réaliser « ni trop près, ni trop loin »[3].

Le nouvel « humanisme », à la fois « global et concret[4] », pour lequel Lévi-Strauss a plaidé à partir des années 1950, est tout entier fondé sur le refus de cette fiction d'une « dignité exclusive de la nature humaine[5] ». Du point de vue de la théorie anthropologique, c'est un renoncement à la perspective phénoménologique : le terrain ne peut plus constituer ce « degré zéro » de l'enquête, expérience primitive de perception qui, rendue à sa nudité et réduite à ses principes, servira de base à la construction du savoir[6]. C'est aussi un renoncement à la mythologie de l'ethnographe glorieux. « Déracin[é] chronique », « psychologiquement mutilé », celui-ci n'est plus que le

1. ID., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 29.

2. *Ibid.*, p. 138.

3. Cf., en particulier, ID., *Mythologiques, t. III. L'Origine des manières de table*, Plon, 1968.

4. ID., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 111. Cf. aussi *supra*, chap. V.

5. ID., « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », art. cité, p. 51.

6. Pour les implications philosophiques de ce départ de la phénoménologie, cf. Cl. IMBERT, *Lévi-Strauss, le passage du Nord-Ouest*, *op. cit.*, pp. 58-65 et 108-111, et ID., « On Anthropological Knowledge », *in* WISEMAN, Boris (éd.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 118-126.

« symbole de l'expiation » ; son « existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat »[1]. Cette mélancolie fondamentale permet sans doute de mieux comprendre la fonction des photographies dans *Tristes tropiques*. Malgré les affinités de Lévi-Strauss avec le surréalisme[2], les clichés insérés dans son récit ne sont pas surréalistes et s'imposent plutôt par leur classicisme élégant, à la fois dans le choix des sujets et dans les cadrages, qui évitent soigneusement la présence d'éléments hétérogènes (bâtiment des postes télégraphiques ou personnel de la ligne). Ce ne sont pas des images d'un carrefour Réaumur-Sébastopol pourtant « aussi inconnu que l'Amazone », où l'ethnologue allait négocier ses perles auprès d'importateurs tchécoslovaques, ni le portrait de Georges Dumas, dont la « tête bosselée […] ressemblait à une grosse racine blanchie et dépouillée par un séjour au fond des mers » et dont les entretiens avec les aliénés évoquent immanquablement ceux du professeur Claude, racontés dans *Nadja*, que l'on trouve dans *Tristes tropiques*[3]. Les peintures faciales des Caduveo ou les cérémonies bororo n'ont rien de commun avec cet espace psychique en attente de déchiffrement qu'était devenu le monde pour Breton[4] ; en fait, ces clichés demeurent plutôt comme un signe de l'histoire. C'est, si l'on veut, le « ça-a-été » de Roland Barthes[5], à l'échelle non plus de l'histoire individuelle — inutile d'y chercher un *punctum*, brisure ponctuelle qui révélerait une affectivité particulière —, mais de celle de l'humanité. Les sourires nambikwara comme les énigmatiques visages de cette civilisation caduveo, dont « les reines cernent le songe avec leur fard[6] », attestent douloureusement le processus de désintégration sur lequel s'achève le livre. Il n'y aura pas de résurrection magique pour ces « survivants d'une arrière-garde qui a si cruellement payé l'honneur de tenir les portes ouvertes[7] ».

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 43 et 417. Cf. aussi V. DEBAENE, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », art. cité.

2. Cf. ID., préface à Cl. LEVI-STRAUSS, *Œuvres*, *op. cit.*, et « "Un quartier de Paris aussi inconnu que l'Amazone". Surréalisme et récit ethnographique », *Les Temps modernes*, n° 628, août-octobre 2004.

3. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, respectivement pp. 243 et 6.

4. Cf. Laurent JENNY, *La Fin de l'intériorité*, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 2002, pp. 148-150.

5. Roland BARTHES, *La Chambre claire. Note sur la photographie* [1980], in *Œuvres complètes*. *V, Livres, textes, entretiens, 1977-1980*, nouv. éd. revue et corrigée, Éd. du Seuil, 2002, p. 851 : « Dans la Photographie, je ne puis jamais nier que la chose a été là. […] Le nom du noème de la Photographie sera donc : "Ça-a-été". »

6. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 184.

7. *Ibid.*, p. 63.

La photographie qui, dans son principe même, inclut un écart temporel — entre la prise de vue et le tirage, entre le cliché et son exposition — persiste ainsi comme affirmation obstinée, littérale, de ce qui a été et ne renaîtra plus ; elle signale qu'il est des réalités sensibles que l'on ne retient pas sur la voie de la disparition. Elle demeure pour corriger une lecture trop « proustienne » de *Tristes tropiques*, comme un contrepoint aux joies de la connaissance sensible et du temps retrouvé ; elle dit que les bonheurs de la remémoration, la découverte d'un ordre sensible indifférent aux temps et aux lieux, la progressive accession à une forme d'intelligibilité accordée aux niveaux de la perception et de l'imagination, tout cela ne *compense* pas le cours de l'histoire.

« DES PORTES DONNANT ACCÈS À D'AUTRES MONDES ET À TOUS LES TEMPS »

Du même coup s'éclaire le rapport entre *Tristes tropiques* et le travail anthropologique postérieur de Lévi-Strauss. La « littérature » ne vise pas ici à compenser les insuffisances d'une science documentaire — comme chez Métraux ou même chez Griaule. Elle n'est pas davantage le lieu d'une utopie qui rendrait caduc, par la grâce d'un « document vivant », le projet d'une science de l'homme — comme chez Leiris. Elle n'est pas, enfin, un espace d'expression pour une subjectivité savante bridée par les exigences de la science « objectiviste » — comme on le dit trop complaisamment à propos des ouvrages de la collection « Terre humaine ». Elle n'est que le résultat d'une expérience d'écriture, à la fois mentale et formelle, qui prolonge et achève un terrain initialement marqué du sceau de l'inachèvement. En ce sens (et en ce sens seulement), on peut rapprocher Lévi-Strauss de Leiris : l'épreuve de l'écriture (et, pour Leiris, il faudrait ajouter à la rédaction de *L'Afrique fantôme* celle des deux premiers tomes de *La Règle du jeu*) aura permis d'accomplir une expérience ethnographique qui, sur le moment, s'était révélée insatisfaisante, parce que entreprise sur des bases fallacieuses : « sortir de soi » pour Leiris ; faire l'expérience d'une altérité pure et préservée pour Lévi-Strauss. Mais qu'un tel processus passe par l'écriture et que son résultat soit consacré après coup comme « littéraire » est contingent ; l'écriture n'est ici qu'une des

modalités possibles d'articulation entre l'expérience et le savoir.

Quelle a été la conséquence, pour Lévi-Strauss, de ce passage par l'écriture ? Nous pourrions dire que cette réorganisation du passé qu'opère *Tristes tropiques* aura été une condition au développement de la deuxième partie de son œuvre, après un premier moment marqué par *Les Structures élémentaires de la parenté*. Celle-ci est caractérisée par la cohabitation de deux « veines » de réflexion en apparence hétérogènes : d'un côté, la remise en question de la notion de progrès, la déploration d'une démographie galopante et la dénonciation de la civilisation occidentale et de sa puissance de destruction, thèmes dont les racines lointaines puisent dans la « métaphysique socialiste » de sa jeunesse[1] ; de l'autre, l'analyse de la pensée sauvage et l'étude des mythes et masques amérindiens. D'un côté, les considérations politiques sur « l'humanité saturée de son propre nombre[2] » ; de l'autre, les réflexions anthropologiques sur la nature du symbolisme et la logique des qualités sensibles. Or *Tristes tropiques* est au croisement de ces deux séries ou, plus exactement, l'écriture de *Tristes tropiques* est précisément ce qui a permis leur disjonction.

En refusant le récit de voyage, en effet, l'ouvrage de 1955 renonçait à un type d'écrit, à une forme de subjectivité et à une continuité entre enquête ethnographique et travail anthropologique ; à ces trois titres, il constituait un départ de la phénoménologie. Mais il faisait aussi autre chose : il rompait avec la tradition qui situe l'ethnologue à la suite des « anciens voyageurs[3] », tradition qui enferme l'ethnologie dans le « cercle infranchissable[4] » de la déploration nostalgique puisque l'enquêteur est condamné à regretter de ne pas avoir été auprès de Bougainville ou de Léry pour voir à leur place ce qu'ils n'ont pas pu ou su voir[5]. Comme nous l'avons montré, sortir de ce cercle est possible grâce à l'articulation en une totalité de différents états ou moments du passé, sans égard pour la chronologie et conformément à une intelligibilité immanente à ces différents éléments. Mais cela suppose en même temps une redistribution, et que le flux historique soit cantonné dans un espace propre ; il

1. Cf. W. STOCZKOWSKI, *Anthropologies rédemptrices*, *op. cit.*, pp. 139-184.
2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 17.
3. *Ibid.*, pp. 319 et 341.
4. *Ibid.*, p. 32.
5. Cf. *Ibid..*, pp. 31-32.

faut que l'histoire soit reversée sinon du côté de la contingence, en tout cas du côté d'un ordre autonome, irréductiblement hétérogène à la nécessité logique, celui de l'entropie et de la violence.

En 1929, dans l'« Avis au lecteur pour *La Femme 100 têtes* », Breton fait l'éloge des collages de Max Ernst, qui proposent « de véritables *coupes* faites à même le temps, l'espace, les mœurs » tandis que « l'histoire tombe *au-dehors* comme la neige »[1]. Ici encore, on perçoit à la fois les affinités de Lévi-Strauss avec les surréalistes — le collage figure un modèle pour le travail de l'esprit[2] — et leurs limites, car l'itinéraire personnel de Lévi-Strauss lui a tragiquement appris que l'on ne peut s'excepter de l'histoire à la façon dont on s'abrite de la neige qui tombe derrière la vitre. Toutefois, l'écriture de *Tristes tropiques* — quinze ans après les expéditions, dix ans après le retour d'exil — aura montré qu'il est parfois possible de « suspendre la marche » et de dénicher « dans le mur de la civilisation industrielle, des portes donnant accès à d'autres mondes et à tous les temps »[3]. En dissociant la connaissance sensible de la course d'une histoire entropique, l'écriture du livre a achevé de donner son autonomie à la réflexion anthropologique de Lévi-Strauss, ce qui allait le conduire à une révision complète de la conception et de l'appréhension des productions symboliques[4]. Autrement dit, si, *a posteriori*, il semble possible de distinguer deux lignes (d'importance inégale) dans son travail — la « politique » et l'anthropologie —, alors *Tristes tropiques* est le lieu d'où la seconde de ces séries part et s'écarte. D'un côté, les catastrophes historiques et politiques (l'extermination des Juifs d'Europe comme le génocide des Indiens d'Amérique) — indexées, avec une constance jamais démentie, sur cet humanisme occidental hérité de la Renaissance et tenu pour responsable de « l'expulsion de fractions chaque fois plus prochaines de l'humanité » hors d'elle-même[5] : c'est la ligne qui englobe *Race et histoire* (que *Tristes tropiques*

1. André BRETON, « Avis au lecteur pour "La Femme 100 têtes" de Max Ernst » [1929], in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, p. 304.

2. Cf. Cl. LEVI-STRAUSS, « Une peinture méditative », in *Le Regard éloigné*, Plon, 1983.

3. ID., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 444, et « New York post- et préfiguratif » [1977], in *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 350.

4. Cf. Cl. IMBERT, « On Anthropological Knowledge », art. cité, pp. 118-138.

5. Claude LEVI-STRAUSS, « Communication de M. Claude Lévi-Strauss, à l'occasion du 60e anniversaire de l'Unesco, le 16 novembre 2005 », *in* actes du colloque *60 ans d'histoire de l'Unesco* [novembre 2005], Unesco, 2007, p. 35.

prolonge, en réponse aux objections de Caillois), *Race et culture*, et plusieurs textes tardifs, resurgissant en particulier dans *Histoire de Lynx*[1]. De l'autre, les « brèches » — pour prendre un terme surréaliste qu'il n'eût pas désavoué —, les « fissures ouvertes au mur de la nécessité » et les correspondances fugitives, miraculeusement saisies hors de l'histoire, qui seront au cœur du travail sur les mythes : quête d'intelligibilité — et révision de la notion même d'intelligibilité — à partir des quelques vestiges qui surnagent après cette grande catastrophe de la modernité que fut le génocide des Indiens consécutif à la conquête de l'Amérique[2].

La mise au jour de cette logique des qualités sensibles va conduire la réflexion de Lévi-Strauss dans plusieurs directions : logique des classifications, théorie de l'individuation et du nom propre, rapports entre synchronie et diachronie dans *La Pensée sauvage* ; logique des formes et des propositions, rapports entre morale et environnement, relations entre contraintes logiques et équipement sensoriel dans les « grandes » *Mythologiques*, etc. Parmi ces développements postérieurs, on trouve une réflexion esthétique qui invite à reconsidérer les rapports entre science et littérature. Avant lui, Mauss, Rivet ou Métraux déploraient la sécheresse du document et rêvaient de dispositifs qui lui rendraient sa « saveur », mais ce regret ou ce remords reposait sur une coupure entre la science et l'art, entre des qualités premières qui peuvent être objets de science et des qualités secondes trop dépendantes de l'engagement du sujet dans l'objet (saveurs, odeurs, couleurs)[3]. En montrant, d'une part, que les qualités sensibles ne sont jamais données brutes à la perception et, d'autre part, qu'elles peuvent être organisées à des fins spéculatives, la réflexion de Lévi-Strauss ne nie pas la différence entre la science et l'art mais refuse de la penser comme une coupure radicale (que l'on est toujours condamné à reconduire alors même que l'on prétend la surmonter). C'est la célèbre thèse développée au deuxième chapitre de *La Pensée sauvage* : par une opération qui engage à la fois la sensibilité et l'entendement, l'art donne à saisir en une synthèse sensible les propriétés que la science vise au contraire à isoler analytiquement. Il n'y a

1. Sur cet aspect particulier de l'œuvre de Lévi-Strauss, cf. W. STOCZKOWSKI, *Anthropologies rédemptrices*, *op. cit.*, pp. 23-109.

2. Cf. V. DEBAENE, « "Like Alice through the Looking Glass". Claude Lévi-Strauss in New York », *French Politics, Culture and Society*, vol. XXVIII, n° 1, printemps 2010.

3. Cf. *supra*, chap. IV.

donc pas, pour Lévi-Strauss, de rupture ou de conflit entre la science et la littérature : « […] l'art s'insère à mi-chemin entre la connaissance scientifique et la pensée mythique ou magique[1]. » Quand la science dégage les propriétés formelles de la matière ou de l'esprit humain, quand la pensée mythique organise le monde à partir des données de l'expérience sensible, l'art, lui, opère à même la diversité du monde (comme le bricolage ou la pensée mythique), mais en même temps produit un artefact qui est, pour le spectateur, l'auditeur ou le lecteur, l'objet d'une expérimentation grâce à laquelle, en une synthèse immédiatement donnée à la perception, « la connaissance du tout précède celle des parties[2] ». La littérature, donc, redevient le lieu d'une connaissance possible, non cependant en raison des contenus qu'elle propose et de son caractère éventuellement « documentaire », mais au contraire en raison de l'élaboration secondaire que tout art suppose : grâce à une intervention sur le produit brut de l'activité mentale et à une opération qui en retrouve les modes d'organisation[3].

En rétablissant une telle continuité entre « l'œuvre du peintre, du poète ou du musicien, les mythes et les symboles du sauvage […] [et] la pensée scientifique[4] », on échappe à la logique de compensation qui obligeait le lecteur à circuler indéfiniment du document à l'évocation puis de l'évocation au document en un va-et-vient sans fin (puisque aucun des deux pôles ne se suffit à lui-même). La littérature n'est pas pour autant rétablie dans ses prérogatives anciennes comme domaine privilégié de la connaissance de l'homme, et ce d'autant moins qu'elle n'offre aucune expérience à la perception (à l'inverse de « regarder » et « écouter », « lire » est d'emblée une opération d'intellection qui n'engage que secondairement la sensibilité[5]). Si « savoir » il y a dans l'expérience de lecture, celui-ci n'est pas un savoir de l'humain comme règne séparé. C'est plutôt qu'en l'œuvre se cristallise une

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 582.

2. *Ibid.*, p. 585. Sur ce point, cf. aussi Georges CHARBONNIER, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon-Julliard, 1961, pp. 105-120 et 141-157, Martin RUEFF, notice de *Regarder écouter lire*, in Cl. LÉVI-STRAUSS, *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 1922-1924, et Boris WISEMAN, *Lévi-Strauss, Anthropology, and Aesthetics*, Cambridge University Press, coll. « Ideas in Context », 2009.

3. Cette question était déjà l'objet de la correspondance échangée en 1941 avec André Breton et reproduite dans Cl. LEVI-STRAUSS, *Regarder écouter lire*, *op. cit.*, pp. 1581-1585.

4. ID., *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 111.

5. Cf. M. RUEFF, notice de *Regarder écouter lire*, *op. cit.*, pp. 1931-1935.

multiplicité de « langues » qui révèle un jeu de correspondances entre différents niveaux de réalité : « Ces rapports multipliés [en son sein], aux dépens de ceux qu'elle entretient avec le reste, l'élèvent à une plus grande puissance » et font d'elles « un objet absolu »[1]. La réflexion esthétique de Lévi-Strauss ne restaure donc pas la vieille anthropologie « du cœur humain » en ressuscitant la solidarité entre une conception de l'homme et une théorie de la représentation, mais elle rétablit un « circuit » qui associe auteur, sujet et lecteur. Il ne s'agit plus du « circuit » rhétorique, fondé sur le sentiment de convenance éprouvé par un lecteur qui ne se distingue ni de l'auteur ni du sujet dont on lui parle ; il s'agit encore moins d'une contagion qui gagnerait le lecteur au contact d'un « livre germe », à l'exemple de celle dont rêve Leiris, mais d'une réconciliation ponctuelle par laquelle l'esprit retrouve une identité de nature qu'il partage avec l'objet de sa contemplation ; c'est cette coïncidence que Lévi-Strauss nomme, en une formule empruntée aux surréalistes, « hasard objectif[2] ».

Cette « esthétique sauvage », selon la formule de Martin Rueff[3], est profondément méfiante envers toute histoire de l'art, en même temps qu'elle s'adosse à une sorte de matérialisme « vulgaire » (l'esprit n'est qu'une chose parmi les choses), et son extension à la littérature, hors de quelques modèles particuliers[4], est problématique car elle suppose la conformation de toute œuvre à un *objet*. Mais de toutes les tentatives pour articuler théoriquement un savoir anthropologique et, sinon « la » littérature, au moins certaines des œuvres qui en relèvent, c'est sans doute la plus cohérente parce que, en embrassant, par une théorie unique de l'esprit, à la fois l'artiste, ses techniques, les objets qu'il produit et le spectateur ou le lecteur qui les reçoit, elle reconnaît à la littérature une capacité à la vérité tout en évitant que la certification de cette vérité soit renvoyée à une extériorité. En un sens, avec Lévi-Strauss, à nouveau, « la convenance se sent ». Cependant, cette solidarité éprouvée dans l'expérience esthétique ne relie plus un sujet, un lecteur et un auteur qui tous

1. Cf. Cl. LEVI-STRAUSS, *Regarder écouter lire*, *op. cit.*, p. 1543. Cf. aussi ID. et Roman JAKOBSON, « *Les Chats* de Charles Baudelaire », *L'Homme*, vol. II, n° 1, 1962, et Cl. LEVI-STRAUSS, « Une peinture méditative », art. cité.

2. ID., *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 581.

3. M. RUEFF, notice de *Regarder écouter lire*, *op. cit.*, p. 1931.

4. Cf. V. DEBAENE, préface à Cl. LEVI-STRAUSS, *Œuvres*, *op. cit.*

partagent le fait d'être « hommes », mais des esprits qui, créateurs ou spectateurs, partagent la même passivité et la même réceptivité et ne sont plus que des « lieu[x] insubstantiel[s] offert[s] à une pensée anonyme afin qu'elle s'y déploie »[1].

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, t. IV : L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 559.

PARTIE III

La littérature au miroir de l'ethnologie

X

La littérature, les lettres et les sciences de l'homme

Et pendant ce temps-là, que se passait-il du côté de la littérature ? Comment les écrivains, les critiques, les lettrés réagissaient-ils à la naissance des sciences sociales ? Il faut revenir un peu en arrière et étudier en premier lieu les réactions suscitées par la fondation de la sociologie, au tournant du XX^e^ siècle, car c'est elle qui, avant l'ethnologie, se voulut science de l'homme et disputa à la littérature un domaine qui, jusqu'alors, lui avait toujours été réservé : la connaissance des mœurs.

Un long article de Gustave Lanson intitulé « La littérature et la science » servira de point de départ pour deux raisons. D'abord parce que, publié en 1895, il correspond à un état de la question immédiatement antérieur à la fondation disciplinaire des sciences sociales — 1895 est l'année de parution des *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim, et 1898 celle du lancement de *L'Année sociologique* —, antérieur aussi aux professions de foi les plus « positivistes » de Lanson, qui en feront la cible préférée de la « Nouvelle Critique ». Ensuite parce que l'originalité et l'intérêt de la figure de Lanson viennent de ce qu'il est un « moderniste ». Lanson a conscience du

progrès historique des sciences et foi dans ce progrès ; comme de nombreux universitaires de cette « république des professeurs », il y voit non seulement un bénéfique accroissement du savoir humain, mais aussi une promesse politique et morale pour l'avenir de la nation ; dans le même temps, cependant, il sait qu'une telle évolution ne peut pas laisser intacts le rôle et les fonctions de la littérature, et il observe avec un mélange d'intérêt et de circonspection les « échanges » entre science et littérature.

Nous nous pencherons en second lieu sur une réaction plus connue, qui se situe à l'opposé du spectre politique : celle d'Agathon. Le pamphlet anti-durkheimien de 1911, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*, constitue la première occurrence historique de la « querelle de propriété », selon la formule de Ramon Fernandez[1], entre littérature et sciences sociales, et nous nous intéresserons ici non seulement aux attaques du lettré contre le sociologue, mais surtout à la structure du débat. Car même si la teneur des arguments variera au cours du temps, cette structure elle-même restera fondamentalement inchangée jusqu'à la fin des années 1960. Ce sera aussi l'occasion d'aborder frontalement une question qui obsède tant de lettrés d'aujourd'hui : comment défendre l'ambition de connaissance de la littérature face à celle des sciences sociales ?

LANSON, 1895 : LA DEPOSSESSION DE L'ARTISTE PAR LE SAVANT

Le contexte de « La littérature et la science » est double : c'est à la fois celui de la réception du naturalisme et celui de la querelle « de la foi et de la science » qui opposa Brunetière à Berthelot, querelle qui, selon Thibaudet, marqua, avant même l'affaire Dreyfus, le véritable début du XX^e^ siècle « intellectuel »[2]. Ce long article s'attaquait aux prétentions des écrivains qui disaient faire œuvre de science. Il s'agissait de dénoncer « la confusion des

1. Cf. *infra*, chap. XI.

2. Albert THIBAUDET, « Pour l'histoire du Parti intellectuel » [1937], in *Le Débat*, Gallimard, n° 120, 2002, p. 58. Cf. aussi Jacqueline LALOUETTE, « La querelle de la foi et de la science et le banquet Berthelot », *Revue historique*, n° 608, 1998.

métaphores » et l'impropriété du vocabulaire scientifique appliqué à la littérature, depuis Flaubert jusqu'à Paul Bourget, en passant par Zola et le Théâtre-Libre. Il faut défendre ces écrivains contre eux-mêmes, expliquait Lanson, et « débarrasser la littérature de certains préjugés, de certaines superstitions qui ne peuvent qu'en entraver le développement[1] ». La force de l'argumentation tient à ce que Lanson part non d'une définition de la littérature, mais d'une définition de la science :

> Fascinés par la prodigieuse expansion des sciences physiques et naturelles, nos écrivains n'y ont vu qu'une chose : c'est que les savants étudiaient la nature, c'est-à-dire le monde de la sensation, et ils ont pensé qu'en copiant cette même nature, en décrivant les objets de leurs sensations, ils seraient des savants. […] Ils ne s'aperçoivent pas que ce matérialisme les laisse encore plus loin de la vraie science que du grand art[2].

De la science les écrivains ont une notion fausse et confuse : leurs ouvrages mélangent en réalité toutes les sciences — « physiologie, pathologie, anatomie, biologie, chimie, histoire[3] » ; ils ne sont capables ni de s'assigner un objet propre, ni de définir une méthode ; leurs prétendus raisonnements n'en sont pas ; ce qu'ils appellent « observation » n'a rien de commun avec l'observation scientifique ; qui plus est, l'œuvre de la science est collective et anonyme, alors que, dans le domaine de l'art, règne l'individualité créatrice ; enfin, il apparaît que les romanciers raisonnent sur des fictions, et Lanson rappelle que « Goriot, Hulot, Grandet n'ont jamais existé » : « L'expérience de Claude Bernard tire sa valeur de ce qu'il la fait réellement, et elle dément parfois son hypothèse. Celle de M. Zola se passe dans son esprit, et soyez sûr qu'elle ne contredit jamais l'hypothèse[4]. »

On notera le caractère accessoire de cet argument que Lanson ne mentionne qu'en tout dernier lieu et dont, de toute évidence, il ne fait pas une priorité : pour ce qui concerne la connaissance de l'homme, le partage entre fictionalité et référentialité n'est pas, à ses yeux, essentiel. Nous y reviendrons. Il y a donc, selon Lanson, beaucoup de naïveté dans les prétentions

1. G. LANSON, « La littérature et la science », art. cité, p. 98.
2. *Ibid.*, pp. 103-105.
3. *Ibid.*, p. 103.
4. *Ibid.*, pp. 108-109.

« scientifiques » des écrivains : science et littérature sont hétérogènes, et cette hétérogénéité est confirmée par un constat historique sans appel, que Lanson peut formuler d'autant plus librement qu'il ne sait pas encore à quel point il menace son objet : « À mesure que chaque science s'arme de sa méthode, elle échappe à la littérature, et l'on pourrait dater la naissance d'une science du jour où les objets qu'elle étudie ne sont plus matière d'invention poétique ou romanesque, ou même simplement d'exposition oratoire […]. Dès que l'homme peut espérer de connaître, le jeu ne l'amuse plus, et l'artiste est dépossédé par le savant[1]. »

Comme nous allons le voir, ce diagnostic historique de *dépossession de l'artiste par le savant* est capital parce qu'il est, au XX^e^ siècle, sous-jacent à nombre de tentatives de redéfinition d'une littérature qui, attaquée sur tous ses bords par les discours scientifiques, ne peut plus être caractérisée par un objet qui lui serait propre. Notons pour l'instant que Lanson situe très exactement le problème de la même façon que Cuvier ou Monod : science et littérature sont conçues comme des territoires au sein de l'espace général de la pensée, et les frontières en sont définies non d'abord par les écrivains, mais par le mouvement historique d'expansion des sciences. Cette répartition des rôles laisse donc l'identité originale de la littérature dans une sorte de flou. Ayant décrété que celle-ci n'était plus de leur ressort, Cuvier comme Monod pouvaient se contenter de la définir rapidement par « l'éloquence », « le style élégant et pur » ou « l'art d'intéresser aux détails les plus arides ». Mais Lanson ne peut se satisfaire de définitions aussi sommaires, et il s'interroge sur la place qu'une telle évolution réserve à la littérature.

Il envisage successivement les deux issues que semble ménager, en première analyse, cette dynamique historique d'« expropriation » de l'écrivain : d'une part, la restriction de la littérature à un rôle ornemental ; d'autre part, sa réduction à une fonction de vulgarisation. Les deux possibilités sont évidemment rejetées avec virulence :

> Il n'y a pas de littérature sans idées : puisqu'enfin, les mots étant par destination signes des idées, le littérateur peut n'avoir pas d'idées et n'assembler les mots que selon leur valeur pittoresque ou musicale, mais en dépit de lui, à son insu, ils exprimeront toujours des idées. Seulement, ce ne seront pas les siennes, ce seront

1. *Ibid.*, p. 118.

> celles de tout le monde. Ils garderont leurs significations habituelles, imprécises et communes : la littérature sans idées, ce n'est que la littérature à idées banales[1].
>
> La littérature, sans objet propre, n'existe plus par elle-même. Tout au plus aura-t-elle le droit de subsister comme vulgarisatrice de la haute science ; et n'est-ce pas l'avilir que de la réduire à n'être plus par définition que ce que les ouvrages de M. Flammarion sont à l'astronomie, ou *Le Jeune Anacharsis* à l'archéologie ? Le bel emploi pour la littérature que d'apprêter la science aux goûts des ignorants[2] !

De cette difficulté Lanson va se sortir par une double caractérisation de la littérature : par son objet (les « faits de conscience », « les passions, les sentiments, les instincts ») et par son mode de transmission. Les vérités de la littérature sont d'un type particulier, explique-t-il ; ce sont des vérités senties dans une forme, et elles sont à ce titre inséparables de leur incarnation historique dans la langue — « on profite de Newton et de Copernic sans les lire », mais on ne saurait en dire autant d'Homère ou de Barrès. Ce n'est donc pas la conformité des énoncés, ni à la nature ni aux règles de la science, qui a valeur de critère et les établit comme vérités, mais l'appréciation du public, « la réelle humanité qui s'y reconnaîtra ou ne s'y retrouvera point[3] ». Elles méritent pourtant ce titre de vérités car elles portent sur un objet qui échappe à la science, à « la connaissance rationnelle » et au « déterminisme des phénomènes » : les « faits moraux », les réalités affectives et « cet élément mobile et insaisissable que les savants négligent », par lequel « les idées se prolongent en acte ». Pour cette raison, malgré les prétentions des philosophes (Descartes, Taine) et des cliniciens (Ribot), « la psychologie est et restera *le particulier et inaliénable domaine des romanciers et des poètes.* […] L'impossibilité de séparer l'objet du sujet dans une recherche si complexe, et de connaître les autres autrement que par nous-mêmes, fait de chaque observation une intuition toute personnelle et tout indémontrable[4] ».

Lanson s'avance même sur le terrain de la philosophie et de l'épistémologie, en émettant l'hypothèse que c'est, au fond, la liberté humaine

1. *Ibid.*, p. 124.

2. *Ibid.*, p. 104. Très populaire dès sa publication en 1788 et au cours des premières décennies du XIX^e^ siècle, le *Voyage du jeune Anarcharsis en Grèce* relate l'itinéraire d'un voyageur fictif, un jeune Scythe nommé Anacharsis, qui parcourt la Grèce vers le milieu du IV^e^ siècle avant J.-C., rencontre Xénophon, Platon, Aristote, Démosthène, et découvre les usages de la cité athénienne.

3. G. LANSON, « La littérature et la science », art. cité, pp. 112-113.

4. *Ibid.*, p. 110 (je souligne).

qui fait du roman le lieu d'une « vérité supérieure », irréductible scientifiquement :

> La science […] est déterministe, et ne peut pas ne pas l'être. La littérature s'aheurte dès le début à la notion de liberté humaine.
>
> Si l'homme est libre, il n'y a pas de peinture de l'homme qui ne soit vraie, d'une vérité universelle, absolue, nécessaire. […] On peut [même] supprimer la liberté et lier par une nécessité rigoureuse les faits de conscience […] : cela ne sert à rien. Il faudrait pouvoir exprimer par des chiffres la force des éléments du caractère de Phèdre, et celles des circonstances qui agissent sur lui, pour décider si Racine en a bien déterminé la résultante[1].

On le voit, Lanson ménage la chèvre et le chou. Il invoque d'abord le libre arbitre essentiel de l'individu, qui devient *de facto* l'objet de la littérature, seul discours capable d'en rendre compte ; puis il concède que la liberté humaine n'est peut-être qu'une illusion qu'une « puissance légitime, science plus avancée, religion renouvelée », dissipera *un jour*, mais *en attendant* (et l'on retrouve ici la temporalité au fondement des sciences modernes), la littérature demeure le discours le plus approprié : « Le prêtre est renvoyé à sa messe, la science ne sort pas encore de son laboratoire. Il faut que quelqu'un parle. C'est le romancier, ou l'auteur dramatique, ou le poète[2]. »

Quelle que soit l'hypothèse, cependant, la littérature n'est pas sauvée au nom de sa forme, mais parce que les « faits de conscience », les « faits moraux », la « peinture des mœurs et des caractères » constituent un domaine particulier où la convenance se sent — « la vérité de l'œuvre littéraire [est telle] que nous n'avons pas besoin de la comprendre pour la sentir »[3]. On comprend du même coup que la question de la fiction ne soit pas prioritaire ; il est entendu que « Goriot, Emma Bovary, Germinie Lacerteux, Coupeau, Greslou sont vrais » ; il faut simplement admettre que cette vérité n'étant pas vérité d'observation, elle n'est pas soumise aux critères scientifiques.

Avant de parvenir à cette conclusion, Lanson a d'ailleurs retracé l'histoire de cette rivalité entre science et littérature, dont il attribue la paternité à Boileau, qui, le premier, a prétendu « substituer, comme effet de l'œuvre

1. *Ibid.*, pp. 110-111.
2. *Ibid.*, p. 127.
3. *Ibid.*, pp. 115, 121 et 123.

littéraire, *connaître au sentir* ». Lanson poursuit par cette remarque essentielle : « L'affaire principale de la littérature, qui jusque-là avait été d'établir le rapport de l'imitation à l'esprit qui en jouit, sera à l'avenir le rapport de l'imitation à l'objet qu'elle exprime. […] Dès lors, un élément de perturbation est introduit dans le développement de la littérature. Son histoire ne sera plus qu'un conflit de la science et de l'art. » Sur le moment, la « perturbation » ne serait cependant pas si grande, car « le respect des anciens maintenait [nos classiques] dans la voie de l'art ». Pressé d'en venir aux naturalistes, Lanson brosse la suite de l'histoire en quelques lignes : « Avec les La Motte et les Fontenelle, l'esprit scientifique se rend maître de la littérature au détriment de l'art, et le reste pendant tout le XVIII^e^ siècle : la forme littéraire n'est qu'un moyen de propagande, un ornement qui déguise l'ennui des idées graves pour un monde frivole. Mais l'art réagit et prend sa revanche avec le romantisme au grand dommage de la vérité[1]. »

En dépit de la déshistoricisation des termes (la littérature est une essence donnée dont on reconnaît les différentes incarnations au cours des siècles), il reste deux observations singulièrement pertinentes : d'une part, l'idée que la rivalité entre science et littérature date du moment où la convenance cesse d'être affaire de sentiment (« le rapport de l'imitation à l'esprit qui en jouit ») pour devenir une question de référence (« le rapport de l'imitation à l'objet qu'elle exprime ») ; d'autre part, la solidarité établie entre la fin du rapport aux Anciens — c'est-à-dire un idéal au sein duquel sont intriqués un patrimoine, des règles et une conception de l'homme — et le début du « conflit de la science et de l'art ».

Lanson a conscience d'arriver au terme de cette histoire ; il sait que l'extension des attributions de la science laisse à la littérature un espace toujours plus restreint et, au moment où il écrit, ne lui concède plus qu'un unique objet : la connaissance de l'homme. Malgré toute son hostilité à la rhétorique, il admet que l'espace ainsi circonscrit est le seul où les principes d'une rhétorique ailleurs condamnée demeurent recevables, où rhétorique et vérité ne sont pas contradictoires et où le jugement du lecteur est l'ultime instance qui garantit la vérité de la peinture :

1. *Ibid.*, pp. 99-100.

> C'est l'histoire du romancier ou du poète : ils nous communiquent d'indéfinissables intuitions et leur but est atteint quand, par leur expression, ils ont renouvelé ou provoqué en nous de pareilles intuitions, qui ne reçoivent ni démonstration absolue, ni formule invariable. [L'œuvre littéraire] ne porte point son évidence en soi, et l'expérience qui en démontre la vérité consiste précisément à la mettre en contact avec le public, c'est-à-dire avec la réelle humanité qui s'y reconnaîtra ou ne s'y retrouvera point. Nulle œuvre de littérature ne peut se passer de cette épreuve, qui la condamne ou la consacre[1].

On observe ainsi que cette dépossession de l'artiste par le savant est une réalité historique avec laquelle un esprit moderne, qui admet que les sciences progressent et que ce progrès est irréversible, ne peut que *négocier*. Elle est le cadre dans lequel s'inscrivent de nombreuses entreprises « littéraires » du XX^e^ siècle : le projet de « reconquête de l'espace de la pensée » par les écrivains de *La Nouvelle Revue française* ; la fondation par Breton de la catégorie d'« art magique » contre la « froideur » des ethnologues ; la définition par Bataille de la littérature comme « recherche sans limites » excédant « les limites précises de la recherche ethnographique savante » ; le rêve de Barthes d'une « science du particulier ». Toutes ces initiatives relèvent, peu ou prou, d'une tentative pour assigner à une littérature rarement nommée — ou parce qu'elle est une figure de l'Institution, ou parce qu'elle désigne un exercice tristement esthétique — un territoire qui échappe aux prérogatives de la science[2].

On comprend également que, à partir de l'émergence des sciences sociales, les rapports entre littérature et anthropologie seront toujours doubles. D'une part, ces deux régions du discours se trouvent en situation de concurrence objective quant à leur objet, cet homme à la connaissance duquel elles prétendent toutes deux contribuer : c'est la « querelle de propriété » que nous étudierons au chapitre suivant ; il s'agira toujours plus ou moins de montrer qu'il est dans l'homme un résidu qui échappe à la science et auquel la littérature seule peut donner accès. D'autre part, les sciences sociales rendent visible le fait que toute pensée de la littérature, et même toute réécriture de l'histoire littéraire, relève d'une anthropologie au moins tacite : comment

1. *Ibid.*, p. 112.

2. Cf. respectivement M. MACE, *Le Temps de l'essai*, *op. cit.*, pp. 53-142 ; André BRETON, *L'Art magique* [1957], in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, pp. 47-289 ; G. BATAILLE, « Un livre humain, un grand livre », art. cité, p. 99 ; R. BARTHES, *La Chambre claire*, *op. cit.*, p. 21.

assigner à la littérature une fonction de connaissance de l'homme sinon au nom de l'homme lui-même ?

C'est, en un sens, un truisme ; l'anthropologie, au sens large, est partout présente dans la pensée, et de même que la rhétorique à l'âge classique supposait une anthropologie — Louis Van Delft a montré la solidarité profonde entre les dispositifs rhétoriques des moralistes et l'anatomie moralisée du « caractère » —, de même que la réflexion romantique sur l'art de persuader était soutenue par une anthropologie — Arlette Michel a retrouvé chez Stendhal et Balzac les linéaments d'une « anthropologie romantique » dont elle avait repéré la première expression chez Mme de Staël[1] —, de même la pensée de la littérature au XX^e^ siècle fait fond sur une anthropologie supposée. Mais la nouveauté vient de ce que cette pensée est, en quelque sorte, condamnée au dialogue avec les conceptions en vigueur dans les sciences sociales. L'existence de ces disciplines modifie radicalement le paysage dans lequel s'inscrit la littérature ; elle introduit une exigence de fondement du discours en même temps qu'elle ouvre un espace d'échanges et de confrontations. L'exemple le plus évident est l'appropriation du modèle structuraliste par la « Nouvelle Critique », mais il en est d'autres, comme l'affiliation, par Lanson, de l'histoire littéraire à la sociologie durkheimienne, ou même le *Michelet* de Barthes : « rendre à cet homme sa cohérence », « décrire une unité », « retrouver la structure d'une existence » à travers la mise à jour d'un « réseau organisé d'obsessions », ces tâches que Barthes s'assigne dans le texte liminaire[2] montrent que, avant le « structuralisme », ce que le *Degré zéro* identifiait comme l'« écriture » est pensé dans le cadre d'une anthropologie qui est celle de Bachelard.

En réalité, il apparaît assez rapidement que ces deux types de relations correspondent aussi à deux moments historiques séparés par la coupure de la Seconde Guerre mondiale, même si la « querelle de propriété » ne s'éteindra jamais vraiment. Cela permet de dessiner un troisième moment, qui commence à la fin des années 1960, quand, sous le signe d'une rhétorique revenue en force et généralisée, la littérature se prétendra à son tour dans un rapport

1. Respectivement Louis VAN DELFT, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1993 ; Arlette MICHEL, « Romantisme, littérature, rhétorique », *in* M. FUMAROLI (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, *op. cit.*

2. R. BARTHES, *Michelet par lui-même*, *op. cit.*, p. 7.

d'englobement par rapport à la science — l'article « De la science à la littérature » de Barthes, en 1967, propose ainsi une inversion rigoureuse, quasiment terme à terme, de l'essai « La littérature et la science » de Lanson en 1895[1].

LE LETTRE ET LA DIVISION SOCIALE DU TRAVAIL

La première occurrence historique de la querelle de propriété entre littérature et sciences sociales fut le pamphlet d'Agathon, publié en 1911 et intitulé *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*. Elle mérite que l'on s'y attarde quelque peu car son analyse permettra de mieux comprendre les enjeux et le fonctionnement de cette protestation du lettré dépossédé par le savant.

L'objet de cet ouvrage qui recueillait des articles parus entre juillet et décembre 1910 dans *L'Opinion*, était la dénonciation du nouvel « esprit » qui « régnait » sur l'enseignement supérieur et qu'incarnaient les trois noms de Durkheim, Seignobos et Lanson. La thèse générale était la suivante : le scientisme des historiens, sociologues et historiens de la littérature qui se sont imposés à la Sorbonne participe au complot général contre la culture classique qu'illustrent par ailleurs les réformes de l'enseignement secondaire et supérieur depuis le début du siècle ; à l'éducation lettrée traditionnelle est substitué un travail méthodique, collectif et besogneux. Or, pour Agathon, il n'y a qu'une voie d'accès à la connaissance de l'homme ; c'est celle que, depuis toujours, les hommes ont empruntée : la fréquentation des grandes œuvres du passé. Il voit ainsi dans l'avènement de la sociologie le symptôme d'une décadence à la fois intellectuelle et politique et un signe de l'effondrement de la culture nationale contre lesquels il appelle à « un redressement, un sursaut instinctif de l'esprit français[2] ». Sous le pseudonyme d'Agathon — nom d'un « jeune et téméraire disciple de Socrate[3] », hôte du banquet — se cachaient Henri Massis

1. Cf. *infra*, chap. XII.

2. AGATHON, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique. La crise du français*, Mercure de France, 1911, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 11.

(1886-1970) et Alfred de Tarde (1880-1925), qui se firent connaître à l'occasion de cette campagne contre la Sorbonne et qui assoiraient leur renommée avec l'enquête de 1913, *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui*[1]. Henri Massis est le plus connu des deux ; proche d'abord de Péguy, il rejoindra ensuite Charles Maurras et militera à l'extrême droite dans l'entre-deux-guerres, rédigeant en particulier le *Manifeste des intellectuels français pour la défense de l'Occident* (1927), avant de plaider pour une alliance avec le régime fasciste de Mussolini ; il sera membre, en 1940, du Conseil national du maréchal Pétain. Alfred de Tarde est le fils du sociologue Gabriel Tarde ; juriste et journaliste à *L'Opinion*, il se dit « démocrate », militant d'une démocratie fondée sur une « autorité réelle »[2].

Agathon concentre ses attaques sur deux aspects des nouvelles sciences : leur revendication de méthode et leur refus de l'éloquence. La triade Seignobos-Durkheim-Lanson est d'abord condamnée pour avoir voulu introduire les méthodes des sciences de la nature dans les études littéraires (au sens large, incluant les études historiques et morales)[3] :

> Le principe de cette transformation considérable, son trait essentiel, c'est l'obsession de la triomphante méthode des sciences physiques. […] De là le calque minutieux et puéril des études littéraires sur les études scientifiques, la recherche de l'impersonnel, l'élimination systématique, et d'ailleurs en vain poursuivie de toute originalité[4].

Sont successivement raillés les équipes et les « laboratoires », « le fétichisme de la méthode historique » et « la superstition du document »[5] :

1. Cf. ID., *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* [1913], Imprimerie nationale éditions, coll. « Acteurs de l'Histoire », 1995.

2. On ne s'intéressera ici qu'à l'aspect proprement « théorique » de ce pamphlet. Sur le contexte et les implications politiques et pédagogiques de cette querelle qui peut se lire comme un prolongement de l'affaire Dreyfus, cf. Claire-Françoise BOMPAIRE-EVESQUE, *Un débat sur l'université au temps de la III^e^ République. La lutte contre la Nouvelle Sorbonne*, Aux amateurs du livre, 1988, et Vincent DEBAENE, « Le lettré et la division sociale du travail. Inactualité d'Agathon », *www.fabula.org/hle*, 2005.

3. Remarquons que Massis et Tarde ne tiennent aucun compte des rivalités internes à la « Nouvelle Sorbonne » et englobent dans la même accusation de « scientisme » Durkheim et Seignobos, en dépit de la vive controverse qui les a opposés en 1903. Cf. sur ce point Madeleine REBERIOUX, « Le débat de 1903 : historiens et sociologues », *in* Charles-Olivier CARBONELL et Georges LIVET (dir.), *Au berceau des Annales, le milieu strasbourgeois. L'histoire de France au début du XX^e^ siècle*, Toulouse, Presses de l'IEP, 1983.

4. AGATHON, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*, *op. cit.*, p. 26.

5. *Ibid.*, respectivement pp. 35-37, 57 et 80.

> La sociologie, sous l'impulsion de M. Durkheim, se borne à une collection de matériaux, à une accumulation d'observations patientes, où les mœurs des sauvages, des Botocudos et des Iroquois tiennent la plus grande place. La morale, plus doctement appelée *science des mœurs*, n'est plus qu'une dépendance de la sociologie historique. Les lettres pures, enfin, […] passaient jadis pour des éducatrices du goût et de l'intelligence. Elles ne sont plus que de simples pourvoyeuses de documents[1].

Des pages virulentes sont consacrées à « la manie des fiches » et à la dégradation des études littéraires en « *passion bibliographique* », sous l'influence d'un Lanson qui a substitué un labeur collectif et passif au « contact direct des chefs-d'œuvre »[2].

L'autre élément qu'Agathon réprouve est le refus de la rhétorique, le choix assumé d'un « style froid, voire plat », « inspiré du style du Code civil », comme le dirait Griaule quelques années plus tard :

> Toutes les tendances nouvelles que nous combattons s'unissent et se résument dans celle-ci : *le mépris de la forme*. On a fait des mots "rhétorique" et "humanités" une sorte d'injure. On méconnaît qu'il y ait un art d'écrire, ou l'on n'y prend pas garde. L'art d'écrire, n'est-ce donc pas une partie, la plus importante peut-être, de l'art de penser ? En recherchant la nuance du terme qu'il emploie l'esprit délimite sa propre pensée[3].

Mais ce qui, plus que tout, est vraiment insupportable à Agathon est l'idée que la connaissance de l'homme se plie elle aussi à la division du travail. Le premier chapitre de *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne* s'achève ainsi sur une charge violente contre la spécialisation et le « fanatisme du collectif » qui prépare « l'abaissement de toute supériorité individuelle, sous le prétexte de je ne sais quelle tyrannie des sociétés » : « Rien n'est plus suspect à cette doctrine des spécialités intellectuelles que le talent et le génie ; rien ne lui est plus contraire que le prestige reconnu des héros, des inventeurs et des artistes […] par qui seuls se perfectionne et s'ennoblit la condition humaine[4]. »

À l'opposé, Agathon plaide pour une culture générale définie comme « une habitude de l'esprit, entretenue et fortifiée par la méditation de nos auteurs

1. *Ibid.*, p. 27.
2. *Ibid.*, pp. 38-39.
3. *Ibid.*, p. 82.
4. *Ibid.*, p. 74.

classiques, […] une manière personnelle, originale, d'envisager la vie et de la réfléchir[1] » :

> Il n'existe plus un seul cours proprement philosophique. Il n'y a que des spécialités […]. À quoi s'occupe donc le personnel enseignant ? M. Durkheim, sociologue étroit, adversaire méprisant de toute philosophie, prêche une sorte de catéchisme social, M. Lévy-Bruhl étudie les sauvages, et M. Georges Dumas les aliénés […] car on est persuadé aujourd'hui que la psychologie est désormais une science de laboratoire et que sa place est à la Faculté des Sciences[2].

La psychologie, « inaliénable domaine des romanciers et des poètes » : voilà bien peut-être la seule conviction qu'Agathon partageait avec Lanson ; encore Lanson écrivait-il cela en 1895, sans avoir sans doute conscience des développements récents de la psychologie positive. Les attaques d'Agathon se concentrent donc à la fois sur la discipline sociologique — « clef de voûte de la Nouvelle Sorbonne » à l'origine de la déchéance de la culture classique[3] — et sur la personne de Durkheim — « sorte de préfet des études », « régent de la Sorbonne », « dogmatique, autoritaire [et qui] a toute licence d'exercer son instinct dans les différents conseils où il siège »[4]. Cette référence à l'« instinct » de désorganisation que l'on trouverait chez Durkheim s'ajoute à différents sous-entendus et témoigne d'un antisémitisme latent qui, quoique moins explicite que dans les pamphlets de Pierre Lasserre contre l'enseignement supérieur, n'en est pas moins en germe dans *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne* : « Peut-il être enfin un véritable éducateur, celui qui […] ne conçoit, n'imagine et ne révère dans le monde que cet être vague, monstrueux, tyrannique, incompréhensible et farouche comme le dieu des Juifs, l'Être social[5] ? »

On le voit : le plaidoyer d'Agathon porte d'abord et avant tout sur la possibilité d'une connaissance généraliste. Il refuse absolument que la connaissance de l'homme — de ses œuvres, de son passé, de ses mœurs — puisse être réservée à des spécialistes, qu'elle s'obtienne par des méthodes particulières et suppose un apprentissage technique. Non qu'il plaide pour

1. *Ibid.*, p. 96.
2. *Ibid.*, pp. 92-93.
3. *Ibid.*, p. 102.
4. *Ibid.*, pp. 98-99.
5. *Ibid.*, p. 112.

l'accès de tous au savoir ; bien au contraire, il ne cesse de fustiger la soumission de la Sorbonne aux « masses », mais il persiste à croire qu'une « élite de chercheurs désintéressés », pétrie de culture classique et délivrée du spécialisme, pourra insuffler à la nation cette « mystique républicaine » dont elle a tant besoin[1].

Sur le fond, cependant, les arguments d'Agathon sont assez décevants. Au terme des deux cents pages de vitupérations, l'impression qui domine est moins celle d'un « sursaut », comme il l'aurait souhaité, que d'un ressassement, et il semble parfois que la violence des attaques masque une forme d'essoufflement de la réflexion, qui demeure crispée sur des arguments érodés et comme vidés de leur substance par un trop long usage. Pour notre regard rétrospectif, tout semble écrit d'avance. Les frontières sont tracées et les oppositions se superposent mécaniquement : la culture générale contre la spécialisation ; l'élite contre les médiocres ; l'intuition contre la science ; la pensée française contre la science allemande ; le nationalisme contre le cosmopolitisme ; les humanités élargies contre la rhétorique au sens restreint ; l'idéalisme contre l'utilitarisme ; le génie individuel contre la tyrannie du collectif ; la vraie France de province contre un Paris décadent et intellectualiste, etc. Telle est la difficulté à laquelle est confronté le lecteur de *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne* : en dépit des apparences, aucune de ses propositions ne s'intègre à un véritable débat. La stratégie d'Agathon est systématique : après avoir déformé les arguments de ses adversaires, il polarise à l'excès les querelles puis montre que celles-ci reposent sur des rivalités infondées. Ainsi, dans une des sections finales du livre intitulée « Élégance et précision », il commence par opposer « les vaines parures de l'éloquence » à la « netteté du rapport d'affaires », puis affecte une position modérée — « l'exactitude scientifique dépend, pour une grande partie, de la forme, et ne saurait se concevoir sans elle » — avant de conclure par un retour au « simple bon sens », assorti d'une remarquable proposition circulaire : « Il n'y a pas d'élégance véritable en dehors de la précision. Et la précision est la suprême élégance[2]. » Autrement dit, la caricature de l'adversaire permet de revenir au sens commun comme à une conclusion légitime et suffisante.

1. *Ibid.*, p. 145.
2. *Ibid.*, p. 165.

La contestation de la sociologie durkheimienne en est une autre illustration. Qu'elle soit menée par un fils de Gabriel Tarde laissait espérer une critique élaborée, un dialogue serré, une reprise point par point des théories de Durkheim ; elle se réduit en réalité à une négation de principe de l'idée de fait social :

> […] la cause déterminante de notre réseau de chemins de fer, par exemple, serait non dans les états de consciences d'un Papin ou d'un Watt, états difficiles à analyser, […] mais dans le « fait social antécédent », c'est-à-dire j'imagine, dans l'état économique du pays, cette cause vague et obscure, ou peut-être encore, dans le service des diligences qui existait antérieurement[1].

> […] si on explique un soulèvement de la foule par le mécontentement des individus qui la composent, vous êtes assuré de vous tromper. En revanche, les explications les moins attendues auront quelque chance d'être vraies. Par exemple, on ne se suicide pas parce qu'on a assez de la vie, on se suicide parce que la densité dynamique de son milieu social est trop forte ou trop faible[2].

Le sens commun (aidé de la plaisanterie) vaut argument — ce qui, dans le cas de la sociologie, discipline qui s'est élaborée précisément contre l'appréhension intuitive des phénomènes collectifs, annule la possibilité même de l'échange argumenté.

Du reste, même s'il prétend que ses articles ont suscité une « émotion considérable dans l'Université tout entière », même si, dans sa préface de 1911, il annonce que « la rumeur s'étend » et qu'il sent la « réaction s'organiser partout », l'initiative d'Agathon se solde pourtant par un échec. Il n'obtient pas l'appui des maîtres dont il se réclame, en particulier Barrès et Péguy ; et la discussion du budget de l'Instruction publique à la Chambre, en février 1911, sur laquelle il espérait peser par l'intermédiaire de Barrès, ne revient pas sur les réformes de l'enseignement dont il réclamait l'annulation[3]. Il y a sans doute là une clé pour comprendre la radicalisation d'Agathon, la réorientation du volume de 1911, beaucoup plus nationaliste et anti-allemand que les articles originaux, et l'évolution de Massis, qui, dans les mois qui suivent, passe du nationalisme républicain de Barrès et Péguy au traditionalisme contre-

1. *Ibid.*, p. 156.

2. *Ibid.*, p. 106.

3. Cf. Cl.-Fr. BOMPAIRE-EVESQUE, *Un débat sur l'université au temps de la III^e^ République*, *op. cit.*, p. 100.

révolutionnaire de Maurras.

Il reste à comprendre cet échec. Outre la faiblesse intrinsèque des arguments, sur laquelle nous reviendrons, on peut d'abord attribuer celui-ci à un décalage par rapport à la réalité sociologique française. Le plaidoyer d'Agathon suppose une naturalisation de la hiérarchie sociale qui distingue très clairement entre les masses et une aristocratie organique concentrant toutes les compétences, « petite phalange d'hommes supérieurs » assurant « la valeur d'un pays[1] », et qui imposerait son expertise dans tous les domaines (y compris dans l'ordre de la culture et des lettres). Or c'est justement parce que cette concentration des compétences est devenue, au cours du XIX^e^ siècle, une impossibilité pratique qu'une réforme de l'enseignement supérieur est apparue nécessaire. En France, comme dans d'autres pays d'Europe à la même époque, il s'agissait d'adapter les systèmes de formation nationaux aux bouleversements sociaux et économiques consécutifs à la seconde révolution industrielle. S'il est vrai que les bacheliers se spécialisent, leur proportion (environ 1 % de la population masculine) n'augmente nullement en ce début de siècle[2]. Contrairement à ce qu'il prétend, ce n'est donc pas la victoire de la masse sur l'élite que combat Agathon, mais *la spécialisation au sein de l'élite elle-même*. Le duo Massis-Tarde a sans doute bien des torts, mais il faut reconnaître qu'il ne se trompe pas d'ennemi quand il accuse la division sociale du travail et s'acharne sur l'ouvrage de Durkheim.

Il s'agit là, cependant, d'une raison de fait qui explique l'échec politique d'Agathon, mais ne répond pas à la question de fond : peut-on lui donner raison ? Ses railleries contre les manies de l'histoire littéraire ne sont pas dénuées de fondement, et sa défense des chefs-d'œuvre contre une étude qui en rétrécit la portée paraît plutôt louable (surtout en une époque où il est devenu de bon ton de railler la théorie littéraire et son vocabulaire — « champ lexical » et autres « focalisations » — qui auraient pénétré l'école au détriment de l'éducation du goût). À cette question Gisèle Sapiro a répondu par la négative, en montrant que *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne* fait partie d'une réaction générale des « hommes de lettres contre la sociologie » à la suite d'une

1. *Ibid.*, p. 167.

2. Cf. Viviane ISAMBERT-JAMATI, « Une réforme des lycées et collèges. Essai d'analyse sociologique de la réforme de 1902 », *L'Année sociologique*, 3^e^ série, vol. X, 1969, pp. 9-60.

modification des rapports entre champs universitaire et littéraire[1]. Jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, explique-t-elle, la France est caractérisée par une situation mixte : les champs universitaire et littéraire ne sont pas confondus, mais ils ne sont pas non plus étanches comme c'est le cas, par exemple, en Allemagne. Écrivains et savants partagent une culture humaniste commune ; leurs activités sont relativement décloisonnées en raison de la « centralisation de la vie intellectuelle dans la capitale » ; par ailleurs, le prestige et le recrutement élitiste de l'homme de lettres compensent le défaut de sécurité attaché à la carrière d'écrivain. Cependant, explique Gisèle Sapiro, l'importation du modèle scientifique dans l'Université française bouleverse cet équilibre, parce qu'il remet en question « la place sacrée des humanités classiques » qui étaient au cœur de la culture commune aux écrivains et aux universitaires. Les attaques contre la Nouvelle Sorbonne émanent ainsi d'anciens élèves de la Sorbonne déclassés « par la promotion du paradigme scientifique et objectiviste et par l'ascension des nouvelles élites républicaines qui s'en réclament ». Ces déclassés tentent de se reconvertir dans le champ littéraire et essaient, en même temps, de dresser les deux camps l'un contre l'autre, en un moment où les écrivains sont dépossédés de « leurs domaines d'intervention et de compétence : les questions morales et sociales, l'écrit journalistique, la politique », et la critique littéraire des classiques[2]. La réaction antiscientiste, dont le pamphlet d'Agathon n'est qu'un exemple, apparaît ainsi comme la conséquence de cette « transformation de la configuration des relations entre champ littéraire et champ universitaire en France au tournant du XX^e^ siècle[3] ».

Comme beaucoup d'analyses inspirées de la sociologie de Bourdieu, l'étude de Gisèle Sapiro est extrêmement documentée et articule avec virtuosité réalités sociologiques et rivalités symboliques. On peut rejoindre nombre de ses conclusions, en particulier lorsqu'elle relit les projets de « sociologie » de Paul Bourget et d'Henry Bordeaux comme « une stratégie visant à se réapproprier la science et à proposer une synthèse entre traditionalisme et science » dans le cadre d'une concurrence pour le monopole du discours social

1. Cf. G. SAPIRO, « Défense et illustration de "l'honnête homme" », art. cité.
2. *Ibid.*, pp. 11-12.
3. *Ibid.*, p. 27.

légitime[1]. Pourtant, une telle explication de l'échec des « honnêtes hommes » dans leur combat contre les sciences sociales a quelque chose d'insatisfaisant, car, ici encore, l'explication historique *a posteriori* tend à une naturalisation des termes et préjuge un peu vite des torts et des raisons au nom du sens de l'histoire. « Ils ont perdu », semble toujours dire le sociologue critique : qu'est-ce pour nous aujourd'hui que la littérature des années 1900 ? C'est Apollinaire et non Henry Bordeaux. Qu'est-ce pour nous aujourd'hui que la sociologie des années 1900 ? C'est Durkheim et non Paul Bourget. Sur cette base et à partir d'un présent érigé en norme, le sociologue peut alors analyser avec délectation la circulation du capital symbolique et démontrer que, dès le départ, tout concourait à cette situation de fait conformément à l'état respectif de chacun des « champs » considérés. La « culture littéraire » est ainsi opposée à la « culture scientifique » comme la mystique à la rationalité, et les récriminations d'Agathon ne sont rien d'autre que des poches de résistance, promises à l'écrasement par l'inéluctable avancée des sciences sociales. La sociologie durkheimienne étant identifiée à la raison en marche (en un mouvement dont le point d'arrivée est la sociologie de Bourdieu), toute attaque dont elle est l'objet devient par principe illégitime et est disqualifiée parce qu'elle pèche trois fois : contre la raison, contre la démocratie et contre le sens de l'histoire. Mais c'est accorder beaucoup à la diachronie et oublier que, comme l'écrivait Lévi-Strauss, « loin […] que la recherche de l'intelligibilité aboutisse à l'histoire comme à son point d'arrivée, c'est l'histoire qui sert de point de départ pour toute quête de l'intelligibilité[2] ».

Comme Gisèle Sapiro, nous croyons qu'il est impossible de donner raison à Agathon dans son projet de défense de la littérature contre les sciences sociales, non cependant pour les raisons qu'elle invoque, qui sont encore des raisons de fait, mais à cause de la structure même du débat. Agathon pose le problème en des termes qui sont précisément ceux de la pensée contre-révolutionnaire du début du XIX^e^ siècle. Son argumentation est moins développée, mais elle reproduit presque exactement celle de Louis de Bonald dans ses réflexions des années 1807-1810 sur la place des sciences morales et

1. *Ibid.*, p. 26.

2. Cl. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 841. Cf. *supra*, « Introduction », p. 000 [pp. 15-16 du manuscrit].

sur les rapports entre lettres et sciences. Or cette façon de poser le problème est, dans un cadre moderne, une importation artificielle ; pour le dire d'un mot : la greffe ne prend pas.

Le combat de Bonald était le suivant : il dénonçait la prééminence des sciences sur les lettres ou, plus exactement, des sciences physiques sur les sciences morales, car la distinction entre sciences et lettres, pour lui, n'est pas fondée : « […] à parler philosophiquement, tout, dans les connaissances humaines qui sont du ressort de l'esprit seul, est *science* et tout est *lettre*[1]. » En revanche, on peut distinguer des ordres de la connaissance selon l'objet auquel elle s'applique : les sciences physiques ont pour objet les êtres matériels, et les sciences morales — dont les belles-lettres font partie intégrante — ont pour objet « l'être intelligent ». Les philosophes du XVIII^e^ siècle ont fait croire à la supériorité des sciences physiques ; or « un homme sensé ne peut pas hésiter sur la préférence qui est due aux sciences morales ». Contre d'Alembert, Bonald prétendait que « celui qui pourrait balancer entre le mérite d'un grand orateur ou d'un grand poète (dans le genre moral) et celui d'un grand géomètre montrerait peu d'élévation et de rectitude de jugement ; parce que la géométrie [est] uniquement occupée de matière et de rapports physiques », « au lieu que l'éloquence et la poésie dirigent les affections de l'homme vers un but utile, en même temps qu'elles éclairent sa raison et ses devoirs »[2]. Cent ans avant Agathon, on trouve donc chez Bonald la même ironie contre les ratiocinations de la science « qui exigent plus de mémoire que d'esprit, rétrécissent l'intelligence en l'arrêtant sur une foule de détails minutieux », et les mêmes récriminations contre « l'éducation moderne » qui fait « des sciences de mesure et de calcul, utiles au petit nombre, le fond de l'instruction pour tous »[3]. Ces protestations s'appuyaient sur un préjugé politique identique, qui réservait la connaissance à une petite phalange aristocratique, et témoignaient d'une même hantise de la décadence : « on enivre [le peuple] de l'idée absurde de sa supériorité politique » ; « la conjuration gagne, et bientôt l'univers, sans chef, ne sera plus qu'une vaste république fondée aussi sur la *liberté* des appétits et

1. L. DE BONALD, « Des sciences, des lettres, et des arts », art. cité, p. 1136.
2. *Ibid.*, p. 1147.
3. *Ibid.*, pp. 1157-1158.

l'égalité des instincts »[1].

Un siècle plus tard, Agathon reprend donc rigoureusement les mêmes arguments et, comme Bonald en lutte avec l'héritage des Lumières, il envisage le combat contre la Nouvelle Sorbonne comme une rivalité non entre la science et la littérature, mais entre les sciences et les lettres. Si l'on cède un instant à la facilité du sens de l'histoire, on pourra d'abord noter que c'est en soi une erreur de diagnostic : l'une des transformations fondamentales du XIX^e^ siècle est bien que la littérature ne se confond plus avec les lettres. Cette dernière est de moins en moins caractérisée par un objet — les réalités morales — et de plus en plus par une pratique de la langue. Au moment où Apollinaire écrit les poèmes qui composeront *Alcools*, alors que Cendrars rédige ce qui deviendra *Les Pâques à New York*, il semble pour le moins anachronique de définir la poésie comme l'art qui éclaire l'homme sur ses devoirs. Mais, il faut le redire, ce faisant, on ne fait qu'avaliser le jugement de l'histoire. Or ce n'est pas tant son absence de lucidité quant à l'évolution de la littérature qui affaiblit l'argumentation d'Agathon que l'inconscience de *la position dans laquelle les sciences l'ont placée*. Il prétend, par exemple, que « l'étude de la littérature » doit demeurer « *une étude littéraire* »[2], à la façon dont Bonald expliquait que les sciences historiques, théologiques et politiques « admettent toutes les richesses de l'élocution, tous les mouvements de l'éloquence et de la poésie », car, dans ces sciences, « la forme est identifiée avec le fond, la *lettre* avec *l'esprit*, l'expression avec la pensée »[3]. Or, nous l'avons vu, les disciplines lettrées — l'histoire, la science des mœurs, la critique littéraire — se sont constituées d'abord contre la littérature et le style. Ce fut précisément le combat des historiens de la *Revue historique* que de soustraire la connaissance historique aux « séductions de l'imagination et de l'art » afin de gagner « au point de vue de l'utilité scientifique des travaux », quitte à perdre « en originalité du moins du point de vue de la forme littéraire »[4]. Mais Agathon n'a rien d'autre à opposer à ce mouvement de fond, qui touche tant de disciplines et est au principe de la réorganisation des universités, que la conviction aristocratique selon laquelle la

1. *Ibid.*, p. 1149.

2. AGATHON, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*, *op. cit.*, p. 33.

3. L. DE BONALD, « Des sciences, des lettres, et des arts », art. cité, pp. 1140-1141.

4. G. MONOD, « Introduction », art. cité, pp. 29-30. Cf. *supra*, « Introduction », p. 000 [pp. 23-27 du manuscrit].

vérité historique, la vérité morale et la vérité littéraire sont accessibles aux âmes bien nées, et qu'il n'est nul besoin de la sécheresse de la méthode pour y parvenir. Encore une fois, cela suppose une naturalisation des hiérarchies sociales, cohérente avec le projet contre-révolutionnaire de Bonald, mais qui, un siècle plus tard, se heurte à la réalité sociologique et politique française et surtout à *l'évolution des sciences elles-mêmes*.

Tel est en effet l'élément qui, fondamentalement, disqualifie l'argumentation d'Agathon. Au fondement du discours de Bonald, il y avait un postulat : la prééminence des sciences morales sur les sciences physiques, c'est-à-dire *la prééminence de la compétence lettrée sur la compétence savante*. La science physique, expliquait Bonald, a été « donnée à l'homme comme un amusement dans le lieu de son exil » ; elle offre « à son goût inépuisable pour la nouveauté un continuel aliment », mais les « petites découvertes » de la physique et les « petites décompositions » de la chimie ne bouleversent pas l'ordre du monde, et ne comptent pour rien face aux « chefs-d'œuvre des grands maîtres en sciences morales [qui] peuvent tout au plus être égalés, et ne sauraient être surpassés ». D'ailleurs, « les erreurs en physique laissent le monde tel qu'il est […] au lieu que les erreurs en morale jettent le trouble dans le monde social »[1]. Qui plus est, « plus on découvre, moins il reste à découvrir », et les sciences exactes sont elles-mêmes arrivées à leur point d'aboutissement : « Il semble même que les grandes créations du génie de la physique soient épuisées. Le petit esprit succède ; et l'on cherche moins à découvrir qu'à perfectionner, ou plutôt à raffiner la perfection[2]. » Le magistère du lettré et sa prééminence sur le savant étaient ainsi autorisés par un ensemble de principes cohérents : une cosmologie (le monde donné par Dieu est clos et n'est qu'arpenté par la science qui ne doit y chercher « que des motifs d'admiration pour la puissance et la sagesse du Créateur »), une anthropologie qui est aussi une politique (le gouvernement du peuple doit être assuré par une faction d'hommes supérieurs, elle-même soumise au roi), une conception de l'histoire (il faut sans cesse lutter contre la décadence qui menace, et travailler à la « conservation de la société » contre « les péchés du monde »)[3].

1. L. DE BONALD, « Des sciences, des lettres, et des arts », art. cité, pp. 1159-1160.
2. *Ibid.*, p. 1155.
3. *Ibid.*, pp. 1154 et 1160.

Or cette position, tenable peut-être au début du XIX^e^ siècle, ne l'est plus du tout au XX^e^ siècle, car le système qui la soutenait a perdu sa cohérence. On peut d'abord invoquer des raisons de fait. Il semble difficile d'admettre en effet, en 1911, que les sciences ne bouleversent pas l'ordre du monde, ni de croire que leur développement a atteint son terme. Mais c'est surtout pour des raisons de droit, au sein de ce que Bruno Latour a appelé la « constitution moderne », que la stratégie d'Agathon est vouée à l'échec. Son erreur est d'avoir suivi Bonald en opposant les sciences aux lettres *en termes de compétences*, à la façon dont le philosophe contre-révolutionnaire prétendait que la vérité de l'astronomie n'était pas dans les dernières découvertes de la science, mais « dans les vers sublimes de M. de Fontanes ». Comme Bonald, qui recommandait de « considérer la nature en poète plutôt qu'en chimiste » et assurait qu'il vaut mieux « la peindre au lieu de la décomposer »[1], Agathon proclame la supériorité de principe du lettré sur le savant, mais une telle opposition est, au XX^e^ siècle, structurellement déséquilibrée, et cela pour une raison simple : si l'on veut attaquer les prérogatives des sciences, il faut se placer sur le terrain des sciences elles-mêmes.

Tel est le coup de force des sciences modernes : non seulement elles s'arrogent des domaines sur lesquels elles règnent en maîtresses et seules juges, non seulement elles créent la ligne historique qui identifie leur naissance comme une rupture[2], mais elles instituent, à propos de leur objet, un espace de débat légitime par différence radicale avec l'opinion. Pour le savant, l'opinion n'est même pas un interlocuteur ; elle n'a pas voix au chapitre ; elle est ce dont il faut se distinguer pour avoir seulement droit au dialogue[3]. Or, précisément, Agathon n'a rien à opposer à la sociologie de Durkheim, sinon une conviction intime — mais de deux choses l'une : ou il tâche de justifier sa conception du monde social, et alors il admet que la sociologie est objet de débat, ou il se cantonne dans la pétition de principe, et c'est bien sûr cette dernière option qu'il choisit. En première analyse, on se croit en droit d'attendre du fils de Gabriel Tarde qu'il argumente et oppose au système durkheimien une autre sociologie, mais cela seul aurait suffi à reconnaître que les mœurs peuvent être

1. *Ibid.*, pp. 1157 et 1160.
2. Cf. *supra*, « Introduction », p. 000 [pp. 26-27 du manuscrit].
3. Cf. Gaston BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938, chap. I.

l'objet d'une science — et c'est justement ce postulat qu'Agathon combat ; il n'a dès lors d'autre solution que de se cantonner dans l'argument d'autorité. De là le caractère décevant des attaques contre Durkheim, qui ne sortent pas de la plaisanterie ou du retour au sens commun. La théorie du fait social de Durkheim et le « positivisme » méthodique de Seignobos exigeaient en effet une reprise critique, mais celle-ci ne pouvait pas venir d'une littérature à la compétence autoproclamée ; elle viendra, pour Seignobos, de Bloch et de l'école des Annales et, pour Durkheim, des travaux d'Halbwachs et surtout de Mauss — autrement dit, des sciences elles-mêmes.

Tel est le piège dans lequel, tout au long du siècle — jusqu'aux années 1970 au moins —, vont se trouver enfermés tous les lettrés, auteurs, écrivains, poètes qui prétendront contester les attributions des sciences et tout particulièrement celles des sciences humaines (puisqu'ils ne songeront guère à s'attaquer aux sciences physiques). Dès lors qu'une science est constituée, ses prérogatives touchant son propre domaine d'exercice ne peuvent être contestées que *de l'intérieur*, et cela suppose que l'on accepte le code de bonne conduite qu'elle impose et que l'on se soumette aux règles du jeu savant : connaissance de l'état de la question, constructions d'hypothèses, vérifications, etc. Nous étudierons plus loin d'autres « querelles de propriété » au cours desquelles des écrivains ou des poètes protesteront contre ces sciences qui les dépossèdent. À leur façon, ces querelles racontent, à travers leurs différences et leurs variations, une histoire de la littérature française au XX^e^ siècle, mais toutes resteront, *mutatis mutandis*, enfermées dans ce piège auquel était déjà pris Agathon. Si séduit que l'on soit par les railleries de Breton contre les études sur l'île de Pâques, si pertinente que paraisse sa critique des documents ethnographiques, *c'est du côté de la science qu'il faudra se tourner si l'on veut lui donner raison*. C'est un des drames de l'époque moderne : le lettré ne peut plus prétendre donner des leçons à l'astronome ou au sociologue (car leur statut ne diffère pas de ce point de vue) au nom de l'exercice du jugement de goût affiné par la fréquentation des Anciens. Où l'on comprend aussi la différence entre Bonald et Agathon : le système du premier (qui imbrique une cosmologie, une anthropologie et une politique) devait sa cohérence au Dieu créateur de toutes choses, dont la seule présence suffisait à circonscrire le travail du savant et à inviter ce dernier à l'humilité : quoi qu'il découvre, quoi qu'il invente, il ne fait qu'arpenter la Création. Mais, en un siècle sécularisé, alors que « le prêtre

a été renvoyé à sa messe » selon le mot de Lanson, la disparition de la référence à Dieu sape l'argumentation d'Agathon[1]. En ce sens, Bonald était un véritable prémoderne, tandis qu'Agathon tentait d'imposer dans un monde moderne une pensée prémoderne amputée de Dieu, tentative vouée à l'échec en raison non du sens de l'histoire, mais de son défaut de cohérence interne.

LANSON, 1904 : DE LA LITTERATURE A LA SCIENCE

Il faut reconnaître que la position de l'homme de lettres face au développement des sciences n'est pas facile : comment faire pour être moderne et lettré en même temps ? Comment faire pour croire à la fois au progrès des sciences et à l'irréductibilité de la littérature comme source de connaissance ? Un indice de cette difficulté peut être trouvé dans le tournant qu'allait connaître l'œuvre de Gustave Lanson après 1895. C'est ce Lanson-là qui nous est familier : le Lanson « positiviste », celui qui, déjà raillé par Agathon, sera si vivement attaqué par la « Nouvelle Critique » pour son obsession du document et de la bibliographie, son refus de l'interprétation et sa méfiance à l'égard de tout jugement de goût. Mais pour celui qui, en 1895, définissait encore la littérature par un « domaine inaliénable » (la psychologie et les mœurs), il n'y avait qu'une solution pour éviter la confrontation avec les sciences sociales : la réduction de la littérature à un donné.

En janvier 1904, Lanson fit, « à la demande de M. Durkheim », une conférence à l'école des Hautes Études sociales sur le thème « L'histoire littéraire et la sociologie ». À cette date, il avait pris acte de la naissance de la sociologie qui, de concert avec l'histoire et l'histoire littéraire, jouait un rôle central dans la refondation de l'Université française. Les points communs entre les deux disciplines étaient du reste nombreux et importants : toutes deux professaient l'usage de la méthode ; toutes deux réprouvaient à la fois la rhétorique, l'individualisme du génie isolé et la morale aristocratique de

1. « Nul n'est vraiment moderne s'il n'accepte d'éloigner Dieu du jeu des lois de la nature comme de celles de la République » (Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1997, p. 51)

l'honnête homme ; toutes deux, enfin, partageaient une idéologie laïque et républicaine et prétendaient substituer à l'éducation cléricale traditionnelle une nouvelle pédagogie, fondée sur la science et sur les faits. Le titre même de la conférence montre que les termes du problème avaient changé depuis 1895 : il ne s'agissait plus de comprendre les rapports entre science et littérature, mais de décrire les relations entre deux « sciences ». Lanson n'en était plus à défendre les écrivains contre eux-mêmes ou à s'inquiéter parce que le « développement » de la littérature risquait d'être « entravé » par des analogies erronées avec la science ; du reste, il est à peine question de littérature dans ce texte : celle-ci n'apparaît plus que comme un réservoir de documents, offerts à l'attention de l'historien. Lanson s'empresse de définir cet objet comme social, public et historique, et son article n'est rien d'autre finalement qu'un ralliement bruyant de l'histoire littéraire à la sociologie : « Nous sommes donc tous, nous autres critiques, comme M. Jourdain : nous faisons de la prose, c'est-à-dire de la sociologie sans le savoir » ; « Faisons de la bonne sociologie, observée et objective, parce que, si nous n'en faisons pas de bonne volontairement, nous en ferons nécessairement de la mauvaise »[1].

Au fond, la conférence de 1904 correspond à un mouvement assez simple, qui est lui-même l'aboutissement de la promotion de l'histoire littéraire ; il consiste à replier l'opposition entre science et littérature sur une répartition entre discours second et discours premier : la littérature ne s'oppose plus à la science, elles n'exercent plus sur le même plan. En 1895, il était encore question de définir les vérités singulières qui sont le propre de la littérature et qui en font une rivale et une partenaire de la science ; en 1904, Lanson ne s'aventurait plus sur le terrain de la nature humaine et ne s'inquiétait plus de savoir s'il est possible d'établir un déterminisme rigoureux des faits moraux ; la littérature *s'impose* à l'attention du critique comme objet social et historique : « On montrerait […], sans trop de peine, que les problèmes les plus importants de l'histoire littéraire sont des problèmes sociologiques, et que la plupart de nos travaux ont une base ou une conclusion sociologique. Que voulons-nous ? *expliquer* les œuvres ; et pouvons-nous les expliquer autrement qu'en résolvant les faits individuels en faits sociaux, en situant œuvres et

1. G. LANSON, « L'histoire littéraire et la sociologie », art. cité, pp. 65 et 68.

hommes dans les séries sociales[1]. »

Cette affiliation de la critique littéraire à la sociologie explicative montre que la « guerre des cultures » n'est pas un schème d'analyse très pertinent pour la France. L'avènement de la sociologie universitaire ne brouillait pas un partage institué entre culture littéraire et culture scientifique, comme on peut l'observer en Angleterre ou en Allemagne, puisque au même moment les « lettres », entendues comme discipline, se ralliaient à la science ou en tout cas à ce qui la définissait, aux yeux des sociologues comme des historiens : la méthode[2]. Mais cette coupure entre science et littérature avait un double prix. D'une part, elle perdait de vue la singularité de la littérature. Rien ne la distinguait plus en droit des autres productions écrites — documents archéologiques ou textes historiques —, de sorte que l'histoire littéraire s'assignait pour tâche paradoxale l'« explication » de la littérature « *au génie près* »[3]. D'autre part, cette coupure n'était rendue possible que par l'application d'un modèle inductif et causaliste qui revient constamment dans les écrits de Lanson sous la forme de la métaphore des « étages » : en bas, le fait strictement délimité ; un peu plus haut, « les lois modestes, partielles, provisoires, proportionnées à la connaissance réelle » ; au sommet, la loi scientifique et générale : « Nous serons, nous qui faisons l'histoire littéraire — je n'ai point de peine à l'admettre —, ceux qui travaillent dans le sous-sol de la science[4]. »

Or ce modèle par lequel on « remonte » des faits positifs à la loi objective est précisément celui que les sciences sociales — l'ethnologie, mais aussi l'histoire des Annales ou la psychologie universitaire — allaient mettre à mal dans les années suivantes. La réintégration de l'affectif dans la connaissance portait en germe, à elle seule, une remise en question du paradigme documentaire sous la bannière duquel Lanson s'était rangé pour se prémunir de toute confusion entre science et littérature. Ce n'est donc pas la « science des mœurs » de Durkheim qui brouillerait les anciens partages, mais bien « l'atmosphère morale » de Mauss ou « l'atmosphère mentale » de Bloch. En affiliant la critique littéraire à la sociologie, Lanson évitait que la guerre des

1. *Ibid.*, p. 69.

2. Sur cette originalité française, cf. *supra*, chap. II.

3. Cf. Antoine COMPAGNON, *La Troisième République des lettres. De Flaubert à Proust*, Éd. du Seuil, 1983, pp. 190-197.

4. G. LANSON, « L'histoire littéraire et la sociologie », art. cité, pp. 64-65.

cultures ait lieu, mais pour un temps seulement et au prix d'un oubli de la littérature.

XI

Des querelles de propriété

> Que le poète soit dévot, bien. Mais de quelle foi ? L'écrivain savant, soit. Mais de quelle science ?
>
> Jean PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les lettres*[1].

Lanson, donc, conjurait la « querelle de propriété » entre le lettré et le sociologue, mais ce faisant, il ne disait rien de la littérature présente. Comment cette dernière allait-elle prendre en compte le développement des sciences sociales ? Comment allait-elle situer et définir son rôle face à ces nouvelles disciplines qui redistribuaient les anciens partages ? Faute de pouvoir suivre pas à pas toutes les réponses données à ces questions au cours du XX^e^ siècle, nous nous attacherons à trois querelles de propriété qui ont opposé la littérature

1. *Op. cit.*, p. 23.

aux sciences sociales et qui joueront le rôle de révélateurs. La formule « querelle de propriété » provient d'un article de Ramon Fernandez intitulé « Connaissance et science de l'homme » et publié en août 1935 dans *La Nouvelle Revue française*. On y trouve ce récit :

> J'avais le mois dernier, avec un éminent sociologue, un entretien significatif. […] C'était, si vous voulez, le dialogue du savant et de l'essayiste ; non du savant de l'époque de M. Bourget, qui, aux prises avec le poète, opposait la science des choses aux illuminations de l'esprit, mais du savant spécialisé dans les réalités humaines. Cela fait une grande différence. Tant qu'il s'agissait des mesures des corps, ou de leurs transformations, nous n'avions rien à dire. À présent le sociologue, le psychologue de laboratoire, l'historien des lettres et des arts, s'en prennent à tout ce qui fut toujours l'objet du poète et du moraliste. Ils s'occupent de connaître l'homme. Notre querelle avec eux est une querelle de propriété[1].

Marielle Macé a montré le caractère envahissant de cette « métaphore territoriale » dans les années 1920 et 1930, consubstantielle de l'affirmation de l'essai littéraire au XX^e^ siècle : « La question porte sur "l'occupation" du terrain de la pensée. Dans son destin moderne, l'histoire de la littérature [est] devenue celle de la résistance à une restriction permanente[2]. » Cette « querelle de propriété » n'est cependant qu'un des aspects de la relation entre littérature et sciences sociales. Posé en ces termes, le débat a concerné surtout la première moitié du siècle ; après la guerre, l'anthropologie entrera plutôt en dialogue avec la philosophie, de sorte que, dans les années 1950 et 1960, plus que l'écrivain, c'est le théoricien ou le critique littéraire qui se rêvera en interlocuteur de l'anthropologue. En un autre sens pourtant, on peut considérer que la querelle était mal éteinte et que, à la fin des années 1960 et au-delà, elle resurgit sous une autre forme, la question n'étant plus celle du monopole du savoir sur l'homme, mais celle de la forme de ce savoir et de sa possibilité même. Lorsque Barthes réclame en 1967 que « la science devien[ne] littérature[3] », c'est encore une tentative d'annexion des sciences humaines par la littérature, sauf qu'elle ne se fait plus au nom d'un « homme » qui a déserté

1. R. FERNANDEZ, « Connaissance et science de l'homme », art. cité, pp. 254-261.

2. M. MACE, *Le Temps de l'essai*, *op. cit.*, p. 54. En un sens, la partie III du présent livre propose l'autre versant, plus sombre peut-être, de l'histoire que raconte cet ouvrage consacré à l'affirmation, au XX^e^ siècle, de l'essai littéraire, sommé « d'occuper l'espace que les discours savants disputaient à la littérature ».

3. R. BARTHES, « De la science à la littérature », art. cité, p. 18.

le paysage depuis quelques années déjà, mais au nom du *texte*. En épigraphe, Barthes cite d'ailleurs cette phrase : « L'homme ne peut parler sa pensée sans penser sa parole. » On ne saurait imaginer formule plus « barthésienne », et si elle n'était pas placée en épigraphe, on l'attribuerait volontiers à Barthes lui-même, mais elle est du maître d'Agathon, de celui qui, dès les années 1800, réclamait le rapatriement des sciences morales dans les lettres : Louis de Bonald.

Avant cela, avant cette nouvelle tentative d'annexion, il y eut donc quelques autres querelles ou plutôt quelques crispations entre la littérature et ces sciences qui semblaient lui dénier le droit de prétendre au savoir. Pourtant, il faut le redire, ces querelles ne dessinent aucune « guerre des cultures », aucun véritable face-à-face qui aurait accompagné, par exemple, l'institutionnalisation de l'ethnologie. En France, les rapports « naturels » de la science de l'homme et de la littérature sont plutôt de bon voisinage et d'emprunts réciproques, et le rêve qui traverse le siècle est commun aux ethnologues et aux écrivains : c'est celui d'une combinaison des deux, au nom d'une tradition typiquement française. Pour cette raison, les textes que nous envisagerons sont relativement mineurs ; ce sont des lieux singuliers où, soudain, les rapports entre l'artiste et le savant deviennent explicites, alors qu'ils sont si souvent insaisissables dans un pays où, d'une part, la littérature considère par tradition que rien de ce qui est humain ne lui est étranger et où, d'autre part, le plus grand anthropologue peut écrire que la sociologie n'est pas « une discipline isolée, travaillant dans son domaine propre, mais plutôt […] une attitude vis-à-vis des phénomènes humains », de sorte qu'il n'est « pas besoin d'être sociologue pour faire de la sociologie »[1].

RAMON FERNANDEZ, 1935 : LE DIALOGUE DU SAVANT ET DE L'ESSAYISTE

L'article de Ramon Fernandez « Connaissance et science de l'homme » est isolé, mais important parce qu'il témoigne d'une reconfiguration du champ

1. Cl. LEVI-STRAUSS, « La sociologie française », art. cité, p. 515. Cf. *supra*, chap. II.

littéraire sous l'effet d'un double mouvement : d'une part, l'affirmation des sciences de l'homme ; d'autre part, la « tentative de reconquête du domaine de la pensée par les lettres » autour de *La Nouvelle Revue française*, tentative marquée par l'essor de l'essai littéraire et de la prose d'idées[1]. Le « dialogue du savant et de l'essayiste » tel qu'il est écrit par Fernandez s'inscrit clairement dans cette perspective, qu'indique en particulier le refus de voir la littérature cantonnée à une fonction ornementale :

> [La] tactique [des savants] consiste à nous réserver, disent-ils, l'appréciation de la beauté, comme si la beauté était séparable de la vérité ! C'est un signe triste de décadence que de disjoindre ainsi ce qui n'est qu'un[2].

En ce sens, cet article propose une version agonistique et combative d'un mouvement qui, ailleurs, se manifeste de façon plus pacifique et dont Marielle Macé a donné quantité d'illustrations dans les parages de *La Nouvelle Revue française*. Il s'agit de restaurer les ambitions de connaissance d'une littérature qui, selon une formule de Paulhan, « a si complètement perdu, avec la rhétorique, sa méthode propre[3] ». Le diagnostic historique à la source de ce constat est du reste sensiblement le même que celui des ethnologues — « Notre technique de la vérité exclut radicalement ces "puissances de sentiment" qui, en d'autres âges, contenaient leur part de vérité[4] » —, et le retour à Montaigne est une revendication partagée. Dans les années 1930, *La Nouvelle Revue française* offre de nombreux exemples de dialogues entre littérature et ethnologie qui attestent ce besoin « d'enrichir notre conscience de l'homme », comme le dit encore Fernandez. On peut, bien sûr, toujours en donner deux versions : ouverture de la littérature sur ses « autres » que sont les sciences sociales ; tentative d'inclusion de ces mêmes sciences dans une littérature qui se pense comme souveraine. Dans la rubrique « Littérature générale » de la revue, Samuel Silvestre de Sacy faisait, en 1932, l'éloge de *La Civilisation chinoise* de Marcel Granet[5]. Deux ans plus tard, dans la rubrique « Critique et

1. M. MACE, *Le Temps de l'essai*, *op. cit.*, p. 57.

2. R. FERNANDEZ, « Connaissance et science de l'homme », art. cité, p. 259.

3. Lettre de Jean Paulhan à Paul Valéry, datée d'avant 1925, citée dans *ibid.*, p. 58.

4. Ramon FERNANDEZ, « Retour à l'Occident », *La Nouvelle Revue française*, n° 157, octobre 1926, p. 490.

5. Samuel Silvestre DE SACY, « *La Civilisation chinoise* de Marcel Granet (Renaissance du Livre) », *La Nouvelle Revue française*, n° 228, septembre 1932, pp. 447-451.

littérature », Jean Louverné donnait un compte rendu malveillant de *La Pensée chinoise* dans lequel s'exprimait un raidissement par rapport à la sociologie au nom de la « pensée » :

> C'est que M. Granet, sociologue, doit expliquer la métaphysique taoïste par les joutes du printemps et par le rythme alterné des occupations saisonnières ; c'est que, pour M. Granet, le scepticisme de Wang Tch'ong se résout en thèmes de folklore. C'est que Durkheim est dieu et que M. Granet, son prophète, n'a pas cru devoir signaler […] le drame de la philosophie chinoise. […] Parce que ce problème ne se résout point en règles d'organisation sociale, M. Granet le passe sous silence[1].

Peu après, Lévy-Bruhl donnait en « bonnes feuilles » deux chapitres — intitulés « Quelques aspects de la mentalité primitive » puis « Vues sur la mythologie primitive » — de son ouvrage à paraître, *La Mythologie primitive*[2], ouvrage dont René Daumal rendrait compte dans la toute nouvelle rubrique « Sociologie »[3]. En septembre 1936, Paulhan publiait « Histoire du Monde et de l'Homme », textes indiens de l'Argentine présentés par Métraux. L'année suivante, Caillois attirait l'attention sur « l'intérêt unique *pour tout le monde* » de *Mœurs et coutumes des Bantous* d'Henri Junod[4]. On pourrait multiplier les exemples ; la création, par Gallimard, de collections comme « Géographie humaine », en 1932, ou « L'Espèce humaine », en 1937, relevait aussi de cette dynamique.

Si l'on revient maintenant à l'article « Connaissance et science de l'homme », on peut noter que le refus de la « poésie pure » était déjà présent quarante ans auparavant chez Lanson. On observe cependant quelques différences entre les deux argumentations. Lanson disait que l'histoire de la littérature était devenue celle du « conflit de la science et de l'art » le jour où Boileau, oubliant la leçon des Anciens, prétendit « substituer, comme effet de l'œuvre littéraire, *connaître au sentir* ». Son projet était donc de montrer que la

1. Jean LOUVERNE, « *La Pensée chinoise*, par Marcel Granet (Renaissance du Livre) », *La Nouvelle Revue française*, n° 248, mai 1934, pp. 859-860.

2. Lucien LEVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*, Alcan, 1935.

3. ID., « Quelques aspects de la mentalité primitive », *La Nouvelle Revue française*, n° 240, septembre 1933, pp. 321-352, et « Vues sur la mythologie primitive », *ibid.*, n° 250, juillet 1934, pp. 50-75 ; René DAUMAL, « *La Mythologie primitive*, par L. Lévy-Bruhl (Alcan) », *ibid.*, n° 260, mai 1935, pp. 773-777. La rubrique « Sociologie », où l'on retrouve surtout les signatures de Daumal et Caillois, aura une existence épisodique.

4. R. CAILLOIS, « *Mœurs et coutumes des Bantous*…, par Henri A. Junod (Payot) », art. cité.

littérature ne doit renoncer ni à l'un ni à l'autre, mais conjoindre les deux et qu'il est, à côté des vérités scientifiques, des vérités senties, qui seront peut-être un jour dissoutes dans la science, mais qui, *en attendant*, sont le privilège de la littérature. D'où une juste répartition des rôles : « Le prêtre est renvoyé à sa messe, la science ne sort pas encore de son laboratoire. Il faut que quelqu'un parle. » L'argument de Fernandez n'est pas tout à fait le même ; puisque, entre-temps, la science est sortie de son laboratoire — « le sociologue, le psychologue de laboratoire […] s'en prennent à ce qui fut toujours l'objet du poète et du moraliste » —, sa position est à la fois plus agressive et plus radicale : il est des vérités humaines inaccessibles à la science.

> Il y a, entre les savants de l'homme et nous, une hostilité voisine de celle qui dresse les uns contre les autres les historiens de la religion et les croyants. « Que m'importent vos textes, disent ces derniers ; m'enlèveront-ils la connaissance que j'ai de la Vérité, et qui me vient par des voies que la science objective n'a pas les moyens de percevoir ? — Que m'importe votre perception, rétorquent les premiers, elle est une image intime qui, faute de preuves, va rejoindre les phantasmes du cerveau[1]. »

Malgré une affectation de neutralité (« je crois que la question, de part et d'autre, est mal posée »), Fernandez compte bien donner raison aux croyants dans ce « dialogue » où l'écrivain n'est plus un troisième terme entre le savant et le prêtre, mais se trouve d'emblée placé du côté de la religion. Cela passe par une intervention franche sur le terrain anthropologique. Lanson s'y était déjà essayé à propos de l'impossibilité de soumettre les faits moraux au déterminisme ; Fernandez, quant à lui, distingue franchement deux types de vérité, et le fait au nom d'une conception de l'homme qu'il doit expliciter :

> Vous pouvez détailler l'athlète, vous ne pourrez percevoir ce qu'il est au moment du bond ; lui-même le percevra sans doute dans la révélation suprême (empreinte alors d'une certitude radicale) qui précède immédiatement le bond. […] *Saisir l'homme dans sa vie profonde, c'est en quelque sorte le saisir dans le moment où il est au-delà de tout document possible*. On n'y parvient que par une tension égale au moins à la sienne, souvent plus grande[2].

Plus loin, Fernandez ajoute : « […] les documents — c'est-à-dire les

1. R. FERNANDEZ, « Connaissance et science de l'homme », art. cité, p. 255.
2. *Ibid.*, p. 257 (je souligne).

œuvres vives transformées en choses de science — ne fournissent que de l'humain reposé et détendu. Ils contiennent tout, sauf ce qui est à connaître[1]. » En une réflexion sur laquelle plane l'ombre de Bergson (mais un Bergson simplifié, et réduit à quelques mots de passe[2]), Fernandez invite donc la science à s'incliner devant la littérature et à revoir ses prétentions à la baisse en raison de la dévitalisation qu'elle impose au document — soit précisément ce contre quoi les ethnologues ne vont cesser de lutter. Fernandez formule ici explicitement et peut-être pour la première fois une objection qui ne cessera d'être opposée aux sciences humaines et sociales au long de leur histoire, jusqu'aux controverses les plus récentes, à savoir que la connaissance de l'homme ne peut procéder que par identification — ce que disent déjà, en un sens, les ethnographes —mais que cette identification est incompatible avec une connaissance objective : « Une psychologie de l'inspiration, ou bien se voudra "scientifique", et alors devra, indéfiniment, comparer des documents sur l'inspiration ; ou bien voudra *rejoindre l'inspiration elle-même, et n'y réussira qu'en se trouvant elle-même inspirée*[3]. »

Cet argument sera, par exemple, exactement celui de Jules Monnerot, qui, dans *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, verra dans la situation du sociologue une position aussi intenable que celle du psychiatre dont la compréhension du fou se heurterait au fait que lui-même ne peut se faire fou[4]. Mais c'est ignorer la leçon de Mauss et aller à l'encontre des principes mêmes de l'ethnologie : pour l'ethnologue, l'identification, ou plutôt « l'incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi[5] », est une étape essentielle du processus de connaissance ; elle n'a toutefois de sens et de légitimité qu'en raison d'une commensurabilité du subjectif et de l'objectif qui est sans doute à éclaircir, mais que, à moins de nier le fait social, on ne peut déclarer illusoire. Il ne suffirait pas, en effet, d'opposer dans ce cas une subjectivité résiduelle à la totalité sociale ; il resterait à expliquer comment

1. *Ibid.*, p. 260.

2. On trouve déjà cet usage idéologique de Bergson chez Agathon ; il est très fréquent, dès les années 1910, chez les partisans du renouveau littéraire en lutte contre les offensives de la science. Cf. M. MACE, *Le Temps de l'essai*, *op. cit.*, pp. 59-74.

3. R. FERNANDEZ, « Connaissance et science de l'homme », art. cité, p. 255 (je souligne).

4. J. MONNEROT, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, *op. cit*., pp. 102-103. Cf. *supra*, chap. VII.

5. M. MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », art. cité, p. 193.

celle-ci s'insère dans celle-là. On aurait alors de fortes chances de retomber dans une impasse, impasse du dualisme durkheimien renvoyant dos à dos individu et société, ou impasse de la notion d'« empathie », qui, chez les anthropologues les plus sérieux, ne suscite que de la défiance pour « ce qu'elle implique d'irrationalisme et de mysticisme surajouté[1] ». On pourrait faire à Ramon Fernandez l'objection que Lanson faisait à Zola : c'est moins son idée de la littérature qui est douteuse que son idée de la science. Définissant celle-ci par le « document » ou la réduction de l'objet à une « chose » (mais tout de même, Durkheim n'était pas idiot et savait qu'une armée ou une église n'est pas de même nature qu'un minéral ou une réaction chimique[2]), on ne risque guère d'obtenir une réconciliation de ce que l'on a posé au départ comme séparé.

On voit en tout cas comment le débat s'est déplacé entre 1895 et 1935 : Lanson disait qu'il était inutile de descendre dans un puits ou de vivre la vie d'un mineur pour en saisir la réalité, au nom d'une science qui doit se défaire de la subjectivité ; Fernandez dit qu'il est inutile de prétendre à la connaissance objective dans ce domaine, au nom d'une réalité humaine qui, par essence, se dérobe à la science. Un tel argument sera encore, peu ou prou, au cœur de tout un courant de l'anthropologie post-moderne américaine expliquant qu'une autobiographie indigène est plus apte à restituer une réalité étrangère qu'un compte rendu ethnographique irrémédiablement corrompu par la position d'extériorité de l'observateur[3]. Et de part et d'autre, c'est une annexion des sciences humaines par la littérature qui est en jeu. Fernandez, en conclusion de son article, en appelle à un « *gentleman's agreement* » entre « savants de l'homme » et « poètes de l'homme », mais les dernières lignes ne laissent aucun doute ; il ne s'agit nullement d'équilibre et de répartition des tâches, mais bien d'englobement : « Le travail scientifique, le pas à pas des vérifications est le meilleur entraînement gymnastique pour tous ceux qui volent. La connaissance de l'homme déborde la science de l'homme, voilà le

1. Cl. LEVI-STRAUSS, « Le champ de l'anthropologie », art. cité, p. 17.

2. Sur le précepte qui prescrit de « considérer les faits sociaux comme des choses » (Émile DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], PUF, coll. « Quadrige », 1987, p. 111), cf. B. KARSENTI, *L'Homme total*, *op. cit.*, p. 115.

3. Cf. *infra*, « Conclusion », p. 000 [p. 390 du manuscrit]. Sur les autobiographies indigènes, cf. *infra*, chap. XII.

fait[1]. » Il reste que, rétrospectivement, cette tentative apparaît surtout comme le dernier sursaut d'un modèle de littérature, humaniste et moraliste, dépossédé de son objet ; et elle était plus ou moins vouée à l'échec dès lors que la littérature ne pouvait reprendre son dû qu'au nom d'une conception de l'homme que les sciences mêmes qu'elle combattait avaient toutes chances de rendre caduque. Pour être vraiment efficace, l'annexion des sciences humaines par la littérature devrait se faire non pas au nom de l'homme, mais au nom du texte.

BRETON, 1948-1966 : « TU NE CONNAITRAS JAMAIS BIEN LES MAYAS »

Rano Raraku

Que c'est beau le monde
La Grèce n'a jamais existé
Ils ne passeront pas
Mon cheval trouve son picotin dans le cratère
Des hommes-oiseaux des nageurs courbes
Volettent autour de ma tête
Car c'est moi aussi
Qui suis là
Aux trois quarts enlisé
Plaisantant des ethnologues
Dans l'amicale nuit du Sud
Ils ne passeront pas
La plaine est immense
Ceux qui s'avancent sont ridicules
Les hautes images sont tombées.

Ce poème de Breton date de 1948. Rano Raraku est le nom d'un volcan, situé à l'est de l'île de Pâques ; c'est surtout le plus important sanctuaire où sont dressées les fameuses statues, alignées au pied de la carrière de tuf d'où elles ont été tirées. Étienne-Alain Hubert écrit en note à l'édition de ce poème dans la Bibliothèque de la Pléiade : « Il a échappé aux commentateurs du poème que le monologue prêté à la statue [est] pour une grande part une

1. R. FERNANDEZ, « Connaissance et science de l'homme », art. cité, p. 261.

réponse ironique au livre d'Alfred Métraux, *L'Île de Pâques*[1]. » Le cheval qui « trouve son picotin dans le cratère » renvoie ainsi à la planche XV de l'édition originale (planche IX de l'édition de 1951, supprimée dans les éditions suivantes), où, au second plan, derrière des statues qui le dominent, on aperçoit un homme — sans doute Métraux lui-même —,sur sa monture, passant au pied des gigantesques têtes de tuf. Les « hommes-oiseaux » et les « nageurs courbes » sont une référence au « culte de l'homme-oiseau », qui fait l'objet d'un long développement dans le livre de 1941[2]. Quant à l'affirmation de la statue : « La Grèce n'a jamais existé », elle traduit manifestement un agacement de Breton (qui haïssait la culture classique et ne cessait de lui opposer les vertus de l'art primitif) devant certains passages du livre où Métraux croit retrouver la Grèce d'Homère : « En me promenant à l'Île de Pâques, j'ai souvent pensé aux îles de la mer Égée, aux Cyclades, aux âges héroïques de la Grèce. Les indigènes sont des guerriers et des matelots de *L'Odyssée*, les femmes se transforment en choéphores, jusqu'aux capes qui deviennent des péplums[3]. »

Ce poème est marginal dans l'œuvre de Breton, et il ne faut pas lui accorder plus d'importance qu'il n'en a. Cela dit, il témoigne avec éloquence de la position ambiguë du surréalisme orthodoxe à l'égard de l'ethnologie, et il exprime mieux que tout autre texte la protestation de l'artiste dépossédé par le savant. On sait que les surréalistes avaient d'abord accueilli avec joie, et même une sorte de reconnaissance, la parution de *La Mentalité primitive* de Lévy-Bruhl chez Alcan en 1922. Ils avaient cru y trouver une confirmation de leurs intuitions fondamentales puisque y était rabattue la prétention de l'Occident à s'ériger en norme culturelle absolue ; la prise en compte par Lévy-Bruhl d'autres façons de sentir et de penser, défaites des contraintes de la rationalité occidentale et ouvertes en particulier sur le rêve, rejoignait leurs préoccupations les plus profondes. Rapidement, cependant, une lecture attentive de l'ouvrage leur montra que, loin de rétablir une commune mesure entre le « logisme » de la « mentalité civilisée » et le « prélogisme » de la « mentalité primitive », Lévy-Bruhl les séparait irrémédiablement. Celui-ci

1. Étienne-Alain HUBERT, notes à A. BRETON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 1283.

2. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, pp. 120-128.

3. *Ibid.*, pp. 65-66. Cf. aussi p. 160. Sur l'usage que Métraux fait de l'*Odyssée* à l'île de Pâques, cf. Ch. LAURIERE, *Paul Rivet*, *op. cit.*, pp. 465-466.

passa alors, comme nous l'avons déjà dit, de la rubrique « Lisez » à la rubrique « Ne lisez pas » au dos du catalogue des publications surréalistes édité par Corti, et les surréalistes se rabattirent sur les écrits d'Olivier Leroy, auteur obscur du livre *La Raison primitive*[1].

Pourtant, à partir de la fin des années 1920, s'ouvre une période de silence de Breton à l'égard de l'ethnologie. Il ne fait, semble-t-il, aucune allusion à la démolition du musée d'Ethnographie du Trocadéro, ni à la fondation du musée de l'Homme, sans doute parce que le terrain est occupé par les surréalistes dissidents, mais sans doute aussi parce que le surréalisme s'engage alors sur d'autres voies, plus politiques et plus internationales, et que l'ethnologie de l'époque paraît à Breton trop corrompue dans l'entreprise coloniale, ce dont témoigne sa collaboration à l'Exposition de 1931, à laquelle les surréalistes s'étaient opposés avec virulence[2]. Mais après la Seconde Guerre mondiale, les sciences humaines font désormais partie intégrante du paysage intellectuel, et Breton, qui n'a pas renoncé à son projet de « refaire l'entendement humain », ne peut plus les ignorer[3]. Les quelques textes qu'il a pu donner entre 1948 et 1966, dans lesquels il s'adresse aux ethnologues, illustrent les difficultés qui ont pu être les siennes face à une discipline qui s'était approprié tant d'objets qui lui semblaient destinés. Les dates de ces textes ne doivent cependant pas induire en erreur ; comme beaucoup des écrits de Breton après 1945, ils paraissent curieusement décalés par rapport à l'époque, un peu « hors d'âge », et il vaut mieux y voir une sorte de rémanence de l'entre-deux-guerres, quelque chose comme les restes d'une querelle de propriété qui n'a jamais vraiment eu lieu.

Le poème « Rano Raraku » appartient à un ensemble de pièces en vers écrites autour de 1948, recueillies par Breton sous le titre *Xénophiles*. Dans ces quelques textes, qui constituent des « actes de dévotion amusés à l'égard des

1. Olivier LEROY, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927. Cf. Jean-Claude BLACHERE, *Les Totems d'André Breton. Surréalisme et primitivisme littéraire*, L'Harmattan, 1996, chap. IV, « Le savoir ethnologique ».

2. Breton, Eluard, Péret, Dali sont alors membres du PCF ; ils rédigent le tract « Ne visitez pas l'Exposition coloniale » et participent activement à la contre-exposition organisée par la Ligue anti-impérialiste, intitulée « La vérité sur les colonies », où Paul Eluard et Yves Tanguy font voisiner des « fétiches » africains et des « fétiches » occidentaux, ex-voto, ou statues de Vierge à l'Enfant.

3. On trouve encore l'expression dans *La Clé des champs* en 1953.

dieux océaniens[1] », Breton semble reprendre, à nouveaux frais, le projet de « primitivisme littéraire » qui avait été celui de Cendrars au début des années 1920[2]. Cendrars avait écrit ses « poèmes nègres », parus en 1922 dans *Le Disque vert*, à l'occasion de visites au British Museum ; ceux-ci proposaient la description de masques et de statues nègres (les « grands fétiches »), description « inspirée » par les objets eux-mêmes dans une sorte de communication immédiate avec une primitivité qui, du même coup, se trouvait réveillée chez le poète. Breton — qui préférait l'art océanien, moins corporel et plus narratif[3] — n'a sans doute jamais adhéré à ce primitivisme fusionnel, trop évidemment menacé par les déformations projectives, et, en 1948 moins que jamais, il ne pouvait croire à cet ensauvagement par simple mise en présence du poète et de l'objet. Comme le montrent les titres (« Korwar », « Uli », « Riki », « Dusduk », « Rano Raraku »), la tentative des poèmes « océaniens » de *Xénophiles* allait donc au contraire s'appuyer sur une documentation ethnographique fournie, condition de l'empathie poétique, et préalable à la résurrection de la mentalité de l'homme primitif. Ainsi, comme celles de « Rano Raraku », les obscurités et les apparentes contradictions du poème « Tiki » s'éclairent à la lumière des croyances maories que Breton a découvertes dans l'ouvrage de Thomas E. Donne, *Mœurs et coutumes des Maoris*[4]. D'où un double infléchissement par rapport au primitivisme de Cendrars : d'une part, à l'opposé de l'immédiateté descriptive des « poèmes nègres » du *Disque vert*, ceux de Breton devenaient « des poèmes à clef, codés[5] » ; d'autre part, en multipliant les « signes de son expertise », Breton se soumettait à un risque de « dérive des "Xénophiles" vers la dissertation savante », qui, à terme, risquait de contrevenir à son projet de retour à la spontanéité[6].

Là n'est pas l'essentiel, pourtant, car l'échec n'est pas interne à la

1. Gérard Legrand, cité par É.-A. HUBERT, notes à A. BRETON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 1278.

2. Cf. J.-Cl. BLACHERE, *Les Totems d'André Breton*, *op. cit.*, pp. 239-241.

3. Cf. sur ce point, William RUBIN (éd.), *« Primitivism » in XXth Century Art. Affinity of the Tribal and the Modern*, New York, The Museum of Modern Arts, 1984, p. 55.

4. Thomas E. DONNE, *Mœurs et coutumes des Maoris*, Payot, 1933.

5. Philippe SABOT, « Primitivisme et surréalisme : une "synthèse" impossible ? », *Methodos*, n° 3, « Figures de l'irrationnel », 2003 (*http://methodos.revues.org/document109.html*).

6. J.-Cl. BLACHERE, *Les Totems d'André Breton*, *op. cit.*, p. 240.

tentative : ici comme ailleurs, l'artiste est dépossédé par le savant. Et Breton ne cessera dans ses écrits postérieurs de naviguer entre deux écueils, refusant, d'une part, de se rendre à la froide raison des ethnologues — « *ils ne passeront pas* » — et se défendant, d'autre part, d'une rechute dans le subjectivisme négrophile, sans jamais parvenir à donner un statut à cette connaissance à laquelle il prétend accéder :

> Rien de moins propice à l'appréhension en profondeur [de l'œuvre du « primitif »] que de devoir en passer par le regard trop souvent glacé de l'ethnographe […].
>
> On sait avec quel rengorgement tels spécialistes des « sciences de l'homme » se prévalent de leur séjour *sur le terrain*, eût-il été des moins périlleux et des plus brefs, et que dans leur bouche cette locution ne prend pas moins de solennité que dans celle de duellistes. Que cette particularité trahisse, à la base, tout le contraire d'une communication profonde avec tel groupe ethnique sur lequel ils jettent, sans véritable option, leur dévolu, n'est, dans ces conditions, que trop probable[1].

Telle est donc la frontière : « Aimer, d'abord. Il sera toujours temps, ensuite, de s'interroger sur ce qu'on aime jusqu'à n'en vouloir plus rien ignorer. » La démarche ethnologique est corrompue par son détachement de principe, qui « constitue *a priori* un obstacle insurmontable à la connaissance[2] ». Contre la froideur attribuée à ces « "scientistes" avec leurs appareils à tout détecter », Breton prétend donc replacer l'affectif au fondement du rapport aux productions des primitifs — « ce qui importe avant tout est […] que le *courant* passe »[3] —, et, dans *Flagrant délit*, il ironise encore une fois, sans le nommer, contre Métraux :

> Je demandais un jour à l'un [de ces « scientistes »] quelles avaient été, au débarquer, ses impressions devant les statues monumentales de l'île de Pâques : il me répondit qu'il s'était bien gardé d'aller les voir avant la troisième semaine de son séjour dans l'île, pour être sûr de ne pas se laisser émouvoir. Est-il certain qu'une telle prise de conscience est une misère et un leurre[4] !

Ici, Breton simplifie excessivement, car, dans *L'Île de Pâques*, Métraux ne

1. A. Breton, « Main première », art. cité, p. 1025.

2. Id., « Phénix du masque » [1960], in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, p. 992.

3. Id., « Main première », art. cité, p. 1025.

4. Id., *Flagrant délit. Rimbaud devant la conjuration de l'imposture et du trucage*, in *La Clé des champs*, Éd. du Sagittaire, 1953, p. 140.

diffère la visite que d'un seul site — celui de Rano Raraku —, qui, d'ailleurs, le laisse « saisi » et « mal à l'aise »[1]. Mais Breton n'était pas si soucieux de précision, et la primauté de l'affectif se change bientôt en fin de non-recevoir adressée à des ethnologues auxquels l'accès à l'étrangeté est irrémédiablement barré par « un "savoir goûter" livresque à lui seul presque écrasant[2] ». Il reprend ainsi à son compte le mystérieux avertissement de la « Lettre-Océan » d'Apollinaire dans une perspective ouvertement polémique :

> […] il y a toujours un coin du voile qui demande expressément à ne pas être levé ; quoi qu'en pensent les imbéciles, c'est là la condition même de l'enchantement.
>
> *Tu ne connaîtras jamais bien*
> *Les*
> *Mayas*[3].

Dans *L'Art magique* (1957), l'opposition se fige en une pétition de principe qui frappe de nullité la « connaissance discursive » au nom de la « conscience lyrique fondée sur la reconnaissance des pouvoirs du Verbe »[4]. Après une série d'allusions à Frazer, Freud, Durkheim et Mauss, et un retour sur la discussion de la notion de *mana* par Lévi-Strauss, Breton dénonce les « milieux scientifiques — ethnologues, sociologues, historiens des religions, voire psychanalystes — » qui réduisent la magie à un « objet d'étude » et s'insurge contre « une civilisation de *professeurs* qui, pour nous expliquer la vie de l'arbre, ne se sent tout à fait à l'aise que lorsque la sève s'en est retirée »[5].

Pourtant — signe de son malaise —, l'auteur du *Manifeste* prétendait ne pas céder aux illusions d'une communication immédiate et aux délices de l'obscurité : « Je ne prêche pas ici l'inintelligibilité. Je dis que le besoin de comprendre est limité en nous comme le reste, ne serait-ce que par l'effort auquel il nous astreint. *Des absences furtives, des fonds brouillés sont peut-être nécessaires à la recréation de facultés réceptives soumises à une très grande tension*[6]. » Ici, Breton est tout proche de Lévi-Strauss. Ce dernier reconnaissait

1. Cf. A. METRAUX, *L'Île de Pâques*, *op. cit.*, p. 142.
2. A. BRETON, *Flagrant délit*, *op. cit.*, p. 138.
3. *Ibid.*
4. ID., *L'Art magique*, *op. cit.*, p. 62.
5. *Ibid.*, pp. 60-61.
6. ID., *Flagrant délit*, *op. cit.*, p. 138 (je souligne).

en effet la valeur heuristique des perceptions fugitives et des rapprochements involontaires qui peuvent saisir l'observateur sollicité par une étrangeté qui combine en lui l'éveil et la disponibilité, de « brefs aperçus » permettant parfois « d'appréhender certaines propriétés de l'objet qui eussent pu, en d'autres circonstances rester longtemps cachées »[1].

En dépit des tensions qui avaient précédé la publication de *L'Art magique* et dont l'ouvrage conserve la trace[2], Breton citerait d'ailleurs Lévi-Strauss à la fin de « Main première » à propos du système mythique des Australiens septentrionaux. C'est que les affinités entre les deux pensées sont réelles, et le désir de Breton d'accéder à une « synthèse de perception sensorielle et de représentation mentale » n'est pas sans analogie avec le projet de *La Pensée sauvage*[3]. Or ce n'est pas la primauté de l'affectif qui bloque Breton dans sa tentative, mais *le postulat de son antériorité*. L'idée qu'il y ait un « seuil émotionnel » sur « la voie royale » de la connaissance ne va à l'encontre de la science que parce que l'on a posé que la rationalité est logiquement seconde par rapport à l'émotion. En dépit de tout ce qui le sépare de la « mélanomanie » des années 1920, Breton demeure encore trop primitiviste, au sens où il est toujours question pour lui de reprendre contact avec une affectivité originaire dont on a perdu le souvenir par excès de raison. Si l'on s'en tient à une telle conception de la « primitivité » (« bouillonnement imaginatif », « brousse des sentiments originels », « pulsions profondes », « affects élémentaires »), le projet d'un devenir-primitif demeure vicié en son principe[4]. Il y a fort à parier, du reste, que Breton avait conscience de cette impasse, comme l'attestent l'isolement puis l'abandon de la tentative des *Xénophiles*, ainsi que ses

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 50.

2. Cf. ID. et D. ÉRIBON, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 52, et A. BRETON, *L'Art magique*, *op. cit.*, pp. 122-123.

3. ID., *Entretiens (1913-1952)* [1952], Gallimard, 1969, p. 248.

4. Il y aurait presque autant à dire sur la façon dont est critiqué le primitivisme de Breton que sur ce primitivisme lui-même. Le propos n'est pas ici de taxer les surréalistes de naïveté ou de vouloir les prendre à leur propre piège en prétendant, par exemple, que le contact avec l'inconscient est impossible parce qu'il passe par des procédures conscientes. L'aporie ne tient pas à l'infranchissable frontière entre conscient et inconscient ou entre esprit civilisé et esprit primitif, ni même au fait que la spontanéité est contredite par l'effort qui porte vers elle, mais à ce que le contact que l'on prétend rétablir est toujours conçu comme un retour, accordant par là un primat à une histoire dont, même si c'est pour le déplorer, on se considère comme le terme. Pour Lévi-Strauss, la pensée sauvage n'est pas la pensée des sauvages, mais la pensée à l'état sauvage, c'est-à-dire non domestiqué, et la comprendre n'exige pas qu'on y « revienne » en se dépouillant de la rationalité, mais qu'on s'y articule en se dépouillant de la fiction d'un sujet clos.

difficultés au moment de construire, à l'écart de tout savoir ethnologique, la catégorie d'« art magique ». Pour sortir de ces apories, il aurait fallu faire comme Lévi-Strauss : cesser de confondre le primitif et l'originaire, et poser que ce qui est premier n'est pas l'affect, mais l'union du sensible et de l'intelligible.

Breton, de son côté, se replia sur une position aristocratique, dénonçant les spéculations stériles des « analystes forcenés » et réservant la connaissance à la seule frange capable de saisir « la *beauté* [qui] est, dans ce domaine, le grand refuge » : « Il est heureusement des yeux pour qui cette *aura* ne se dissipe jamais, mais ils sont rares. » Cela s'accompagnait d'un retour à une histoire nostalgique, et proprement moderne dans ses ambiguïtés :

> Si bien intentionné soit-il, M. Healey [archéologue spécialiste des Mayas] n'évitera pas, sa découverte une fois publiée […], que des missions scientifiques prennent possession de ces lieux préservés jusqu'à nous de toute souillure, en attendant que les avions américains y déversent leur cargaison de touristes congénitalement blasés. […] Les pièces de céramique […] [iront] moisir dans les musées si, au mépris de tout ce qui devait les dignifier à jamais, elles ne sont pas devenues […] pure et simple marchandise internationale[1].

Ainsi étaient posés les jalons d'un grand récit, condamné à se répéter pour les statuettes des Indiens lacandons comme pour les poésies de Rimbaud : d'abord ceux pour qui la rencontre de l'œuvre est « *la grande affaire* » ; « derrière eux », les « "scientistes" avec leurs appareils à tout détecter » ; « ils traînent à leur suite la cohue des badauds, véritable torrent de lave » ; viennent enfin les « marchands d'art », avant peut-être — sinistre point d'arrivée de cette inéluctable déchéance de l'aura — les faussaires[2].

Ce vaste récit allait de pair avec le choix de la collection contre le musée, ce qui explique rétrospectivement le silence de Breton à l'endroit du musée de l'Homme, silence d'autant plus prévisible que ce dernier se voulait le musée des masses. Pour Breton comme pour bien d'autres, le dialogue entre l'objet et le poète n'est possible que dans un espace intime, non corrompu par la foule. Or, comme le signale Denis Hollier, il n'est pas besoin d'attendre la reproduction mécanisée ou l'irruption des marchands d'art et des faussaires

1. Id., *Flagrant délit, op. cit.*, pp. 136-137.
2. *Ibid.*, pp. 140-141.

pour observer la déperdition de l'aura, le musée y contribue déjà largement puisque « les objets n'y entrent qu'abstraits du contexte de leur valeur d'usage[1] ». Le musée (public) multiplie les médiations et achève de dépayser l'objet ; seule la collection (privée) peut, dans une certaine mesure, corriger cette perte de la sacralité et, par une fréquentation intime, restaurer « l'ambiance cultuelle dont il émane », rétablir la « chaîne émotionnelle » qui a été brisée[2].

On voit donc que les difficultés de Breton face à l'ethnologie le conduisaient à se replier sur une position en quelque sorte régressive, et qui demeurait en deçà de celle des surréalistes dissidents de la revue *Documents*. C'était, en gros, celle de Valéry en 1923, déplorant l'érudition « en matière d'art » comme « une sorte de défaite » : « […] elle substitue ses hypothèses à la sensation, sa mémoire prodigieuse à la présence de la merveille ; et elle annexe au musée immense une bibliothèque illimitée. Vénus changée en document[3]. » « Vénus changée en document » aurait pu être, au contraire, le slogan du périodique fondé par Bataille qui avait fait du musée son cœur et son problème, à la fois par son intérêt pour la réorganisation du « vieux Troca » et par cette sorte de « musée pour rire » — selon l'heureuse expression de James Clifford — qu'était la revue elle-même. Celle-ci n'a cessé d'interroger, au cours de « sa pas assez brève existence », comme le dirait Leiris, le détournement que l'institution muséale impose à l'objet, et de penser, de concert avec les ethnologues, « un espace qui préserverait la valeur d'usage »[4], ce qui passait par un renoncement initial à l'esthétique. Breton aura donc manqué l'ethnologie deux fois. D'abord — dans les années 1930 —, parce que son projet relevait moins d'une anti-esthétique que d'une tentative d'élargissement de l'esthétique aux dimensions de la vie ; il ne s'agissait pas tant d'abandonner la merveille que de refuser les apprêts de l'art. Ensuite — après 1945 —, parce que la refonte de l'entendement humain impliquait non une reprise de contact avec le « primitif », mais l'abandon de la catégorie. Breton est, à cet égard et au XX^e^ siècle, la figure la plus exemplaire de l'artiste

1. D. HOLLIER, « La valeur d'usage de l'impossible », art. cité, p. 158.

2. A. BRETON, « Phénix du masque », art. cité, p. 992.

3. Paul VALERY, « Le problème des musées » [1923], in *Œuvres*, t. II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, pp. 1290-1293.

4. D. HOLLIER, « La valeur d'usage de l'impossible », art. cité, p. 160.

dépossédé par le savant.

BATAILLE, BARTHES, BLANCHOT, 1956 : LA RECEPTION DE « TRISTES TROPIQUES »

Les comptes rendus et les notes de lecture qui firent suite à la parution de *Tristes tropiques* constituent un poste d'observation privilégié pour envisager les rapports entre littérature et sciences sociales tels qu'ils se redessinèrent au milieu des années 1950. Science et littérature furent en effet les deux grandes catégories d'appréhension du texte, à la fois pour la critique journalistique et pour la critique « intellectuelle » et éclairée. À bien des égards, *Tristes tropiques* représentait une aubaine parce que l'ouvrage semblait aller à l'encontre de la dépossession de l'artiste par le savant et replacer la littérature en position souveraine, dépassant le clivage des disciplines. C'est ainsi que le livre fut perçu par Bataille, moyennant quelques réserves, et c'est aussi la conclusion qui s'impose à la lecture des quotidiens du temps. La « querelle de propriété » paraissait soudain résolue à la faveur de la littérature, puisque la science sortait du laboratoire, non pour s'emparer d'un objet qui n'était pas le sien, mais pour se faire littérature, de sorte que cette dernière renouait avec son destin originel de pensée totale. Cette histoire idyllique est pourtant en grande partie fausse, parce que ce qui frappe surtout, rétrospectivement, ce sont plutôt la « non-réception » du livre de Lévi-Strauss en ces lieux où se jouait le destin de la littérature et son caractère anachronique, presque inadéquat, qui empêchait son intégration à une littérature en passe d'être redéfinie sur des bases totalement nouvelles, en particulier celle de l'*écriture*. Pour le dire d'un mot, le succès public du livre et son audience considérable ne suffisent pas tout à fait à couvrir le silence de Barthes. C'est que, en même temps que s'affirmaient les sciences humaines (selon une formule qui, à présent, tendait à supplanter celle de « sciences sociales »), l'« idée de littérature » avait changé[1].

1. « Un instrument essentiel nous manque : une histoire de l'idée de littérature. On écrit sans cesse […] l'histoire des œuvres, des écoles, des mouvements, des auteurs, mais on n'a jamais encore écrit l'histoire de l'*être* littéraire. *Qu'est-ce que la littérature ?* Cette question célèbre reste paradoxalement une question de philosophe ou de critique, ce n'est pas encore une question d'historien » (Roland

Commençons par la face heureuse de la réception. *Tristes tropiques* connut d'emblée un succès retentissant. Très tôt, le caractère hybride du livre fut mis en exergue, et se posa le problème de son appartenance paradoxale à la littérature. Dans la presse quotidienne, et plus généralement dans la réception par le « grand public », les termes de la question étaient fixés par deux oppositions : d'une part, fiction/non-fiction ; d'autre part, et surtout, savant/littéraire, c'est-à-dire, en fait, spécialiste/généraliste. L'article de Claude Roy s'ouvrait, par exemple, sur cette phrase : « Le livre le plus intéressant de la semaine n'est pas un roman. C'est l'ouvrage d'un ethnographe, M. Claude Lévi-Strauss[1] » ; celui de Raymond Aron sur cette interrogation : « À quel genre appartient l'admirable livre de Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*[2] ? » Le jury du prix Goncourt publia un communiqué où il exprimait ses regrets de ne pouvoir attribuer le prix à *Tristes tropiques*, car les clauses du testament d'Edmond de Goncourt sont formelles : le prix doit être décerné à « un ouvrage d'imagination en prose » (prix finalement attribué à Roger Ikor pour *Les Eaux mêlées*)[3].

Tout cela, pourtant, ne posait pas de réelles difficultés, car face à cette double hétérodoxie (*Tristes tropiques* n'est pas une fiction, et *Tristes tropiques* est l'ouvrage d'un savant), la presse « grand public » (la « critique bourgeoise » comme aurait dit Barthes) disposait d'un double recours. Le premier était le recours au style ; la comparaison avec Chateaubriand avait valeur de consécration, et la citation valeur de preuve : « Bien sûr, c'est l'ouvrage d'un ethnographe, d'un "savant résolument tourné vers les choses mortes[4]" mais lisez plutôt. » La place accordée aux citations dans les comptes rendus est du reste particulièrement frappante, Raymond Aron reconnaissant qu'il lui faut « renoncer au plaisir de citer[5] », comme si l'on ne pouvait que s'incliner devant

---

BARTHES, « Littérature et signification » [1963], in *Œuvres complètes. II, Livres, textes, entretiens, 1962-1967*, Éd. du Seuil, 2002, p. 508).

1. *Libération*, 16 novembre 1955.

2. Raymond ARON, « L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation », *Le Figaro littéraire*, 24 décembre 1955, p. 1.

3. Pour une étude plus documentée de la réception du livre, cf. V. DEBAENE, notice de Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, pp. 1715-1721.

4. Madeleine CHAPSAL, « Le livre de la semaine : *Tristes tropiques* », *L'Express*, 24 février 1956, p. 10.

5. R. ARON, « L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation », art. cité.

une pensée qui a trouvé sa forme et que l'on ne ferait qu'appauvrir en la traduisant. S'il est vrai que « l'idée de littérature » changeait dans les années 1950, on voit que, dans le public, persistait une conception sinon naïve de la littérature, du moins marquée par une confiance absolue dans le « bien écrire » : la littérature s'impose d'elle-même, par le style, avec la force de l'évidence. Le second argument que la critique invoquait pour justifier l'appartenance de *Tristes tropiques* à la littérature est ce que l'on pourrait appeler le dialogue des phares : « Bien sûr, c'est un livre inclassable, une curiosité, mais voyez Montaigne, voyez Rousseau et Montesquieu. » Raymond Aron évoquait « l'épreuve des *Lettres persanes* » que « tout sociologue doit une fois, dans sa vie, pour son compte affronter »[1]. Étiemble s'exclamait dans *Évidences* : « Inutile de me demander à qui, à quoi ressemble ce bouquin. À rien, voilà tout. C'est le type de livre à prendre ou à laisser. Moi je le prends, et le garde au trésor de ma bibliothèque, au plus précieux de ma chair. [...] Pour ceux qui souhaiteraient absolument classer ce livre éclatant, dirai-je que je l'associe dans ma pensée aux essais qui composent le *Troisième livre* — le plus grave et le plus beau — de Montaigne[2]. »

Tristes tropiques se voyait ainsi assigner une place au panthéon littéraire moins au nom d'une tradition qu'à celui d'un dialogue avec quelques monuments qu'il égale : Montesquieu, Rousseau, Montaigne. Une certaine idée de la littérature, sans doute, s'exprimait là, qui repose moins sur une histoire que sur quelques noms propres : une communauté de phares, enjambant l'histoire et échangeant par-delà les siècles. On peut d'ores et déjà noter que ces deux arguments sont précisément ceux que Barthes dénonçait à la même époque dans le cadre d'une caractérisation sémiotique de la littérature, c'est-à-dire visant à repérer ce qui fait qu'un écrit « s'impose comme Littérature[3] ». Dans le *Degré zéro de l'écriture*, il s'élevait contre la fausse évidence du style, « marque littéraire qui situe un langage, tout comme une étiquette renseigne sur un prix[4] ». Quant au dialogue des phares, c'est justement ce mode d'évaluation

1. *Ibid.*

2. René ÉTIEMBLE, « Des Tarahumaras aux Nambikwaras ou du peyotl à la tendresse humaine », *Évidences*, n° 55-56, mars-avril 1956, p. 32.

3. Roland BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture* [1953], Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1972, p. 7. Sur la distinction entre conception sémantique et conception sémiotique de la littérature chez Barthes, cf. G. PHILIPPE, *Sujet, verbe, complément*, *op. cit.*, pp. 208-216.

4. R. BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture*, *op. cit.*, p. 52.

— où se lit selon lui un rêve français de « Grande Littérature », « chargée naïvement de résoudre toutes les contradictions de l'Histoire » — qu'il attaquerait dans son article « De Gaulle, les Français et la littérature », à propos de la réception des *Mémoires de guerre*, article qui s'ouvrait sur cette phrase : « On nous dit de toutes parts que de Gaulle, c'est Tacite, César, Retz, Chateaubriand[1]. » Il reste que, si idéologique que soit cette critique, pour elle, *Tristes tropiques* apparaissait comme une éclatante confirmation de la vocation originelle d'une littérature qui, parce qu'elle est humaine, se situe par essence au-delà de toute science :

> L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, jusqu'ici, ne relevait que de la science. On retrouve l'ethnographe dans *Tristes tropiques* (Plon) ; on y découvre aussi un homme et un écrivain. […] Avant tout, c'est ce lien de l'enquête et de l'expérience, cette résonance affective confondant recherche de la vérité et recherche de soi, qui *élèvent jusqu'à la littérature ce livre de savant* : la littérature se définissant non par ses thèmes ou sa frivolité, mais par sa vibration existentielle[2].

Cette lecture serait encore, *mutatis mutandis*, celle de Bataille. Sous le titre « Un livre humain, un grand livre », celui-ci rendit compte de *Tristes tropiques* dans *Critique* en février 1956[3]. Cet article constitue peut-être l'exemple le plus éloquent de la « querelle de propriété » dont avait parlé, dès 1935, Ramon Fernandez, en même temps qu'il montre la façon dont la question s'est déportée. L'objet de Bataille est en effet de rétablir la littérature dans ses droits, non cependant au nom d'un humanisme moraliste, mais au nom de l'essence de la pensée et d'un homme de tous les lieux et de tous les temps, c'est-à-dire en s'appuyant sur une anthropologie qui n'est plus celle du « cœur humain », mais qui se place sur le terrain même de la science. Il faudrait citer les cinq premières pages de ce texte qui, d'un même mouvement, intègre *Tristes tropiques* à la littérature et utilise cette intégration comme une preuve de la position législatrice de la littérature dans l'ordre de la pensée. De façon inattendue, mais tout à fait révélatrice, l'article s'ouvre sur une évocation des

1. ID., « De Gaulle, les Français et la littérature » [1959], in *Œuvres complètes*. *I, Livres, textes, entretiens, 1942-1965*, Éd. du Seuil, 1993, p. 830. Cf. aussi Jean-Louis JEANNELLE, *Écrire ses Mémoires au XX^e^ siècle : déclin et renouveau*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2008.

2. Gaëtan PICON, « *Tristes tropiques* ou la conscience malheureuse » [1956], in *L'Usage de la lecture, II*, Mercure de France, 1961, pp. 155-156 (je souligne).

3. G. BATAILLE, « Un livre humain, un grand livre », art. cité.

présocratiques, qui venaient d'être retraduits par Yves Battistini pour Gallimard : « La philosophie naissante nous y est donnée : ces textes, *au-delà du sens précis que les philosophes leur prêtent*, sont des *œuvres littéraires*[1]. » Bataille poursuit en notant que « le rejet de la forme littéraire » (par les philosophes qui ont suivi) est « le signe d'un changement profond », à savoir « le passage à l'activité spécialisée, l'analogue d'un travail, dont la fin est limitée » — et il ne fait aucun doute qu'à ses yeux un tel changement est à déplorer.

Ces premières lignes condensent en fait l'argument des pages qui suivent : la spécialisation de la réflexion, la division sociale du travail intellectuel constituent une amputation de la pensée ; du même coup, la littérature (celle que pratiquaient les présocratiques sans le savoir) se voit définie *a contrario* comme le seul mode de discours capable d'endosser une pensée fondatrice, une réflexion vraiment générale et proprement humaine, toutes les autres manifestations de la pensée étant *de facto* réductrices et de portée limitée : « Un travail, lorsqu'il vise un résultat particulier, clairement saisissable, ne nous engage pas entièrement, en quoi il est simplement prosaïque ; mais il n'est rien qu'une recherche sans limite ne mette en nous-mêmes en cause, et cela définit peut-être une *ouverture poétique*, sans laquelle il n'est pas d'œuvre littéraire, ni généralement d'œuvre d'art[2]. »

Il y a beaucoup à dire sur ce geste définitoire inaugural, sur cette idée de la littérature en 1956. On peut en retenir trois éléments. Le premier, la circularité de la définition (encore plus patente dans la suite) : la « forme littéraire » (c'est l'expression de Bataille) est le signe d'une « recherche sans limite », d'une réflexion qui « engage l'homme en entier » ; inversement, toute recherche, toute réflexion qui « engage l'homme en entier » est littéraire. L'intéressant ici n'est pas tant cette circularité même que la façon dont est congédiée toute tentative critériologique ; il n'est pas question de repérer ce qui fait une « forme littéraire », de définir une quelconque littérarité, ni même un usage particulier du langage qui serait propre à la littérature (en quoi cette conception s'oppose à la fois à celle de Sartre et à celle de Barthes) : est littéraire tout ce qui, dans la pensée, introduit « *la dimension de l'homme* », tout ce qui « ren[d]

1. *Ibid.*, p. 99.
2. *Ibid.*

sensible un élément *souverain*, que ne subordonne aucun calcul ». Le deuxième élément remarquable de cette définition est qu'elle introduit toute une série d'équivalences et d'oppositions. Équivalence, d'abord, entre littérature et poésie : l'œuvre littéraire se caractérise par son « ouverture poétique » ; à l'inverse, le savant « s'applique de son mieux à réaliser la forme prosaïque ». Équivalence, ensuite, entre poésie et humanité : « la dimension de la poésie, [...] peut-être est *la dimension de l'homme* » ; l'ethnographie, la véritable ethnographie, sera donc nécessairement poétique, puisqu'elle a pour objet la vie humaine. En un sens donc, *Tristes tropiques* n'est pas un ouvrage d'ethnographie si on entend par là « l'œuvre d'un spécialiste savant […] qui réponde au souci exclusif de l'exactitude objective ». Mais en un autre sens, parce que l'ouvrage accède à la littérature, *Tristes tropiques* propose une forme d'ethnographie parfaitement accomplie. C'est le troisième élément remarquable de cette définition : la littérature apparaît *in fine* comme l'avenir des sciences humaines, c'est la forme par laquelle celles-ci peuvent s'extraire d'une spécialisation et d'un souci d'objectivité stérilisants ; c'est la forme dans laquelle elles se dépassent et s'abolissent pour le plus grand bonheur de la pensée. Il n'est pas question ici d'une juste répartition des rôles (à la science, l'exactitude, la prose et l'objectivité ; à la littérature, la sensibilité, l'humanité et l'ouverture poétique), mais bien d'une inclusion de la science dans une littérature qui la dépasse. Arrivée à ses fins descriptives et explicatives, la science doit s'incliner devant la littérature et lui céder la place, car cette dernière est seule capable d'intégrer cet élément irréductible de l'humain (pour Bataille, il s'agit conjointement du sacré et de l'art) devant lequel la science ne peut que renoncer. Pour cette raison, *Tristes tropiques* marque « une date non seulement dans l'histoire de l'ethnographie [science honorable, et digne d'efforts, mais intrinsèquement limitée], mais dans celle de la pensée »[1].

L'argument est littéralement martelé, italique à l'appui, au cours des premières pages, comme si Bataille pressentait que la littérature allait être victime d'une expropriation. Il apparaît d'abord à propos de *L'Île de Pâques* de Métraux, « peut-être plus réussi, plus heureux que [l'ouvrage] de Lévi-Strauss, mais [qui] n'a ni l'ambition ni la portée de ce dernier », et le constat vaut, *a fortiori*, pour *Tristes tropiques* qui « se présente d'abord, non comme une

1. *Ibid.*, pp. 99-101.

œuvre de science, mais comme une œuvre d'art »[1] :

> Ce qui dans ce livre fascine est le parti pris d'une ouverture immédiate à toute pensée qui se présente. *Ce parti pris commande la forme littéraire*, qui jamais ne se ferme en système, qui jamais n'exclut rien de ce qu'un libre jeu d'associations propose. La composition littéraire se distingue en ceci des exposés savants (où la logique ordonne la suite des paragraphes et des chapitres) : l'esprit y suit essentiellement ce qui l'attire, et qui le séduit[2].

Est ainsi tracée une opposition sans surprise entre, d'une part, la sécheresse de la prose, la spécialisation étroite, l'objectivité inhumaine, et, d'autre part, « l'ouverture poétique » qui permet d'atteindre ce « domaine inaccessible à la science proprement dite »[3]. Une telle distribution des rôles peut rappeler les revendications du premier romantisme, mais la naissance des sciences humaines soumet Bataille à une exigence de bouclage : si l'anthropologie doit se faire littérature, ce ne peut être qu'au nom de l'homme lui-même. C'est donc une raison proprement anthropologique qui fonde la littérature généralisée que Bataille appelle de ses vœux, en l'occurrence le primat de la dépense improductive. C'est le même « excès[4] » fondamental qui commandait la généralisation de l'*Essai sur le don* dans *La Part maudite* et qui fait passer Lévi-Strauss de la science à la littérature. Bataille, donc, se place sur le terrain anthropologique et s'emploie à défendre *Tristes tropiques* en tant qu'« œuvre d'art » (et non « œuvre de science »), *sur le plan du savoir*. Cela passe par une assimilation du caractère « poétique » du livre à l'expression d'une inquiétude religieuse, qui est à la fois la source de l'art et ce par quoi l'homme se distingue de l'animal :

> Ce n'en est pas moins, d'une manière fondamentale, la vie spirituelle qui est en question dans ce livre singulier. […] sa réflexion s'éten[d] à la sphère embrassant la possibilité de toute autre sphère (de la même façon que le ciel embrasse la possibilité de tout espace) : *Tristes tropiques* n'a d'autre sens que d'aboutir en un dernier chapitre à la réflexion la plus vaste, celle dont la religion est l'objet[5].

Une fois ce cadre posé, la discussion pouvait s'engager sur le terrain de

1. *Ibid.*, pp. 100-101.
2. *Ibid.*, p. 102 (je souligne).
3. *Ibid.*, p. 103.
4. *Ibid*.
5. *Ibid.*, p. 102.

l'anthropologie empirique. Au moment où il rédige ce compte rendu, Bataille vient de publier *Lascaux ou la Naissance de l'art*, ce qui le conduit à contester l'hypothèse de Lévi-Strauss selon laquelle « la base inébranlable de la société humaine[1] » est à chercher dans les temps néolithiques. Il propose que la datation de la « première démarche » soit reculée jusqu'aux temps paléolithiques, lorsque fut découverte « à peu près du premier coup la perfection de l'œuvre d'art »[2]. Avec une audace que seul peut s'autoriser celui qui se déclare au-delà de la science, il trace un parallèle entre l'homme de Néanderthal et les Indiens du plateau brésilien : « Sans doute les hommes paléolithiques de la vallée de la Vézère durent représenter, autant que les Nambikwara, mais avec plus de force première, un état idéal de la société se formant humainement, à la base[3]. »

Sans que cela soit jamais explicite, l'article esquissait ainsi une définition de la littérature, où l'on reconnaît, sous une forme pacifiée pourrait-on dire, certaines des préoccupations qui animaient déjà les rédacteurs de *Documents* et qui, contrairement à ce que peut laisser croire une lecture rapide (le retour à l'« œuvre d'art » et à la « poésie »), préserve les acquis de l'anti-esthétique : la littérature apparaît comme ce qui, continuellement, renoue avec une pensée encore indifférenciée, avec une réflexion dont l'ampleur était assurée par une forme parfaitement libre, avec ces temps mythiques où le religieux, l'érotique, l'économique et l'esthétique étaient encore indistincts. La littérature et l'art en général se définissent ainsi par un mouvement de remontée aux origines, un continuel sursaut, qui est un refus de la différenciation, et en premier lieu de la distinction entre savoir et littérature. L'article s'achevait sur ces mots : « La pensée a besoin de mouvement, d'impulsion en profondeur. La nouveauté du livre de Lévi-Strauss […] nous arrache à la pauvreté de nos rues et de nos immeubles[4]. »

Mais derrière le succès de *Tristes tropiques* et à côté de la tentative isolée de Bataille, résonne le silence de Barthes, silence qui non seulement entoura la parution du livre, mais qui se prolongea et ne se démentit pas. Dans les *Œuvres*

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 419.
2. G. BATAILLE, « Un livre humain, un grand livre », art. cité, p. 108.
3. *Ibid.*, p. 108.
4. *Ibid.*, p. 112.

complètes de l'auteur du *Degré zéro de l'écriture*, les références (parfois fantaisistes) à l'œuvre de Lévi-Strauss se comptent pourtant par dizaines, et les premières datent de 1955[1] ; une seule, cependant, concerne *Tristes tropiques*, et c'est au titre de premier exemple de « sémiologie urbaine » appliquée à un village bororo[2]. Il est toujours difficile d'expliquer un silence, beaucoup plus qu'une réception négative ou critique. Qu'est-ce qui aux yeux de Barthes a pu rendre *Tristes tropiques* littéralement irrecevable ? Une chose est sûre : pour Barthes (comme pour Sartre), la querelle de propriété — littérature ou ethnologie, connaissance ou science de l'homme —, qui était le cadre de la réception de *Tristes tropiques* à la fois pour la grande presse et pour Bataille, a perdu de sa pertinence ; elle est comme vidée de son contenu. C'est qu'entre-temps « l'idée de littérature » a changé. La divergence entre ethnologie et littérature au cours des années 1950 combine ainsi deux dynamiques. D'une part, l'ethnologie se « scientifise », se constitue en champ autonome pourvu de références intradisciplinaires, se dote de modes d'écriture et de lieux de publication qui lui sont propres — c'est le processus dont témoignent avec éloquence les modifications apportées par Métraux dans la deuxième édition de *L'Île de Pâques*[3]. D'autre part, la littérature se reconstitue sur d'autres bases ; comme l'écrit Michel Murat, les années 1950 sont, pour le champ littéraire français, une période de « redistribution des cartes », et la pensée de Barthes contribue largement à l'établissement de cette « nouvelle donne » en même temps qu'elle en fait foi[4].

C'est cette nouvelle donne qui allait empêcher la réception de *Tristes tropiques*. Si l'on y regarde de près, en effet, on s'aperçoit que, dans tous les comptes rendus de *Tristes tropiques*, par Madeleine Chapsal comme par Gaëtan Picon, par Georges Bataille comme par Raymond Aron, « l'*être* littéraire » de l'œuvre est un donné premier ; il s'impose à la lecture comme une évidence. La véritable difficulté — qui, au fond, n'en est pas une — est plutôt de réconcilier cette qualité avec le statut de Lévi-Strauss, qui est un savant. Comme pour les

1. Cf. R. BARTHES, index de l'édition de 1993 des *Œuvres complètes*. Détail révélateur, l'index du tome III (après 1973) ne recense que trois allusions à l'auteur des *Mythologiques*.

2. ID., « Sémiologie et urbanisme » [1967], in *Œuvres complètes II*, *op. cit.*, p. 440.

3. Cf. *supra*, chap. IV, et *infra*, chap. XII.

4. M. MURAT, « Tendances », *in* ID. (dir.), actes du colloque « L'idée de littérature dans les années 1950 », Paris-IV-Sorbonne, juin 2004 (*www.fabula.org*).

Mémoires de guerre de De Gaulle, l'exemple de glorieux aînés suffit à attester qu'une telle combinaison n'est pas contre nature : la plume et l'épée, comme César, Retz, Chateaubriand ; le savoir et la forme, comme Montaigne, Montesquieu, Rousseau. Mais toute la pensée de Barthes allait à l'encontre de cette naturalisation de la littérature qui était au principe des comptes rendus de *Tristes tropiques* ; ni l'exemple de Montaigne, ni le grand style ne pouvaient le convaincre, et de tels arguments avaient au contraire toutes chances de lui faire horreur dès lors qu'ils tenaient pour acquise une essence de la littérature dont, depuis *Le Degré zéro*, il s'attachait à montrer l'historicité. Du reste, on ne risque guère de se tromper en supposant que Barthes n'avait aucun goût pour la prose de Lévi-Strauss. Les chutes de phrase, l'équilibre des périodes, la préciosité un peu sucrée des descriptions, les majuscules du Nouveau Monde, la méditation morale à la Gobineau sur « l'arc-en-ciel des cultures humaines », toute cette « rhétorique traditionnelle, avec ses mètres et ses clausules » que, s'autorisant du masque de Michelet, Barthes « avait en horreur » chez Chateaubriand[1], tout cela rattache l'ouvrage au « noble édifice de la forme écrite [qui] tient toujours debout, mais vermoulu, piqué de mille écaillements[2] », et le situe aux antipodes des choix esthétiques de l'auteur du *Degré zéro* tels que l'on peut les deviner d'après les chroniques qu'il donne à la même époque (Brecht, Robbe-Grillet, Cayrol, etc.). Plus profondément, *Tristes tropiques* ne concorde pas avec la fonction critique et libératrice que Barthes assigne à la littérature dans ces années-là ; l'ouvrage se dérobe à un questionnement en termes de « morale du langage » ou d'« éthique de l'écriture »[3] ; rien, par exemple, dans le livre qui puisse contribuer au « *déconditionnement* du lecteur par rapport à l'art essentialiste du roman bourgeois[4] ».

Le récit de Lévi-Strauss ne trouvait donc pas sa place dans la nouvelle cartographie des discours. Un panorama rapide des écrits de Barthes sur la période permet de distinguer quatre catégories : d'abord, les discours médiatiques et bourgeois, ceux dont il faut démonter le fonctionnement et qui

1. R. BARTHES, *Michelet par lui-même*, *op. cit.*, p. 26.

2. ID., « Zazie et la littérature » [1958], in *Essais critiques*, Éd. du Seuil, 1982, p. 125.

3. ID., *Le Degré zéro de l'écriture*, *op. cit.*, pp. 10 et 62.

4. À propos de Robbe-Grillet, cf. ID., « Littérature littérale » [1955], in *Essais critiques*, *op. cit.*, p. 70.

doivent être rendus à l'histoire ; ensuite, les discours de savoir (Mauss, Jakobson) ; puis, la littérature du passé (Michelet, La Bruyère) ; enfin, la littérature du présent, qui « ne peut exister que sous la figure de son propre problème, châtieuse et pourchasseuse d'elle-même[1] ». Parmi ces quatre catégories, c'est de la troisième que l'auteur de *La Pensée sauvage* est le plus proche, et — si l'on nous autorise le paradoxe — Barthes aurait adoré avoir à réhabiliter Lévi-Strauss comme il l'a fait de Michelet, lire la somme des *Mythologiques* dans une édition dénichée chez un bouquiniste et retrouver l'unité profonde d'une existence continûment exprimée depuis la mélancolie de *Tristes tropiques* jusqu'aux rares métaphores des *Structures élémentaires de la parenté*. Contrairement à ce que peuvent laisser croire nombre d'associations hâtives sous le signe du « structuralisme » (associations, il est vrai, favorisées par Barthes lui-même), Lévi-Strauss et Barthes ne sont pas contemporains, sinon par la date à laquelle ils écrivent. Entre l'analyste du discours bourgeois, féru de « littérature littérale » et bientôt de combinatoire, et l'antimoderniste pour lequel l'œuvre de Picasso constitue un témoignage de l'épuisement de l'art pictural et le pseudo-structuralisme littéraire, un « dévergondage sentimental […] né pour servir d'alibi à l'insupportable ennui qu'exsudent les lettres contemporaines », il n'y avait rien de commun, sinon un malentendu[2]. Lévi-Strauss était donc, en 1955, reversé à la seule place qui puisse lui convenir : du côté du savoir. Dès lors, ce n'était pas *Tristes tropiques* qu'il fallait considérer — sauf à y voir un exemple de « sémiologie urbaine » —, mais « L'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » ou l'article « Le sorcier et sa magie », publié en 1949 dans *Les Temps modernes*, qui étaient, à l'époque, les références essentielles de Barthes.

Lévi-Strauss rejoint donc Mauss et Jakobson parmi ces discours que l'on peut convoquer à tout instant pour parler de La Bruyère ou de Robbe-Grillet, avec une légèreté qui rend la lecture du premier Barthes si délicieuse et que l'on ne peut que regretter lorsqu'on doit se soumettre à l'artillerie lourde de *L'Aventure sémiologique* et du *Système de la mode*. Ce rapport décomplexé au savoir est aussi une nouveauté des années 1950, due en grande partie à Barthes

1. *Ibid.*

2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, t. IV : L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 573. Sur le malentendu, cf. *infra*, chap. XII.

lui-même, mais il faut bien voir que s'il instaure une nouvelle perméabilité entre les espaces, c'est parce que ceux-ci sont à l'origine considérés comme distincts. En ce sens, Barthes est vraiment, à la différence de Bataille, un homme du second (ou troisième) XX^e siècle : la constitution des sciences humaines est pour lui un acquis, et elle ne menace pas une littérature qui se joue ailleurs. C'est précisément cette situation qui rend difficile la réception de *Tristes tropiques*, car l'œuvre, irrecevable au nom de la littérature, l'est tout autant au nom de la science : il vaudra toujours mieux lire « Le sorcier et sa magie ». On peut donc avancer une hypothèse : le silence de Barthes autour de *Tristes tropiques* — qui, redisons-le, n'est digne d'intérêt que parce Lévi-Strauss constitue par ailleurs une référence centrale — serait la manifestation d'une sorte de *political correctness* avant l'heure. En dépit de son indéniable appartenance au « noble édifice de la forme écrite », il n'est pas question de s'attaquer à *Tristes tropiques* comme aux *Mémoires de guerre* ; ce serait à la fois une erreur politique (Lévi-Strauss revendique à deux reprises sa fidélité à Marx dans *Tristes tropiques*) et courir le risque d'un anti-intellectualisme que Barthes combat ailleurs avec tant de virulence. *Tristes tropiques* devait sans doute constituer, aux yeux de Barthes, quelque chose comme les *Dernières pensées* d'Henri Poincaré ou *Comment je vois le monde* d'Albert Einstein, une concession un peu naïve à une prétendue littérature de la part de spécialistes qui en ont une notion fausse et datée et que l'on considère avec une bienveillance presque paternelle. Au début de son compte rendu de *Tristes tropiques*, Maurice Blanchot avait livré une admirable description de cet attendrissement du « littéraire » devant les tentatives de savants confrontés à la quasi-impossibilité de « passer d'une langue à l'autre, du savoir à la méditation » :

> Quand Einstein nous parle, il nous émeut et nous l'écoutons avec un tendre respect, non pas à cause de ce qu'il nous dit et qui est peu important, mais parce que nous croyons — naïvement — que, s'il pouvait vraiment nous parler, ce qu'il nous apprendrait sur nous et sur la conduite de notre esprit serait bouleversant. De même Oppenheimer, lorsqu'il essaie d'enrichir le bon sens, ne nous fait réfléchir que par la contradiction entre la force, le sérieux et l'authenticité de sa science et les conclusions insignifiantes qu'il en tire au bénéfice de la pensée commune[1].

1. Maurice BLANCHOT, « L'homme au point zéro », *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n° 40, avril 1956, p. 685.

À la différence de Barthes donc, Blanchot rendit compte de *Tristes tropiques*. Cette recension témoigne elle aussi, mais d'une autre façon, de la reconfiguration des rapports entre littérature et sciences humaines. Pour le dire d'un mot, la réception de *Tristes tropiques* par Blanchot n'est possible qu'au prix d'un gauchissement et d'une considérable réduction du texte. Ce gauchissement peut se résumer de la façon suivante : Blanchot ne retient de l'ouvrage que la figure de l'ethnographe et, de cette figure, qu'un seul trait, certes important, mais qui mériterait au moins des nuances et une remise en perspective : l'ethnographe anéantit son objet en prenant contact avec lui : « Ici, la science, sous une forme particulièrement simplifiée, fait l'expérience de son pouvoir de volatilisation qui supprime, par l'étude, l'objet de son étude[1]. »

L'ethnographe devient ainsi une figure allégorique de « l'homme moderne », dont la « quête » apparaît comme analogue à celle de l'écrivain : il est le sujet d'une « expérience centrale » qui le « dégage de son temps » et l'engage dans « la recherche des possibilités originaires »[2]. Il participe à « cette recherche du point zéro [qui est la] tâche essentielle des temps modernes », tâche impossible, comme il se doit, qui vise un homme « libre de toute détermination, […] aliéné au point de n'être rien que la conscience agissante de ce rien, l'homme essentiel au point zéro »[3]. La relecture que Blanchot proposait de *Tristes tropiques* infléchissait très fortement l'ouvrage vers un questionnement métaphysique dont les termes lui sont tout à fait étrangers. L'article s'achevait sur une discussion du relativisme de Lévi-Strauss que Blanchot retournait en attribuant à la civilisation occidentale un « avantage », tenant non pas à sa supériorité technique, mais à l'état de crise permanent auquel elle soumet l'homme[4].

Que retenir de ce compte rendu ? D'abord, que l'on y retrouve, à propos de l'ethnologie, un rétrécissement du questionnement semblable à celui que, par ailleurs, Blanchot infligeait à la littérature au même moment. À la façon dont cette dernière « s'engloutit dans l'entonnoir de l'ontologie négative » et se

1. *Ibid.*, p. 687.
2. *Ibid.*, pp. 688-689
3. *Ibid.*, pp. 690-691.
4. *Ibid.*, pp. 693-694.

condamne à « démontrer sa propre impossibilité »[1], l'ethnologie se réduit à une quête, et cette quête n'est même pas de savoir mais « recherche des possibilités originaires », vouée à l'échec en son principe, ce qui en fait la grandeur et le caractère « essentiel ». Un tel « désancrage » est plus frappant encore quand il s'agit d'ethnologie plutôt que de littérature, car c'est tout de même une des leçons principales de *Tristes tropiques* que de rendre l'ethnologue à sa condition historique de « symbole de l'expiation », autrement dit de démontrer que « la possibilité originaire » du savoir ethnologique est dans la violence. Il faut bien reconnaître que la hauteur de vue confine à l'aveuglement lorsqu'on définit l'ethnologie, en 1955, comme quête d'un point imaginaire où l'homme n'est plus « rien que la conscience agissante de ce rien ».

Le compte rendu de Blanchot témoigne aussi, à sa façon, de la fin de la « querelle de propriété ». La question du statut de *Tristes tropiques* et de son intégration à la littérature était au cœur de la lecture de Bataille, et l'on peut supposer, malgré tout, qu'elle préoccupait Barthes, s'il est vrai que son silence s'explique d'abord par le refus d'y répondre par la négative. Ici, elle ne se pose même plus ; d'une manière générale, la réflexion de Blanchot est tout à fait étrangère à une topographie des discours ou à une quelconque critériologie. Il est acquis, en réalité, que *Tristes tropiques* ne relève pas de la littérature ; Blanchot ne reprit d'ailleurs pas le texte au moment de réunir ses chroniques pour *La Nouvelle Revue française* dans *Le Livre à venir*, en 1959, se contentant de noter que Lévi-Strauss « a le goût et le sens de l'écriture » et qu'il y a, dans son livre, « de belles pages ». Mais, s'il fallait rapporter *Tristes tropiques* à un type de discours, ce serait plutôt à la philosophie à laquelle, à en croire Blanchot, Lévi-Strauss était resté secrètement fidèle. Le déplacement est essentiel et, malgré tout ce qui le sépare de Blanchot, conforme à l'usage que Barthes ferait de l'anthropologie : comme l'indique la généralisation du terme qui se substitue progressivement à celui d'*ethnologie*, celle-ci n'est plus sur le même plan que la littérature ; elle est considérée comme un discours de savoir qui peut, éventuellement, aider à la penser. Elle rejoint donc la philosophie, dont elle redevient l'interlocuteur privilégié — « L'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », de 1950, constitue la date charnière, puisqu'elle inaugure le dialogue entre Lévi-Strauss et Merleau-Ponty, avant les controverses avec

1. M. MURAT, « Tendances », art. cité.

Sartre puis Ricœur —, et reçoit le soutien de critiques littéraires qui acceptent d'être les ouvriers de la nouvelle science de l'homme et s'inscrivent explicitement dans les cadres qu'elle trace. Ainsi, pour quelques années et avant le retournement de la fin des années 1960 sous le signe du « texte », la relation entre littérature et sciences humaines allait se conformer à celle qu'avait inaugurée Lanson en s'affiliant à la sociologie. Bien sûr, la littérature ne se définissait plus de la même façon, et elle ne tirait plus sa légitimité de sa permanence historique. Mais les positions respectives des discours étaient les mêmes, engendrant aussi les mêmes malentendus : tout comme les « lois » sociologiques élaborées par Lanson (« loi de corrélation de la littérature et de la vie », « loi des influences étrangères », « loi de cristallisation des genres », etc.) ne furent guère utilisables pour les sociologues, les références des critiques littéraires au bricolage ou à l'anthropologie structurale seraient rarement des modèles de rigueur — ce qui, d'ailleurs, n'empêcha pas qu'elles aient pu être fructueuses, un malentendu pouvant, comme chacun sait, se révéler fécond.

Il faut pousser le parallèle un peu plus loin, car l'allégeance de Lanson à la sociologie durkheimienne supposait non seulement un ennemi commun (« la rhétorique et les mauvaises humanités »), mais aussi une émancipation de la critique par rapport à la philosophie. Dans les années 1950, l'ennemi commun était (déjà) le positivisme, et, dans le même temps, la philosophie souffrait d'un discrédit historique. Tous les comptes rendus dédiés à *Tristes tropiques* témoignent en effet de la fonction qui était alors assignée à l'anthropologie sociale et des attentes dont elle était l'objet, car tous renvoient, le plus souvent explicitement, aux désastres de la guerre et de la science, à Auschwitz et à Hiroshima. Une fois « l'être littéraire » du livre admis, la question qui obsédait rigoureusement *tous* les auteurs qui se consacraient au livre de Lévi-Strauss était la position de la civilisation occidentale dans l'ensemble des cultures, depuis Étiemble jusqu'à Bataille, depuis Leiris jusqu'à Blanchot. Tous s'interrogeaient sur la place occupée, dans un monde redessiné par la guerre froide et les premiers soubresauts de la décolonisation, par « notre aveugle Occident, cette Europe assise dans les ténèbres de ses mensonges qui s'étendent jusqu'à San Francisco d'une part et à Vladivostok de l'autre, [et qui]

tourne jusqu'à l'étourdissement la meule de son esclavage[1] ». On voit comment la position de l'ethnologie se déplaçait : par son relativisme fondamental, par la mise en perspective qu'elle permet, l'anthropologie sociale faisait figure de recours pour une réflexion désorientée ; le renouvellement épistémologique de la discipline coïncidait avec l'exigence d'une nouvelle pensée de l'homme, appelée à prendre le relais de la philosophie, au moment où cette dernière était *de facto* perçue comme un produit de la civilisation occidentale. Dans sa préface à la réédition de *Tristes tropiques* pour France-Loisirs, Pierre Nora soulignerait combien la publication de *Tristes tropiques* correspondait non seulement à « un événement décisif de l'évolution scientifique[2] » (selon la formule de Lévi-Strauss à propos de l'*Essai sur le don* de Mauss), mais bien un « moment de la conscience occidentale » et, à propos du différentiel technologique entre les Indiens du Brésil central et l'Occident, il préciserait : « Les réalisations techniques, artistiques et philosophiques à quoi pouvaient se comparer ces pauvres accomplissements indigènes n'étaient en revanche que les expressions, certes admirables, d'une civilisation, la nôtre, dont l'ultime vérité venait cependant d'aboutir à Auschwitz et Hiroshima[3]. »

Dès la parution du livre, cette conviction détermina la réception de *Tristes tropiques*. En conjuguant deux questionnements très amples — l'un sociologique et historique, qui prenait la civilisation mécanique pour objet ; l'autre à la fois épistémologique et éthique, qui concernait la possibilité d'une science de l'homme et les formes de domination attachées à l'écriture et à la technique —, *Tristes tropiques* touchait au cœur des interrogations les plus inquiètes du temps : Bataille parle du « développement monstrueux de nos connaissances » et note qu'à « la science se lient l'angoisse et la folie »[4] ; Blanchot commence par évoquer Einstein puis Oppenheimer avant d'en venir à Lévi-Strauss, qui rend le passage de nouveau possible entre la science et les hommes, et le titre même de son article, « L'homme au point zéro », renvoie à la thématique du retour des camps ; Raymond Aron rappelle que l'idée d'une « route qui mène à la civilisation européenne, souveraine, triomphante » n'est

1. Jean GROSJEAN, « Les livres », *Évidences*, n° 54, janvier-février 1956, p. 49.

2. Pierre NORA, préface à Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, rééd. France Loisirs, 1990, p. 9 ; reprise dans *Le Débat*, n° 158, janvier-février 2010.

3. *Ibid.*, p. 11.

4. M. BLANCHOT, « L'homme au point zéro », art. cité, p. 112.

plus de mise dès lors que « le point d'arrivée est pour le moins compromis par les fours crématoires d'Auschwitz[1] », etc. Cette position de recours et de substitut de la philosophie déplaçait les lignes de partage et achevait de vider la « querelle de propriété » de son contenu. D'un côté, sans doute, la littérature n'avait plus pour fonction de connaître l'homme ; de l'autre, l'anthropologie devenait un discours « encadrant », et la référence à l'ethnologie dans les années 1960 resterait toujours du côté de la théorie de la littérature. C'est la combinaison de ces deux dynamiques qui explique le relatif isolement de *Tristes tropiques* et ce que l'on pourrait appeler, en dépit du succès de l'ouvrage, sa réception manquée : d'une part, le livre ne s'intégrait à aucun des grands récits historiques qui, de Sartre à Barthes, devenaient consubstantiels à l'idée de littérature dans les années 1950 (et encore moins à la téléologie de l'annulation à quoi la réduisait Blanchot) ; d'autre part, et surtout, dix ans après la fin de la guerre, ce n'était pas de nouveaux objets littéraires que l'on réclamait à l'anthropologie, mais un nouvel horizon épistémologique pour penser l'homme.

1. R. ARON, « L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation », art. cité.

XII

1955-1970 : une nouvelle donne

> [On s'imagine] que l'objet de notre discipline est d'acquérir une connaissance complète des sociétés que nous étudions. Entre une telle prétention et les moyens que nous mettons en œuvre, la disproportion serait telle qu'on pourrait à bon droit nous traiter de charlatans.
>
> Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*[1].

Faire l'histoire des effets de l'anthropologie dans le champ littéraire entre 1955 et 1970 supposerait d'abord de faire l'histoire de la première et celle du second. Ici encore, comme au chapitre précédent, nous nous concentrerons sur quelques moments ou quelques objets révélateurs. Cela permettra

1. *Op. cit.*, p. 358.

d'indiquer de grandes orientations et de montrer, au moins sommairement, comment les lignes de partage se sont déplacées et comment la géographie des discours s'est modifiée. D'un côté, les années 1950 figurent un terminus : le musée de l'Homme cesse d'être le lieu central d'une discipline qui se réinvente sur de nouvelles bases, ce qui met fin *de facto* aux échanges entre les ethnologues et l'avant-garde tels qu'on les observait dans les années 1930. D'un autre côté, les échanges entre anthropologie et littérature ne disparaissent pas, bien au contraire, mais ils éclatent et se diversifient. On voit également se développer quelques malentendus, l'image de l'ethnologie telle qu'elle s'impose chez les écrivains étant parfois bien éloignée de la réalité pratique et théorique de la discipline. Nous étudierons d'abord l'impact des luttes anticoloniales sur le rapport entre ethnologie et littérature, puis nous évoquerons la fondation de la collection « Terre humaine », qui se veut « à cheval » entre l'une et l'autre. Les écrits de Roland Barthes permettront d'aborder le moment des années 1960, à travers l'affiliation de Barthes au structuralisme puis son rejet de la « science » au profit du « texte ». Avant cela, pourtant, il faut dire un mot des évolutions de l'ethnologie après la guerre et de l'abandon du modèle muséal, qui avait été central au moment de la fondation de la discipline.

LA FIN DU PARADIGME DOCUMENTAIRE

La nouveauté propre aux années 1950 est que les échanges entre littérature et ethnologie cessent d'être intrinsèquement liés à l'épistémologie de la discipline. Nous avons vu que, dans les années 1930 et au-delà, le « deuxième livre » de l'ethnographe correspondait, dans la plupart des cas, à une tentative de restitution de l'« atmosphère » de la société considérée. Cela met en évidence deux choses : d'abord, certes, l'insuffisance du paradigme documentaire et muséal appliqué aux réalités sociales, mais aussi l'unité fondamentale du projet à l'origine des « deux livres », car, que l'on considère le premier ou le deuxième de ces livres, il s'agissait toujours de décrire et restituer un objet réel. Autrement dit, le projet ethnologique tel qu'il avait été formulé dans l'entre-deux-guerres demeurait fondamentalement empiriste : il postulait que les objets de l'ethnologue sont des sociétés et que celles-ci

doivent être décrites. Que cet objet soit matériel ou mental et que l'on hésite entre différentes méthodes (la collection ou l'immersion) et différents modes d'exposé des résultats (étude savante ou ouvrage « littéraire ») ne changent rien à l'affaire : c'est bien la même épistémologie qui commandait le recueil de données et le récit évocateur.

Mais dès lors que l'anthropologie admet qu'elle doit construire des objets théoriques et non décrire des objets réels, alors ce lien qui l'unissait si profondément à la littérature — ou plus exactement à la rhétorique — disparaît. Et c'est bien ce qui s'est produit dans les années 1950. Dans l'idéal, il faudrait faire une histoire des théories anthropologiques qui se sont formées après la guerre sur des bases épistémologiques renouvelées (particulièrement le marxisme et le structuralisme), et à cela adjoindre une histoire des institutions dans lesquelles elles se sont développées et diffusées, mais il nous suffira d'observer l'évolution de la collection « L'Espèce humaine ».

Après la parution isolée, en 1946, de *La Sibérie* de l'ethnographe finnois Kai Donner (livre très proche, dans l'esprit, des volumes d'avant la guerre), la collection reprit en 1951, cette fois officiellement dirigée par Leiris, avec la réédition corrigée de *L'Île de Pâques* et la parution de deux ouvrages : celui de Jeanne Cuisinier, *Sumangat. L'âme et son culte en Indochine et en Indonésie*, et celui de Louis Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*. Comme nous l'avons vu, les modifications apportées par Métraux à la version de 1941 de *L'Île de Pâques* témoignaient d'abord d'une stabilisation des modes d'écriture de l'ethnographie : la première personne du singulier disparut quasiment partout ; les éléments narratifs s'effacèrent ; et les nouvelles introduction et conclusion situaient le développement non dans l'histoire personnelle de Métraux, mais en référence à un certain état de la discipline. Un historien critique de l'anthropologie — surtout s'il est familier des *cultural studies* américaines — aurait tôt fait de voir là un raidissement scientiste et une forme de censure : de telles corrections semblent bien prouver qu'il est des éléments « humains » que l'anthropologie ne tolère pas, ce qui fait douter en retour de ses prétentions à être une science de l'homme. Pas plus que les autres sciences, pourtant, l'anthropologie ne vise à décrire la réalité ; il s'agit simplement de lui adresser certaines questions,

élaborées et affinées par « un va-et-vient entre l'expérience et la construction ou reconstruction intellectuelle[1] ». Comme l'écrivait avec lucidité Lévi-Strauss en 1956 :

> L'erreur […] des adversaires de l'ethnologie […] vient de ce qu'ils s'imaginent que l'objet de notre discipline est d'acquérir une connaissance complète des sociétés que nous étudions. Entre une telle prétention et les moyens que nous mettons en œuvre, la disproportion serait telle qu'on pourrait à bon droit nous traiter de charlatans. Comment pénétrer les ressorts d'une société qui nous est étrangère, au bout d'un séjour de quelques mois, dans l'ignorance de son histoire et avec une connaissance le plus souvent rudimentaire de sa langue ? L'inquiétude s'accroît, quand on nous voit si empressés à remplacer cette réalité qui nous échappe, par des schémas. Mais en fait, notre but dernier n'est pas tellement de savoir ce que sont, chacune pour son propre compte, les sociétés qui font notre objet d'étude, que de découvrir la façon dont elles diffèrent les unes des autres. Comme en linguistique, ces écarts différentiels constituent l'objet propre de l'ethnologie[2].

Derrière les protestations, si fréquentes aujourd'hui, contre le prétendu scientisme d'une anthropologie qui « réifierait » ses objets (que ces protestations se réclament de l'humanisme ou du post-modernisme), se tiennent bien souvent un positivisme latent et l'obsession de la description d'un objet dont il ne faudrait rien manquer. « [Aujourd'hui], les cultures ne posent plus pour leur portrait », nous dit-on avant de rappeler que l'ethnologue ne peut plus passer sous silence le travail d'écriture et de sélection de l'information qui précède la construction du discours savant[3]. C'est vrai sans aucun doute, mais c'est une curieuse définition de l'ethnologie, en tout cas fort ancienne (et au fond muséale), que celle qui en fait une collection de « portraits » des cultures diverses livrés à l'appréciation du public.

Comme presque tous les ouvrages de la collection « L'Espèce humaine » après 1951 (avant son absorption par la « Bibliothèque des sciences humaines » en 1965), *Sumangat* de Jeanne Cuisinier et *La Tarasque* de Louis Dumont traitaient, quant à eux, de pratiques rituelles. C'est le signe que l'objet même de l'ethnographie s'était modifié, identifié non plus comme une « culture » ou une société donnée, mais comme tel ou tel fait social, théoriquement isolé et

1. M. MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », art. cité, p. 193.

2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, « Postface au chapitre XV » [1956], p. 358.

3. James CLIFFORD, « Partial Truths » [1986], *in* J. CLIFFORD et G. MARCUS (éd.), *Writing Culture*, *op. cit.*, p. 10.

construit. Le modèle de l'inventaire de civilisation, dont le plan était hérité des anciennes instructions ethnographiques (situation géographique, rappel historique, techniques, organisation sociale, structure familiale, art et religion), n'était plus de mise. *La Tarasque* de Louis Dumont, par exemple, dédié à la mémoire de Mauss, s'ouvre sur une longue introduction méthodologique qui s'inscrit dans la filiation de l'auteur de l'*Essai sur le don*, refuse le comparatisme hasardeux et justifie le plan adopté par des considérations épistémologiques touchant l'articulation entre l'iconographie, la pratique rituelle et la légende. Il n'est plus question ni de voyage ni de littérature, et la quatrième de couverture qui faisait de la collection « un ferment d'une vertu singulière pour l'imagination », d'abord réduite à quatre brefs paragraphes en 1953, disparut complètement en 1957.

Est-ce à dire que les relations des ethnologues avec la littérature prirent fin ? Certes non, mais elles changèrent de forme. Puisqu'elle n'était plus essentielle à l'épistémologie de la discipline, la question de l'évocation cessait d'être obsédante. Elle allait resurgir de temps à autre[1], mais elle ne serait plus centrale. Peu à peu allait s'effacer cette proximité avec la littérature, si caractéristique des années 1930, qui était issue du croisement entre la nostalgie des ethnologues pour le temps des belles-lettres et le rejet — commun au savant et aux avant-gardes — de la rhétorique. C'est aussi que, dans le même temps, la littérature se reconfigurait et s'élaborait sur d'autres bases, qui l'éloignaient de l'ethnologie. Le surréalisme (au sens large) se survivait à lui-même, mais ne faisait plus du document son cœur et son problème. Avec *Qu'est-ce que la littérature ?* de Sartre, la littérature était ressaisie de l'extérieur par la politique : toujours et partout « en situation », elle était constamment menacée d'être débordée par l'action. Barthes et Blanchot, enfin, résistaient à cette redéfinition, l'un avec le *Degré zéro de l'écriture*, qui pensait la littérature en termes de « morale du langage » et d'« éthique de l'écriture »,

1. Cf., par exemple, cette « anecdote personnelle » relatée par Leiris dans l'hommage qu'il rendit à Alfred Métraux après sa mort : « Métraux me demanda une fois — comme quelqu'un qui est en quête d'un secret et qui compte sur son interlocuteur pour le lui révéler — comment il y aurait moyen de rendre compte exactement de ce qu'étaient ces rues que si souvent nous parcourions et de l'aspect de leurs maisons. Je crois l'avoir un peu déçu en lui répondant que j'étais, à ce sujet, aussi embarrassé que lui et que je ne voyais pas, moi non plus, à l'aide de quelle formule on pourrait rendre véritablement perceptibles et présentes ces rues et ces maisons pour ceux qui ne les auraient jamais vues » (M. LEIRIS, « Regard vers Alfred Métraux », art. cité, pp. 136-137).

l'autre avec un « espace littéraire » déserté, où quelques constellations isolées — Mallarmé, Kafka, Hölderlin, Rilke — se vouaient à un « langage sans entente », en lequel seul le silence « se parle »[1].

L'ETHNOLOGIE ET LA LITTERATURE « EN SITUATION »

De ces trois évolutions très sommairement dessinées, seule la deuxième touchait directement l'ethnologie, puisque l'inflexion politique du questionnement se retrouvait à la fois chez les écrivains noirs d'Afrique et des Antilles et chez les ethnologues. Sartre, dans les deux cas, n'y était pas étranger ; dans « Orphée noir », la préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* recueillie par Senghor, il appelait déjà à « briser les murailles de la culture-prison[2] » et invitait à reprendre les questions posées par la variété des races et des cultures en termes politiques, au nom du destin historique d'une humanité en passe de se délivrer de l'exploitation capitaliste :

> […] décisif virage : la race s'est transmuée en *historicité*, le Présent noir explose et se temporalise, la Négritude s'insère avec son Passé et son Avenir dans l'Histoire Universelle, ce n'est plus un *état* ni même une attitude existentielle, c'est un Devenir ; l'apport noir dans l'évolution de l'Humanité, ce n'est plus une saveur, un goût, un rythme, une authenticité, un bouquet d'instincts primitifs : c'est une entreprise datée, une patiente construction, un futur[3].

Pour la discipline ethnologique, le texte fondateur qui, le premier, prit acte de ce « décisif virage » fut le long article de Leiris, « L'ethnographe devant le colonialisme », publié en août 1950 dans *Les Temps modernes* et repris plus tard dans *Cinq études d'ethnologie*. Leiris y enjoignait ses collègues ethnographes à devenir « les avocats naturels [des sociétés colonisées] vis-à-vis de la nation colonisatrice[4] ». L'ethnologie, donc, était saisie à son tour par

1. R. BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture*, *op. cit.*, pp. 10 et 62, et Maurice BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955 ; rééd. coll. « Folio essais », 1988, pp. 55-56.

2. Jean-Paul SARTRE, « Orphée noir », préface à Léopold Sédar SENGHOR (dir.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, PUF, coll. « Quadrige », 1948, p. XVII.

3. *Ibid.*, p. XXXIX.

4. Michel LEIRIS, « L'ethnographe devant le colonialisme » [1950], in *Cinq études d'ethnologie*,

l'engagement. « En situation » tout autant que l'écrivain, l'ethnographe occupait une position surdéterminée par la logique coloniale ; dès lors, un certain nombre de nouveaux devoirs lui incombaient : « dissiper les mythes », « dénoncer les faits de ségrégation », « blâmer les actes officiels ou privés qu'il estime nuisibles pour le présent ou pour l'avenir des peuples dont il s'occupe », « assurer aux vérités qu'il a à dire le maximum de diffusion », et ce « malgré l'ordinaire répugnance des savants envers la vulgarisation »[1]. Leiris invitait également à reconsidérer certains postulats de la discipline, en poussant en particulier ses collègues à se défaire de différents préjugés : une forme d'esthétisme inavoué, la préférence pour les sociétés les plus exotiques, la méfiance à l'endroit des Africains instruits, et surtout le désir de maintenir intact leur objet. Telle était la principale leçon de l'article : il fallait rendre à l'histoire les populations étudiées par l'ethnologue, c'est-à-dire reconnaître également que cette histoire était orientée vers la décolonisation : « […] la seule politique saine consisterait à préparer cette émancipation de manière à ce qu'elle s'opère avec le moins de dégâts possibles et à chercher, par conséquent, à la hâter plutôt qu'à la freiner[2]. »

L'objet comme la pratique de l'ethnologie étaient ainsi radicalement remis en perspective : les sociétés coloniales, expliquait Leiris, doivent être envisagées « *dans leur entier*, la recherche portant non seulement sur les originaires, mais sur les Européens et sur les autres Blancs qui y ont leur résidence »[3] ; la constitution de collections pour les musées métropolitains doit être sinon abandonnée, au moins assumée comme un agissement qui rend l'ethnographe débiteur à l'endroit de la société qu'il étudie ; celui-ci devra en particulier contribuer à réécrire l'histoire locale et à constituer les archives des populations en question ; et surtout, l'ethnologue doit prendre conscience de la solidarité foncière entre ses enquêtes et la logique de domination dans laquelle il s'inscrit, fait marqué en particulier par la non-réciprocité de la pratique ethnographique.

Cette complète réorientation de la discipline à laquelle Leiris invitait

---

op. cit., p. 87.

1. *Ibid.*, p. 88.
2. *Ibid.*, p. 104.
3. *Ibid.*, p. 106.

correspond, on le voit, à un phénomène de rattrapage, les ethnologues rejoignant une histoire qu'ils ne pouvaient plus ni ignorer ni nier : celle des populations colonisées en passe de rejeter la domination des « Européens de droit divin » : « […] le Blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie […]. Aujourd'hui ces hommes noirs nous regardent et leur regard rentre dans nos yeux[1]. »

Une telle évolution n'allait pas sans rencontrer des résistances de la part de certains ethnologues, en particulier de Marcel Griaule qui tenta de s'imposer comme savant, contre les Noirs eux-mêmes, taxés d'ignorer leurs propres origines et leur propre vérité. En 1951, à Genève, alors qu'il venait de donner une conférence sur la « Connaissance de l'homme noir », il s'opposa à un intellectuel africain nommé Taoré (sans doute pour Traoré) en ces termes :

> M. Griaule : […] Voyez M. Taoré, ce n'est pas un Noir, c'est un Blanc. Il parle le français, il a grandi sur les bancs de nos écoles. Il n'est pas allé au Bois Sacré. Il n'est plus un Noir. Nous avons détruit sa négritude, comme dirait Sartre ; c'est cela, le *génocide*. […]
>
> M. Taoré : M. Griaule a dit que je n'étais pas un Nègre, que j'étais un Européen…
>
> M. Griaule : Pas tout à fait, mais *grosso modo* c'est exact.
>
> M. Taoré : Eh bien, je proteste. […] Ce que l'on vous reproche à vous en particulier, ethnologues, c'est de dire : « Il y a une civilisation noire. » Non, il n'y a pas une civilisation noire…
>
> M. Griaule : Si, il y a une civilisation noire…
>
> M. Taoré : Non, il y en a eu une. […] le fait d'avoir été à l'école ne fait pas de moi, pour autant, un Européen.
>
> M. Griaule : Dans une certaine mesure, cela vous empêche d'être tout à fait un Noir. On ne peut être à la fois sur les bancs de chêne de l'Université et au Bois Sacré. […] vous seriez incapable d'expliquer le dernier rite que vous avez vu faire dans votre pays. […]
>
> M. Taoré : Vous déplacez le problème. N'importe quel Européen non plus n'est pas capable de m'expliquer ce que je désire entendre expliquer sur l'Europe, cela ne diminue personne.
>
> M. Griaule : N'importe quel Européen ne prend pas la parole ici pour parler de choses qu'il ne connaît pas[2].

Si violente que soit la réplique finale de Griaule, elle ne mettait nullement

1. J.-P. SARTRE, « Orphée noir », art. cité, p. IX.

2. Marcel GRIAULE, « Premier entretien public » [1951], in *La Connaissance de l'homme au xx^e siècle*, *op. cit.*, pp. 163-165.

fin au débat, et la possibilité même d'une telle confrontation montre que l'ethnologie entrait dans une nouvelle phase de son histoire, marquée en particulier par une rivalité portant sur le monopole de la vérité de « l'indigène »[1]. Si les controverses de cet ordre furent moins nombreuses et moins virulentes en France qu'en Grande-Bretagne et, plus tard, aux États-Unis, elles témoignent néanmoins de l'irruption d'un type de questionnement inédit, qui s'attache à déceler et dénoncer une articulation entre savoir anthropologique et pouvoir colonial. En dépit des protestations de Griaule ou d'Audrey Richards en Grande-Bretagne, le mouvement qui conduisait les intellectuels issus des populations colonisées à contester tout discours, fût-il académique, qui prétendait parler en leur nom était irréversible.

Ce processus fut néanmoins progressif. Comme on l'a souvent fait remarquer, ce sont d'abord des noms d'intellectuels français blancs que l'on trouve dans le comité de patronage qui présidait au premier numéro de *Présence africaine* ainsi qu'au sommaire de la première série de publications (les seize premiers numéros) : ethnologues comme Balandier, Leiris ou Rivet ; philosophes comme Sartre ou Mounier ; écrivains et essayistes comme Gide ou Camus. Ce sont eux surtout qui « signaient les articles de fond », tandis que « les collaborateurs négro-africains publiaient des poèmes, des contes et des nouvelles »[2]. Peu à peu, cependant, les ethnologues cédèrent la place. À partir de 1955 et de la nouvelle série bimestrielle, le public de la revue, initialement assez peu défini (« la jeunesse d'Afrique » et « tous les hommes de bonne volonté »[3]), fut explicité : l'éditorial du premier numéro s'adressait aux « responsables africains », invités à « encourager les cultures nationales et le réveil des consciences »[4]. La même année paraissait aux éditions Présence africaine une version corrigée du *Discours sur le colonialisme* de Césaire, passé inaperçu lors de sa première publication. Entre autres représentants de cette « Europe qui péri[rait] du vide qu'elle crée autour d'elle », Césaire fustigeait les « ethnographes métaphysiciens et dogonneux » (c'était

1. Cf. B. DE L'ESTOILE, « Au nom des "vrais Africains" », art. cité.

2. Micaela FENOGLIO, *« Présence africaine » entre critique et littérature : l'esprit du dialogue*, Rome, Bulzoni Editore, 1998, p. 22.

3. Alioune DIOP, « Niam n'goura ou les raisons d'être de *Présence africaine* », *Présence africaine*, n° 1, 1947, pp. 8 et 12.

4. ID., texte liminaire du premier numéro de la nouvelle série, cité par M. FENOGLIO, *« Présence africaine » entre critique et littérature*, *op. cit.*, p. 27.

évidemment l'école de Griaule qui était visée), mais il prenait la défense de Lévi-Strauss, de Leiris et même du dernier Lévy-Bruhl (celui qui, à la fin de sa vie, avait renoncé à caractériser logiquement la « mentalité primitive » par la « loi de participation ») contre les attaques de Caillois qui, quelques mois auparavant, s'en était pris à *Race et histoire* et qui prétendait déceler dans le développement de l'ethnologie le signe d'une « crise de conscience générale » de « l'Occident chrétien »[1].

C'est dans cet entre-deux historique incarné par la première série de *Présence africaine*, avant que le combat anticolonial ne prenne le pas sur toute autre préoccupation, que l'on peut situer le succès de *Dieu d'eau*. Cet ouvrage de Griaule, paru en 1948, recueillait les confidences du vieillard aveugle Ogotemmêli et mettait en scène « l'initiation » de l'ethnographe à la « cosmogonie » dogon. La préface était très semblable dans l'esprit à celle des « deuxièmes livres » d'ethnologue d'avant la guerre : l'absence d'appareil scientifique était justifiée par la nécessité de toucher un public plus large que les spécialistes ; les « littérateurs » qui avaient présenté les Dogon comme des « arriérés » étaient condamnés et relégués dans un passé « préscientifique » ; et le livre était situé entre science et littérature. *Dieu d'eau* déploie toutes sortes de techniques « littéraires » : accession graduelle à la « métaphysique » dogon au cours d'un apprentissage découpé en trente-trois journées ; mise en scène des entretiens successifs à travers l'évocation de la lumière, du décor ou des gestes énigmatiques d'Ogotemmêli ; théâtralisation de cette parole incarnant une sagesse collective et immémoriale ; narration quelque peu grandiloquente, mais qui témoigne d'un talent certain dans le polissage des chutes de phrases. Comme dans *Les Flambeurs d'hommes*, Griaule n'apparaît qu'à la troisième personne du singulier : il est « le Blanc », « l'Européen » ou « le Nazaréen », façon de garantir la restitution « de l'intérieur » de la perception dogon du monde. En dépit des très nombreuses controverses anthropologiques qu'il a suscitées, *Dieu d'eau* connut d'emblée une grande popularité, popularité qui persiste aujourd'hui encore, au point qu'elle a rejailli sur un « pays dogon » désormais classé au patrimoine mondial de l'Unesco[2]. C'est que le livre

1. A. CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, pp. 31-36. Cf. Roger CAILLOIS, « Illusions à rebours », *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n° 24, décembre 1954, pp. 1010-1024, et n° 25, janvier 1955, pp. 58-70.

2. Cf., sur ce point et l'appropriation par les Dogon des travaux ethnographiques de Griaule à des

contribuait, avec une élégance particulièrement efficace, au vaste mouvement de revalorisation des traditions africaines dont l'ouvrage de Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, avait fourni, dès 1945, une première illustration. Dans sa préface, Griaule mentionnait d'ailleurs le livre de Tempels et promettait une « longue suite » à cet exposé du « système de pensée » dogon présenté comme un « exemple » parmi d'autres de ces « cosmogonies » africaines « aussi riche[s] que celle d'Hésiode »[1]. Malgré les déplacements d'accents et le changement apparent d'objet (en gros, du « document » à la « parole »), on observe ainsi que Griaule a conservé sa vie durant une conception fondamentalement empiriste de l'ethnologie, cette dernière étant toujours envisagée comme un inventaire des civilisations — plus tard, des « métaphysiques » ou des « sophies » — constituées en entités autonomes, hétérogènes et, pour cette raison, incomparables entre elles, les hommes vivant « dans les institutions et dans les représentations mêmes qu'ils décrivent ou énoncent, c'est-à-dire dans leur propre système de preuves[2] ». Comme le note Gaetano Ciarcia, dans un premier temps au moins, cette entreprise « qui prétendait révéler la profondeur de la pensée "noire", a pu être lue comme une arme contre le préjugé racial […] et Griaule a pu être considéré comme celui qui [avait] donné une "expression écrite" à la richesse de l'"âme noire"[3] ». Dans les premières synthèses consacrées aux « littératures noires », l'auteur des *Flambeurs d'hommes* ferait ainsi figure de précurseur puisque, en insistant « sur la notion de Verbe en Afrique, sur l'importance sociale de Celui-qui-parle-bien », il avait en quelque sorte donné un fondement historique et anthropologique à la « conception du poète-magicien » des écrivains de la négritude[4]. Une telle lecture fut rapidement contestée, à la fois par les ethnologues, très sceptiques devant cette fétichisation du Verbe, et par les écrivains noirs, comme Césaire ou Paulin Hountondji, très réticents devant ces

---

fins de promotion culturelle et touristique, Gaetano CIARCIA, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Éd. de l'EHESS, 2003.

1. Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli* [1948], Fayard, 1975, p. 13. Sur le contexte de *Dieu d'eau* et l'évolution de Griaule après la guerre, cf. É. JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité, pp. 175-180.

2. M. GRIAULE, « L'enquête orale en ethnologie », art. cité, p. 553.

3. G. CIARCIA, *De la mémoire ethnographique*, *op. cit.*, p. 89.

4. Lilyan KESTELOOT, *Les Écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature* [1963], Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1983, p. 50.

prétendues « ethnophilosophies[1] ». Mais si *Dieu d'eau* ne fut pas le « grand texte libérateur » qu'il prétendait être (selon une formule de Gaetano Ciarcia), il correspond indubitablement, par son isolement même, à une parenthèse historique : celle de l'Union française.

LES LITTERATURES COLONIALES ET POST-COLONIALES FACE A L'ETHNOLOGIE

Le combat pour l'émancipation auquel appelait Leiris introduisit de nouvelles formes de relations entre ethnologie et littérature. La première d'entre elles tient à la solidarité qui liait désormais l'ethnologue à l'écrivain africain ou antillais, et dont il est plusieurs exemples : Leiris et Césaire, Métraux et Jacques Roumain, plus tard Balandier et Alioune Diop[2]. Leiris fut notamment invité par Césaire en 1948 à Fort-de-France pour les célébrations du centenaire de l'abolition de l'esclavage. Il séjourna trois mois en Haïti et aux Antilles, souvent en compagnie de Métraux, qu'il introduisit auprès du groupe d'« ethnographes littéraires » (selon l'expression de Michael Dash[3]) réuni autour d'Édouard Glissant. Ensemble, ils assistèrent à de nombreuses séances de vaudou et discutèrent des phénomènes de possession, dans des échanges dont les deux ouvrages de 1958, *Le Vaudou haïtien* et *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, porteraient la trace. À son retour, Leiris dirigea un numéro des *Temps modernes* intitulé « Martinique, Guadeloupe, Haïti » dans lequel étaient publiés des poèmes d'auteurs martiniquais (Ménil, Desportes, Guannel, Calixte) et haïtiens (Magloire-Saint-Aude, Morisseau-Leroy, Dorcely). Dans la longue introduction qu'il écrivit à cette occasion, il mêlait considérations littéraires (l'influence surréaliste, la

1. Sur la réception très controversée de *Dieu d'eau* dans le champ anthropologique, cf. G. CIARCIA, *De la mémoire ethnographique.*, *op. cit.*, pp. 77-122. Sur la contestation des « ethnophilosophies », cf. Paulin HOUNTONDJI, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, 1976.

2. Cf., pour le deuxième exemple, Alfred METRAUX, « Jacques Roumain, archéologue et ethnographe », *Cahier d'Haïti*, 4 novembre 1944, et, pour le troisième, Georges BALANDIER, « La littérature noire de langue française », *Présence africaine*, n° 8-9, 1950, pp. 393-402.

3. J. Michael DASH, « *Le Je de l'autre* : Surrealist Ethnographers and the Francophone Caribbean », *L'Esprit créateur*, vol. XLVII, n° 1, printemps 2007, pp. 84-95.

caractérisation d'un lyrisme antillais) et ethnologiques (la part de comédie dans la possession vaudou, la subsistance et la transformation des traditions africaines dans les Caraïbes). Cependant, on voit que les rapports entre les deux « ordres » — ethnologie et littérature — avaient radicalement changé. C'est moins la communauté des cadres de pensée (l'anti-rhétorique et l'anti-esthétique) ou des projets (défaire l'espace de la représentation muséale et rendre vie au document) qui poussait les ethnologues vers la littérature que le compagnonnage intellectuel avec les écrivains locaux et l'urgence de la reconnaissance politique, culturelle et esthétique des sociétés non européennes.

Un autre type de relation entre ethnologie et littérature émerge également au cours de ces années 1950, à savoir l'appropriation, par les écrivains issus des populations colonisées, des thèmes et des modes d'écriture de l'ethnographie. Un nouveau chapitre s'ouvrait, qui concerne moins l'anthropologie que l'histoire des littératures coloniales et post-coloniales, et qui mériterait une étude approfondie. Celle-ci commencerait avec les stratégies de « conquête de l'espace public colonial » développées, dès les années 1930, par les intellectuels africains sommés de « produire un nombre considérable de textes savants (historiques, anthropologiques, ethnologiques) » avant d'acquérir « le droit de se définir eux-mêmes à travers l'écriture fictionnelle »[1]. Le cas de Paul Hazoumé est exemplaire à cet égard, lui qui obtint d'abord la reconnaissance avec *Le Pacte de sang au Dahomey*, publié par l'Institut d'ethnologie, avant de pouvoir faire paraître son roman « ethnographique » *Doguicimi*[2]. Ce mouvement conduisant « De l'ethnographie au roman », Senghor — lui-même ancien étudiant de l'Institut d'ethnologie — en voyait un trait essentiel de la « littérature nouvelle » d'Afrique noire dont il recueillit les meilleurs échantillons pour l'anthologie des *Plus Beaux écrits de l'Union française*. Selon lui, le développement de cette « littérature d'instituteurs », « plus scientifique en un sens que littéraire », constituait une étape nécessaire : « les études ethnographiques et philologiques sont à l'origine de toute

1. János RIESZ, « From Ethnography to the African Novel : the Example of *Doguicimi* (1938) by Paul Hazoumé (Dahomey) », *Research in African Literatures*, vol. XXXV, n° 4, hiver 2004, p. 17. Cf. Hans-Jürgen LÜSEBRINK, *La Conquête de l'espace public colonial. Prises de parole et formes de participation d'écrivains et d'intellectuels africains dans la presse à l'époque coloniale (1900-1960)*, Francfort-sur-le-Main, IKO-Verlag fur Internationale Kommunikation, 2003.

2. Cf. *ibid.*, pp. 23-27.

renaissance »[1].

D'autres écrivains préférèrent fonder cette renaissance sur la satire des discours de savoir qui avaient pris les Noirs pour objet. C'est le cas de Césaire ou, plus tard, de Yambo Ouologuem, qui obtint le prix Renaudot en 1968 avec *Le Devoir de violence*. Dans ce roman, Ouologuem, lui-même d'origine dogon, met en scène un ethnologue fictif, Fritz Shrobenius — son nom rappelle celui de Frobenius, mais il est visiblement inspiré de la figure de Griaule —, qui milite pour la reconnaissance de la civilisation (imaginaire) du Nakem, injustement méprisée par « l'impérialisme blanc » et son « matérialisme colonisateur ». Avec une mordante ironie, Ouologuem renvoie dos à dos ce que Bourdieu appellera la « fausse générosité » de l'ethnologue exalté par les « sagesses perdues » et la naïveté des « indigènes » si prompts à céder à la manipulation : « De retour au bercail, [Shrobenius] en tira un double profit : d'une part, il mystifia son pays qui, enchanté, le jucha sur une haute chaire sorbonicale, et d'autre part, il exploita la sentimentalité négrillarde — par trop heureuse de s'entendre dire par un Blanc que "l'Afrique était ventre du monde et berceau de civilisation"[2]. » Pour les intellectuels noirs-africains, l'adoption, sérieuse ou parodique, d'un discours ethnologique constitua ainsi souvent un moment charnière, à travers une forme de « "cannibalisation" systématique du savoir occidental » qui préludait à la prise de parole[3].

De cette histoire des appropriations et réappropriations de l'anthropologie par les écrivains autrefois qualifiés d'« indigènes », la revue *Tropiques*, fondée en 1941 par René Ménil, Aimé et Suzanne Césaire, constituerait un jalon important, en particulier à travers son usage « pastoral » de l'ethnographie, mobilisée à des fins de redéfinition de l'identité martiniquaise dans un rapport non aliéné à la civilisation européenne[4]. Après sa rencontre avec Leiris, l'idée

1. Léopold Sédar SENGHOR, « L'Afrique noire », *in* Mohamed EL KHOLTI *et al.*, *Les Plus Beaux Écrits de l'Union française et du Maghreb*, Éd. du Vieux-Colombier, 1947, pp. 233-234.

2. Yambo OUOLOGUEM, *Le Devoir de violence* [1968], Le Serpent à plumes, 2003, pp. 150-151. Cf. aussi P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 162.

3. Marc-Vincent HOWLETT et Romuald FONKOUA, « La maison *Présence africaine* », *Gradhiva*, n° 10, 2009, p. 116. On peut également penser à l'exemple fameux de Jomo KENYATTA, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Kikuyu* [1938], introduction de B. Malinowski ; rééd. Vintage Books Edition, 1965. Cf. B. DE L'ESTOILE, « Au nom des "vrais Africains" », art. cité, pp. 97-98.

4. Cf. Celia BRITTON, « How to Be Primitive : *Tropiques*, Surrealism and Ethnography », *Paragraph*, vol. XXXII, n° 2, 2009, pp. 168-181, et Christina KULLBERG, *Fieldwork and Fiction. Ethnography and Literature in the French Caribbean*, thèse de doctorat de littérature française,

d'ethnographie de soi — quoique Leiris en ait refusé la paternité — devint centrale pour Édouard Glissant, d'abord dans son magnifique *Soleil de la conscience* (1956) puis dans l'élaboration de sa « poétique de la relation[1] ». La conférence radiodiffusée « Antilles et poésie des carrefours », donnée par Leiris en 1948 à Port-au-Prince, est du reste aujourd'hui considérée comme fondatrice et « d'une importance capitale pour les études caraïbes [*caribbean studies*][2] », domaine dans lequel il est d'usage d'envisager les Antilles comme une sorte de laboratoire des identités modernes fragmentées par opposition au « grand récit lévi-straussien », qui serait aveugle aux phénomènes d'hybridation et de métissage[3]. Bien qu'elles aient été très tôt contestées par les ethnologues[4], les notions d'« ethnographie surréaliste » et de « surréalisme ethnographique », empruntées à James Clifford, sont constamment mobilisées pour étudier la « poétique » de la rencontre interculturelle, dans un rapport souvent offensif au savoir anthropologique, prétendument ignorant du caractère construit de ses propres objets. Pour les écrivains antillais — et les critiques à leur suite —, la littérature apparaît alors comme ce qui, sans cesse, conteste les positions discursives instituées, à commencer par celle du savant occidental qui prétend objectiver l'altérité et l'enserrer dans un discours de savoir. *L'Afrique fantôme* est relu comme un ouvrage précurseur qui aurait montré très tôt l'inanité de la connaissance ethnographique, en exhibant l'impossible réunion du moi et de l'autre « dans l'équilibre d'une cohérence narrative », et cet échec se combine avec la protestation de ceux que l'Europe avait conçus comme ses « autres » et qui revendiquent, à présent, leur « droit à l'opacité », selon une formule de Glissant[5]. Toute tentative ethnographique authentique est dès lors vouée à se retourner en une « ethnographie de soi-même », expérience d'écriture qui remet en question à la fois la consistance du sujet et le postulat

---

J. Michael Dash (dir.), New York University, 2009, pp. 27-73.

1. Cf. Romuald FONKUA, « Édouard Glissant : naissance d'une anthropologie antillaise au siècle de l'assimilation », *Cahiers d'études africaines*, n° 140, 1995, pp. 797-818.

2. J. M. DASH, « *Le Je de l'autre* », art. cité, p. 91.

3. J. CLIFFORD, *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, Introduction, pp. 22-23.

4. Cf. Jean JAMIN, « L'ethnographie mode d'inemploi. De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation », *in* Jacques HAINARD et Roland KAEHR, *Le Mal et la Douleur*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, 1986.

5. James CLIFFORD, « Raconte ton voyage : Michel Leiris » [1982], in *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 173. Cf. aussi J. Michael DASH, « *Caraïbe fantôme* : The Play of Difference in the Francophone Caribbean », *Yale French Studies*, vol. CIII, 2003, pp. 93-105.

d'une relation stable à l'objet — cette altérité qui se dérobe sans cesse à la « prise discursive », et qui n'est pas moins dedans que dehors, pas moins dans les objets que dans les hommes.

On pourrait objecter à une telle conception de l'anthropologie (implicitement définie de façon assez pauvre et, pour tout dire, inexacte, comme le discours de savoir sur l'altérité), mais ce serait aussi inutile que de vouloir reprendre Zola sur sa conception de la médecine expérimentale. L'important n'est pas la pertinence scientifique de la référence ethnographique, mais son caractère opératoire. Et c'est un fait que cette dernière est devenue un trait essentiel de la littérature antillaise jusqu'aux écrits de Patrick Chamoiseau, qui, dans *Solibo magnifique,* se réclame de « l'observation directe participante », ironise contre « le douteux Malinowski » et lui préfère « Jeanne Favret-Saada chez ses sorciers normands », même si pas plus l'un que l'autre « ne s'est vu dissoudre dans ce qu'il voulait rigoureusement décrire »[1]. Encore une fois, cette histoire des usages de l'ethnographie par les écrivains exigerait une étude fouillée et développée. Elle mettrait sans doute en évidence un double mouvement : une appropriation de l'ethnologie au service d'une interrogation identitaire (au sens large : culturel et subjectif) en même temps qu'une réorganisation complète de ce questionnement en des termes très étrangers à la tradition anthropologique autour de deux lignes de partage (dont on montre à plaisir l'insuffisance et la porosité), la première opposant le moi à l'autre, la seconde l'ethnographie à la fiction.

Pendant ce temps, l'ethnologie allait son chemin. En France, elle cessait d'être ce « petit monde » qu'elle avait été dans les années 1930. Son audience s'accrut, en particulier parce que les grandes universités de province se dotèrent de chaires d'ethnologie ou d'anthropologie. Surtout, le musée n'en était plus le lieu directeur — le musée de l'Homme ne retrouverait jamais la position centrale et l'éclat qui étaient les siens avant la guerre —, et la collecte cessa bientôt d'être un impératif pour les ethnographes qui partaient sur le terrain. La discipline s'organisa progressivement en « aires culturelles » dont les contours épousaient plus ou moins nettement ceux des débats théoriques entre marxisme, phénoménologie et structuralisme. L'ethnologie se dota

1. Patrick CHAMOISEAU, *Solibo magnifique* [1988], Gallimard, coll. « Folio », 1991, p. 44. Cf. aussi Ch. KULLBERG, *Fieldwork and Fiction, op. cit.*, pp. 150-152.

également de centres « locaux », en particulier par l'intermédiaire de l'Institut français d'Afrique noire (créé en 1938) et de l'Orstom (créé en 1949). De nouvelles collections spécialisées virent le jour, souvent attachées à des institutions elles-mêmes nouvelles : une section « Anthropologie, ethnologie, préhistoire » fut créée au CNRS en 1945 ; André Leroi-Gourhan fonda en 1946 le Centre de formation aux recherches ethnologiques (CFRE) ; la sixième section de l'École pratique des hautes études, future EHESS, fut créée en 1947 ; treize ans plus tard, Lévi-Strauss créerait le Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France[1].

LA COLLECTION « TERRE HUMAINE » : DANS ET HORS DE LA LITTERATURE

Parmi ces reconfigurations des années 1950, il en est une particulièrement importante, « à cheval », semble-t-il, entre l'ethnologie et la littérature : la création de la collection « Terre humaine » par Jean Malaurie en 1954 pour les éditions Plon. L'édition en sciences humaines connaissait alors une expansion sans précédent, et Charles Orengo, directeur littéraire de Plon, décida de participer à ce mouvement en lançant successivement trois collections à la tête desquelles il plaça trois chercheurs, jeunes et peu connus : en 1952, « Recherches en sciences humaines », dirigées par Éric de Dampierre ; en 1953, « Civilisations d'hier et d'aujourd'hui », dirigée par Philippe Ariès ; en 1954, « Terre humaine. Civilisations et sociétés. Collection d'études et de témoignages », sur une proposition, semble-t-il, de Malaurie lui-même et dont les deux premiers ouvrages parurent en 1955[2].

Le rythme de publication initial fut assez lent : dix ans après sa création,

1. Sur ces différentes évolutions, cf. Gérald GAILLARD, *Répertoire de l'ethnologie française. 1950-1970*, Éd. du CNRS, 1990 ; Jean JAMIN, « L'anthropologie et ses acteurs », *in* Christian DESCAMPS (dir.), *Les Enjeux philosophiques des années 1950*, Éditions du Centre Georges Pompidou, « Espace international », 1989, pp. 99-114, É. JOLLY, « Marcel Griaule, ethnologue », art. cité, pp. 156-160 ; B. DE L'ESTOILE, *Le Goût des autres*, *op. cit.*, pp. 131-136.

2. Pour une situation historique plus précise, cf. Vincent DEBAENE, « La collection *Terre humaine :* dans et hors de la littérature », *www.fabula.org*, mars 2007, et le riche article de Jean-Yves MOLLIER, « Une aventure éditoriale hors des sentiers battus », in *Terre humaine : cinquante ans d'une collection.* Bibliothèque nationale de France, 2005, pp. 129-140.

« Terre humaine » comptait six titres, et douze volumes seulement parurent entre 1955 et 1967, signe que la collection ne s'était pas encore engagée à cette date dans la politique de fidélisation du lecteur qui serait la sienne à partir des années 1970. En réalité, si l'on considère les douze titres publiés avant 1968, le visage de « Terre humaine » semble assez indécis : on y trouve la réédition d'une fiction de 1907 — *Les Immémoriaux*, de Victor Segalen, en 1956 —, la traduction de *Mœurs et sexualité en Océanie*, de Margaret Mead (1963) et celle de deux témoignages — *Soleil hopi*, de Don C. Talayesva (1959), *Un village anatolien*, de Mahmout Makal (1963)[1] —, et surtout huit récits ou autobiographies intellectuelles de savants voyageurs, parmi lesquels *Les Derniers Rois de Thulé*, de Malaurie (1955), *Tristes tropiques*, de Lévi-Strauss (1955), *Afrique ambiguë*, de Balandier (1956), *L'Exotique est quotidien*, de Condominas (1966), et *Les Quatre Soleils*, de Soustelle (1967). Si l'on se fie au témoignage de Lévi-Strauss ainsi qu'à un encart de la *Vie des lettres* de 1955, « Terre humaine » se voulait une « nouvelle collection de voyages philosophiques », ce qui semble confirmé par ces huit titres de voyageurs savants.

Cependant, les titres de Talayesva et de Makal montrent que, d'emblée, Jean Malaurie avait eu l'idée de combiner le voyage philosophique et le témoignage des « oubliés de l'histoire »[2]. C'est cette association « du sans-grade et de l'académicien », selon une formule de Malaurie, qui fit d'emblée l'originalité de « Terre humaine ». Elle réorientait la question des rapports entre littérature et ethnologie autour d'un nouvel objet — le « document vécu » ou l'autobiographie indigène —, et elle allait bientôt donner au débat de nouveaux accents, puisque cette proximité du savant et de l'autochtone soulevait à la fois la question théorique de la concurrence des points de vue et la question esthético-politique de la valeur littéraire du témoignage. Dans la préface à *Soleil hopi*, cinquième volume de la collection, Lévi-Strauss écrivait ainsi :

> […] le récit de Talayesva réussit d'emblée, avec une aisance et une grâce incomparables, ce que l'ethnologue rêve, sa vie durant, d'obtenir, ce qu'il ne

1. Les publications originales de ces textes datent respectivement de 1935, 1942 et 1949.

2. À partir de la fin des années 1960, cette seconde tendance allait peu à peu prendre le pas sur la première, sans toutefois s'y substituer intégralement. Elle irait de pair avec un « retour vers le proche », inauguré par le succès considérable du *Cheval d'orgueil* de Pierre-Jakez Hélias en 1975, en un mouvement qui était aussi celui des sciences humaines à la même époque.

> parvient jamais à réaliser complètement : la restitution d'une culture « par le dedans », et telle que la vivent l'enfant, puis l'adulte. Un peu comme si, archéologues du présent, nous exhumions disjointes, les perles d'un collier ; et qu'il nous soit donné soudain, de les apercevoir, enfilées selon leur disposition primitive, et souplement agencées autour du jeune cou qu'elles furent d'abord destinées à orner[1].

Dix ans plus tard, rendant compte de l'ouvrage *Yanoama*, autobiographie d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens et quatorzième volume de la collection, Pierre Clastres s'enthousiasmait : « […] pour la première fois sans doute […], une société indienne se décrit soi-même *du dedans*. Pour la première fois nous pouvons nous glisser dans l'œuf sans effraction, sans casser la coquille. » Il avouait que, comparé à une telle restitution de l'expérience indigène, « le discours du savant fait plutôt figure de bredouillis hésitant ». Devant ce « dru foisonnement », expliquait-il, l'ethnologue est gagné par le sentiment amer qu'il ne fait que « se déplacer à la surface des significations »[2].

Ce discours, qui peut surprendre, surtout de la part de Lévi-Strauss, semble reconduire une conception de l'ethnologie sur le mode différentialiste du voyage, où l'ethnologue est toujours susceptible d'être dépassé par plus intégré ou plus indigène que lui. Dans cette perspective, en effet, l'autobiographie indigène (littéraire) sera toujours, par essence, « supérieure » et plus « vraie » que la monographie (scientifique). Cette façon de poser le problème allait être à la source de nombre de tentatives de reconfiguration des rapports entre ethnologie et littérature après 1960 — nous allons y revenir. Dès les années 1940, pourtant, Lévi-Strauss avait précisé le statut épistémologique qu'il convenait d'accorder, selon lui, au document personnel et au témoignage. *Sun Chief* — titre original de *Soleil hopi* — était paru aux États-Unis en 1942, dans le sillage de nombreuses autobiographies d'Indiens d'Amérique du Nord[3].

1. Claude LEVI-STRAUSS, préface à Don C. TALAYESVA, *Soleil hopi. Autobiographie d'un Indien hopi, chef du clan du Soleil*, Plon, coll. « Terre humaine », 1959, p. X. Il est remarquable que, dans la traduction française, l'ouvrage ait été attribué à Don C. Talayesva, alors que, lors de sa première parution aux États-Unis, il figurait sous le nom de l'ethnologue qui avait recueilli, mis en ordre et parfois suscité les confidences de Talayesva, Leo W. Simmons. Le texte était donc conçu dans une perspective explicitement documentaire et appelé à être ressaisi par un discours savant. Cf. Emmanuel DESVEAUX, *Spectres de l'anthropologie : suite nord-américaine*, Éd. Aux Lieux d'être, coll. « Sciences contemporaines », 2007, pp. 106-111.

2. Pierre CLASTRES, « Une ethnographie sauvage. (À propos de *Yanoama*) », *L'Homme*, vol. IX, n° 1, 1969, pp. 59 et 65.

3. Cf. David BRUMBLE, *Les Autobiographies d'Indiens d'Amérique* [1988], trad. P. Ferroli, PUF,

Ces dernières fournissaient des matériaux à un courant de l'anthropologie américaine alors en plein essor : l'école dite « culture et personnalité ». Soucieux sans doute de situer sa propre entreprise théorique par rapport à cette anthropologie « psychologique », Lévi-Strauss avait rendu compte de *Sun Chief*, en anglais, dès 1943, dans *Social Research* et, en français, en 1949, dans *L'Année sociologique*. Dans ces articles, il soulignait déjà que l'autobiographie permettait la restitution de la culture indigène « par l'intérieur », cette dernière apparaissant « comme un ensemble vivant et gouverné par une harmonie interne, et non comme un empilage arbitraire de coutumes et d'institutions dont la présence est seulement constatée ». À cet égard, expliquait-il, le document vécu a indubitablement une valeur psychologique que le récit ethnographique n'atteindra que difficilement, puisqu'il fait comprendre comment, dans un ensemble culturel donné, certaines attitudes prennent un caractère d'évidence alors qu'elles se donnent à l'observateur extérieur marquées d'une étrangeté qu'il n'est jamais sûr de parvenir à réduire intégralement. Ce faisant, poursuivait Lévi-Strauss, on ne résout pas de nouveaux problèmes, mais on peut « en éliminer beaucoup d'anciens, qui recevaient de l'artificialité de l'observation externe, une apparence de réalité[1] ». Rendant compte ensuite de l'étude de Clyde Kluckhohn, *The Personal Document in Anthropological Science*[2], il concluait :

> [On] se sent un peu inquiet quand on voit préconiser, en conclusion, l'étude systématique et comparative des documents individuels comme pouvant ouvrir une ère nouvelle dans les recherches ethnologiques. Car c'est l'unicité de tels documents qui leur donne leur valeur exceptionnelle ; ils font revivre plus qu'ils n'apprennent. Mais les éléments d'une systématisation théorique, quelle qu'elle soit, n'apparaissent pas davantage au sujet qui s'observe qu'à l'enquêteur qui l'observe. Tout ce qu'un étranger peut nous dire de son expérience de sujet parlant ne nous apprendra que peu de chose sur la structure phonologique de sa langue, qui seule

---

coll. « Ethnologies », 1993.

1. Claude LEVI-STRAUSS, compte rendu de *Sun Chief, the Autobiography of a Hopi Indian* [1942], in *L'Année sociologique. Troisième série : 1940-1948, I*, PUF, 1949, p. 330.

2. Cette étude forme la deuxième partie d'un important ouvrage codirigé par Louis GOTTSCHALK, Clyde KLUCKHOHN et Robert ANGELL, *The Use of Personal Document in History, Anthropology and Sociology* (1945). Celui-ci est aujourd'hui considéré aux États-Unis comme la référence canonique à l'origine de la réhabilitation du « récit de vie » (*life history*), avant même que ce dernier ne soit repris dans un questionnement en termes de « poetics and politics of ethnography » (selon le sous-titre de *Writing Culture*). Pour la réception en France de ces travaux, cf. Éric de DAMPIERRE, « Le sociologue et l'analyse des documents personnels », *Annales*, n° 3, 1957, pp. 442-454.

> constitue une vérité scientifique. Nous restons, pour notre part, convaincus que les faits sociaux doivent être étudiés comme des choses[1].

Cette profession de foi anti-empiriste supposait une claire distribution des rôles — à l'indigène (et l'ethnographe de terrain) la production de documents de première main ; à l'anthropologue la comparaison théorique —, mais, à partir des années 1960, elle allait devenir plus difficilement audible. D'abord, parce que nombre d'ethnologues ne s'en satisfaisaient pas, à l'exemple déjà cité de Pierre Clastres. Sans nécessairement remettre en question « le langage de la science », plusieurs voix, venues surtout de praticiens du terrain, s'élevaient contre cette coupure un peu brutale — et intellectuellement un peu facile — entre « le discours des sauvages » et « le discours sur les sauvages »[2]. Ensuite, parce que ce repli sur une position strictement durkheimienne — si caractéristique de l'ethnologie française — paraissait un peu trop confortable à l'heure de la fin des empires, alors qu'étaient dénoncés les liens entre l'anthropologie et l'exercice de la puissance coloniale et que l'on soupçonnait cette répartition entre discours-objets et métadiscours de masquer un rapport de pouvoir.

Tel était le terreau qui allait faire le succès de « Terre humaine ». En donnant la parole à ceux qui en étaient jusque-là privés, en recueillant les « témoignages en direct d'autochtones » pour qu'« ils rejoignent, avec un air de famille », les récits de grands savants[3], la collection prétendait dépasser cette partition trop brutale entre ceux qui parlent et ceux dont on parle. Elle invitait à une redistribution des places, non seulement au plan théorique et épistémologique, comme nous venons de le voir, mais aussi au plan esthétique. C'est une stratégie dont on ne peut que reconnaître l'efficacité : s'il est facile, soixante-dix ans après la parution, de railler les ambitions littéraires et ethnographiques d'*Une civilisation du miel* de Jehan Vellard, il est très inconfortable de contester les mérites du récit d'un instituteur d'Anatolie ou d'un vieux chef indien hopi. Sommé de rendre raison du jugement de valeur inhérent à l'idée qu'il se fait de la littérature, le lecteur est pris d'un mélange de

1. Claude LEVI-STRAUSS, compte rendu de *The Personal Document in Anthropological Science* [1945], in *L'Année sociologique*, *op. cit.*, p. 331.

2. Pierre CLASTRES, « Une ethnographie sauvage. (À propos de *Yanoama*) », art. cité, p. 65.

3. D'après le texte de présentation de la collection sur un volume de 1993.

scrupule moral et de *political correctness* qui lui interdit d'avouer ses préférences. Tel allait être le cœur du discours offensif de « Terre humaine » à partir des années 1970 : la littérature n'est pas ce que l'élite universitaire ou parisienne tente d'imposer ; c'est aussi et surtout le témoignage des « voix profondes qui expriment la sève d'un peuple[1] » ; c'est ce que le public lit et achète, à preuve l'immense succès de certains ouvrages de la collection. Délaissant *Soleil hopi* ou *Un village anatolien*, on peut certes invoquer des goûts personnels, voire, si l'on ose l'avouer, l'ennui suscité par de telles lectures, mais le désintérêt même est coupable et le signe d'une conception à la fois étroite et élitiste de la littérature.

Sous l'effet d'une proliférante littérature secondaire — les articles et les ouvrages qui célèbrent « Terre humaine » ne se comptent plus, et chaque anniversaire de la collection est l'occasion de manifestations et d'expositions — s'est ainsi progressivement imposée une relecture de l'histoire qui veut que « Terre humaine » ait inauguré, dès les années 1950, un courant autonome et nouveau, une nouvelle forme de littérature à valeur anthropologique. Un tel discours n'est guère facile à contester, car il est extrêmement prégnant, tacitement accepté, et doté d'une efficacité performative certaine. L'idée d'un « air de famille » entre l'académicien et l'indigène anonyme concorde d'abord avec l'idéologie générale de « Terre humaine » (en réalité, elle en est le postulat), mais elle programme également la lecture, comme le montre avec éclat, par exemple, l'ouvrage de Pierre Aurégan, *Des récits et des hommes*, publié en 2001, qui se présente comme une histoire et une analyse de la collection, mais qui ne fait que la célébrer selon les critères qu'elle impose.

Pourtant, même s'il considère la création de « Terre humaine » comme une rupture, ce discours s'inscrit, par son contenu et ses présupposés, dans la tradition historique de la « querelle de propriété » entre littérature et sciences de l'homme, tradition dont Agathon, Fernandez ou Breton nous ont fourni des exemples : il s'agit toujours *in fine* de montrer qu'il est dans l'homme un résidu qui échappe à la science et auquel la « littérature » seule peut donner accès. Il faut cependant noter deux déplacements par rapport aux formes plus traditionnelles de la querelle. D'abord un changement de lieu sociologique. La

1. Jean MALAURIE, éditorial, *Bulletin « Terre humaine »*, n° 2, 1978.

protestation ne provient plus des avant-gardes ou des « grandes revues ». Ce n'est plus Breton qui, au nom de la poésie, s'attaque à la rationalité froide des ethnologues ou Bataille qui exige que l'ethnographe s'incline devant l'écrivain, et l'on est loin du forum que constituait la rubrique « Sociologie » de *La Nouvelle Revue française* entre les deux guerres. L'expression de la querelle émane à présent d'un espace extérieur à la littérature, et qui, de plus, se veut tel : « en dehors des Appareils et même contre eux[1] », la collection réunit « 80 réfractaires[2] ». Autrement dit, « Terre humaine » se présente et se pense comme un lieu de résistance, résistance non seulement, comme nous allons le voir, à l'Université et à la science, mais aussi à la littérature : on ne compte pas les déclarations de Malaurie et des chantres de « Terre humaine » contre le XX^e^ siècle et sa littérature déshumanisée, « les épigones de Valéry[3] » ou « l'impasse détestable du Nouveau Roman[4] ». Lorsqu'il s'agit de chercher des racines à sa collection, Malaurie refuse d'ailleurs toute affiliation avec le XX^e^ siècle et plonge directement dans le XIX^e^ siècle, se réclamant soit des premières autobiographies ouvrières, soit, plus fréquemment, des « grandes fresques » de Zola ou Balzac, avant de convoquer Montaigne et Rousseau qui « avaient bien compris » que connaissance de l'homme et littérature sont inséparables.

Le second élément notable de cette nouvelle forme de « querelle de propriété » est la radicalisation du discours antiscientifique. Telle est la différence fondamentale avec « L'Espèce humaine » et l'ethnologie des années 1930 : il n'y avait chez Soustelle, Métraux, Leenhardt ou même Griaule aucune dévalorisation de principe de la science ; tout au plus reconnaissait-on tacitement son incapacité à restituer l'« atmosphère ». Comme nous l'avons vu, ces difficultés étaient tant bien que mal résolues par une circulation entre vérité au muséum et autorité dans le récit ethnographique. Désormais autorité et vérité sont confondues en une même instance, car la vérité du muséum est discréditée par le lieu même où elle se déploie. Dans cette perspective, deux

1. *Ibid.*, n° 1, 1978.

2. ID., présentation de la collection sur le site Internet « Transpol'air, l'aventure polaire ».

3. Pierre AUREGAN, *Des récits et des hommes. « Terre humaine », un autre regard sur les sciences de l'homme*, préface de H. Mitterand, Nathan/Plon, 2001, p. 399.

4. Jean MALAURIE, *Hummocks, t. I : Nord Groenland, Arctique central canadien*, Plon, coll. « Terre huamaine », 1999, p. 109.

types de parole sont *autorisés* : celle de l'indigène qui seul peut parler en son nom ; celle du « savant épique », héroïsé par ses voyages et son expérience du désert ou de la banquise. « Une étape est franchie : l'ethnologie sera le fait d'une rare et exigeante élite ; l'ethnographie, elle, devra compter avec les voix profondes qui expriment la sève d'un peuple[1]. » D'où l'unique point commun retenu, *in fine*, par Malaurie pour caractériser sa collection : elle est la réunion de « caractères », de « réfractaires », « personnalités hors du commun » unies par une « parenté secrète ». C'est la réalisation de ce qui, pour l'ethnologie, constitue une tentation depuis ses débuts : faire de la personne du savant (et non de son discours) le lieu unique de réconciliation de l'hétérogène.

Plus encore que « l'impersonnalité structuraliste » du Nouveau Roman[2], c'est donc la science qui constitue le véritable ennemi, et ce à deux titres : le lieu où elle s'exerce — l'université et le « ghetto des publications spécialisées » — et sa « visée totalisante et partant réductrice »[3]. La collection prétend « créer une anthropologie réflexive proche des hommes et à la portée du public[4] », ou proposer « un autre regard sur les sciences de l'homme[5] », mais c'est *in fine* pour soustraire l'homme à la science. Il est acquis, et constamment répété, que celui-ci se dérobe, qu'il sort des cadres dans lesquels on voudrait l'enfermer, que, par essence, il oppose une résistance au savoir. Il faut ici s'attarder un peu sur ces deux arguments, car, en un sens, ils étaient déjà ceux de Fernandez (surtout le second), et ils seront aussi ceux de tout un courant de l'anthropologie post-moderne américaine (surtout le premier). Le parallèle, toutefois, est trompeur. Les protestations de Fernandez — « saisir l'homme dans sa vie profonde, c'est en quelque sorte le saisir dans le moment où il est au-delà de tout document possible » — étaient, malgré tout, cohérentes avec la science de son temps, qui se réclamait le plus souvent d'un modèle inductif par lequel on passait du document à la loi. De leur côté, les auteurs qui écrivent dans le sillage de *Writing Culture* relisent l'histoire de l'ethnologie dans une perspective franchement agonistique inspirée par le « tournant rhétorique ». Ils démontent les procédures d'écriture traditionnelles de la

1. *Ibid*.
2. P. AUREGAN, *Des récits et des hommes*, *op. cit.*, p. 396.
3. *Ibid.*, pp. 29 et 73.
4. Jean MALAURIE, entretien, *L'Express*, 26 juillet 2001.
5. P. AUREGAN, *Des récits et des hommes*, *op. cit.*

monographie, repèrent les silences, les rapports de pouvoir dissimulés et les déterminations subreptices qui pèsent à la fois sur la rencontre ethnographique et sur la restitution du travail dans le contexte académique, mais ce n'est nullement pour célébrer « les humbles et les exclus » et encore moins le savant héroïque, qui, par la richesse de son expérience, aura acquis une connaissance malheureusement impossible à formaliser. L'idée — fréquente aujourd'hui — selon laquelle « Terre humaine » aurait en réalité précédé Geertz et Clifford dans la réhabilitation du caractère « littéraire » de l'ethnologie est tout à fait factice : les anthropologues « textualistes » américains parlent d'écriture et de rapports de force, non de littérature et d'humanité.

Une autre difficulté, plus essentielle, concerne la conception de la science qui est implicitement mobilisée dans de telles condamnations. Si, au vu du contexte dans lequel il écrivait, on ne peut guère reprocher à Fernandez de s'être élevé contre une science qui réduisait l'homme au document, il est plus étonnant de rencontrer le même type d'arguments vingt, trente ou soixante ans après. Il faut le redire : des formules tape-à-l'œil telles que « l'homme ne se met pas en équation » témoignent d'une conception pauvre de la science, qui relève du positivisme le plus naïf et qui n'est ni celle de Mauss ni celle de Lévi-Strauss. Le « structuralisme triomphant » a voulu « mettre en équation la vie des sociétés », s'insurge Pierre Aurégan[1]. Mais cette belle protestation attribue au structuralisme une épistémologie implicite qui n'est pas la sienne, à savoir le passage continu de l'expérience vécue à la « loi » ; elle est en réalité beaucoup plus proche de Griaule qu'elle ne voudrait le faire croire, et sans doute qu'elle ne le croit. Tel est au fond le présupposé qui explique l'association dans une même collection de récits ethnographiques et de témoignages indigènes : on prétend revenir à une source — le vécu — à partir de laquelle on serait passé, par épurations successives, à la monographie. Dès lors, en effet, la science est nécessairement réductrice puisqu'elle déforme et élague une expérience vive et variée pour la « faire entrer » dans ses cadres étroits et austères. Mais c'est oublier, encore une fois, qu'il n'est d'objet pour la science que construit. Il est tentant de reprendre ici les objections de Lévi-Strauss à Kroeber : la formule chimique par laquelle on exprime la composition d'un gaz ne permet pas d'en saisir l'odeur, et la « mise en équation » de la

1. *Ibid.*, p. 396.

distribution des molécules de la framboise ne renseigne pas davantage sur son goût ; en déduira-t-on qu'il faut dénier toute ambition scientifique à la chimie organique sous prétexte qu'elle n'atteint pas son objet ?

Tout cela ne s'applique à aucun ouvrage en particulier de la collection « Terre humaine », qui, bien entendu, compte d'excellents livres, certains même injustement négligés ou ignorés (puisque l'on ne peut indéfiniment échapper au jugement de valeur inhérent à l'idée de littérature), mais concerne le discours qui prétend ressaisir l'ensemble de la collection comme une solution de rechange « littéraire » au développement de l'anthropologie scientifique. Un tel discours est cependant révélateur de la reconfiguration des rapports entre ethnologie et littérature dans la seconde moitié du XX^e^ siècle. D'abord, parce que « Terre humaine » s'inscrit en faux contre la littérature, ou plus exactement contre le champ littéraire ; il s'agit d'une tentative de refondation de la littérature à l'écart d'une évolution qui a été la sienne depuis le milieu du XIX^e^ siècle, dans une relative continuité à la fois sociologique (la circonscription d'un « champ » autonome) et esthétique (à travers la reprise de problèmes partagés, la succession des avant-gardes et la perception d'une histoire commune dont témoignent quantité de gestes de filiation ou de rupture à l'égard des générations précédentes). Indépendamment de l'idéologie qui y préside, cette tentative même est un fait historique nouveau, et remarquable en tant que tel, en particulier parce que la littérature est identifiée à son lieu social d'exercice (les élites intellectuelles et parisiennes), de sorte que la question de sa définition se trouve radicalement déplacée sur un terrain sociologique et, en l'occurrence, moral, puisque la littérature « officielle » se voit en outre taxée de « déshumanisation ». On pourra noter que cette refondation n'a peut-être pas eu les effets escomptés, ou plutôt qu'elle a donné lieu à un développement autonome et isolé, qui ne semble pas avoir réellement modifié, pour l'instant, la perception de l'histoire littéraire du second demi-siècle ; et la présentation par Henri Mitterand de *Hummocks* comme le « plus grand roman à la première personne de la fin du XX^e^ siècle » relève moins d'un constat que d'une tentative de prophétie créatrice[1].

1. H. MITTERAND, préface à P. AUREGAN, *Des récits et des hommes*, *op. cit.*, p. XI. Un sociologue bourdieusien pourrait faire ses délices d'un tel défaut de légitimation ; il montrerait à plaisir que, de la Bibliothèque nationale à Radio-France, en passant par les succès commerciaux des rééditions dans le « Livre du mois », la collection « Terre humaine » demeure surtout consacrée par des instances

Quoi qu'on pense, cependant, de l'idéologie ou des prétentions littéraires de la collection, il est certain que l'activisme de Jean Malaurie, mais aussi le *Bulletin « Terre humaine »*, les « pôles "Terre humaine" » et la tentative de substituer au public « une communauté de lecteurs » et de créer un « mouvement » et une « plate-forme »[1] trouvent leur source dans un diagnostic caractéristique de la seconde moitié du siècle passé, à savoir que la littérature a cessé d'être perçue comme un possible *lieu commun*. C'est bien là une réaction lointaine à cette « dépossession de l'artiste par le savant » où Lanson voyait le principe gouvernant les relations de la science et de la littérature depuis Boileau. En un sens, dans les années 1960, la « théorie » constituerait une relève en offrant un nouveau point de ralliement pour les écrivains, les critiques et les savants — c'est ce que nous allons voir à présent —, mais il est caractéristique que le discours offensif de « Terre humaine » ait pris son essor à partir de la fin des années 1970, c'est-à-dire en un « moment hanté par la perte du commun et le […] retour du sujet », qui « tourn[ait] résolument le dos à la période théorique » et plaidait pour la lisibilité et la simplicité[2].

BARTHES ET LES « STRUCTURES »

Une section de *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975) est intitulée « La tentation ethnologique[3] » ; Barthes y renvoie aux *Mythologies* (1957) et à son *Michelet* (1954). Curieusement, il ne fait pas du tout allusion à sa période « structuraliste », mais à celle qui précède, lorsqu'il s'attachait aux mythes de la culture bourgeoise et à un auteur fondateur à ses yeux de « l'ethnologie de la France ».

Ce n'est après tout qu'un juste retour des choses, car Lévi-Strauss lui-même a toujours fait preuve de la plus grande défiance à l'endroit du

---

« hétéronomes », extérieurs au champ littéraire, ce qui ne pouvait que conduire à une absence de véritable reconnaissance…

1. Cf. *ibid.*, pp. 24-25.

2. M. MACE, *Le Temps de l'essai*, *op. cit.*, p. 267.

3. Roland BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Éd. du Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1975, p. 87.

« structuralisme littéraire » des années 1960. Certes, du « bricolage » au mythe en passant par le signifiant flottant, l'anthropologie structurale a constitué une référence centrale pour la théorie littéraire de ces années-là[1], mais, chaque fois que Lévi-Strauss a évoqué de tels travaux, ce fut pour relever le caractère usurpé de l'étiquette « structuraliste » et signaler le manque d'intérêt que présentaient, à ses yeux, de telles tentatives. Un seul exemple : la réponse à une enquête menée par une revue italienne en 1965, concernant le récent et « vif intérêt (de la critique littéraire) pour les procédures structuralistes et […] post-saussuriennes » :

> Visionnaire et incantatoire, cette critique […] offre à l'analyse structurale une matière brute bien plutôt qu'une contribution. Comme manifestation particulière de la mythologie de notre temps, elle se prête fort bien à l'analyse, mais au même titre et de la même façon qu'on pourrait, par exemple, interpréter de façon structurale, la lecture des tarots, du marc de café, ou des lignes de main : pour autant qu'il s'agit là de délires cohérents[2].

Autrement dit, si les critiques littéraires prétendument inspirés du structuralisme intéressent l'anthropologue, ce n'est pas comme des collaborateurs dont le travail serait symétrique du sien (étudier la littérature écrite des sociétés modernes à la façon dont lui-même étudie la littérature orale des sociétés sans écriture), mais bien comme des indigènes, dont les « délires cohérents » sont révélateurs d'une mythologie qui est celle « de notre temps »[3].

Pour comprendre ce qui a pu motiver un tel malentendu, il faut revenir à la source et à ce qui a conduit Barthes vers les sciences de l'homme. Or ce rapprochement ne tient pas au projet d'une théorie générale de la signification ou à la tentative d'établissement d'une « langue du récit », mais à la dénonciation de la culture bourgeoise et à la critique des médias. Nous l'avons vu, les relations entre l'ethnologie et les médias furent, dès les débuts de la discipline, caractérisées par une certaine ambivalence ; Paul Rivet, en particulier, tentait à la fois de les contrer et de les instrumentaliser. Après la

1. Barthes s'en réclame explicitement au moins jusqu'en 1970 et Gérard Genette, qui fait souvent référence à *La Pensée sauvage*, participe au numéro spécial « Claude Lévi-Strauss » de *L'Arc* en 1965 (cf. Gérard GENETTE, « Structuralisme et critique littéraire » [1965], in *Figures I*, Éd. du Seuil, 1965).

2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale II*, *op. cit.*, p. 324.

3. Cf. aussi, dans le finale de *L'Homme nu*, les propos acerbes à l'encontre de « ce "structuralisme-fiction" qu'on a vu fleurir dans le monde philosophico-littéraire » (Cl. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, t. IV* : *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 573).

Seconde Guerre mondiale, cependant, le combat apparaît franchement déséquilibré, ce dont témoignent deux ouvrages quasi contemporains, à savoir *Tristes tropiques* et les *Mythologies*, réunies en volume en 1957, mais publiées dans *Les Lettres nouvelles* entre 1954 et 1956. Dans ses chroniques, Barthes ne cesse de déplorer « le divorce accablant de la connaissance et de la mythologie » et il constate avec effroi le décalage entre « la probité intellectuelle d'hommes comme Mauss, Lévi-Strauss ou Leroi-Gourhan » et l'imagerie exotique colportée par *Paris Match* : « […] les représentations collectives ne suivent pas, elles sont des siècles en arrière, maintenues stagnantes dans l'erreur par le pouvoir, la grande presse et les valeurs d'ordre[1]. »

Malgré tout ce qui les sépare, le progressisme de Barthes et la nostalgie de Lévi-Strauss allaient donc se rejoindre sur un point : les récits médiatiques d'« explorateurs » ont pour fonction de nier l'histoire. Dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss ne se contente pas, en effet, de condamner l'indigence des conférences de « Connaissance du monde » ; il prétend également comprendre en ethnologue les ressorts sociaux du succès que rencontrent ces causeries consacrées aux « Massaï buveurs de sang » ou aux « Louchaï coupeurs de têtes ». Par un tout autre biais que Barthes (et dans un tout autre style), il en vient lui aussi à dénoncer cette « mythologie » du voyageur et ce sensationnalisme qui serait bon enfant s'il ne participait d'une mystification plus générale à fonction proprement idéologique. Pour Lévi-Strauss, la pauvreté des témoignages au retour des contrées les plus lointaines est la conséquence d'un déplacement : « la *fin* des voyages » a changé ; il ne s'agit plus de recueillir des faits inconnus, mais d'acquérir un prestige factice attaché à l'initiative du voyage elle-même — « c'est le fait de la tentative qui compte et non pas son objet[2] ». Il y a bien là, dans ce décalage de l'objet vers la tentative elle-même, quelque chose du mythe selon Barthes, « métalangage » où le message n'est plus dans l'énoncé, mais dans une signification globale connotée. Par un parallèle avec les rites d'initiation des tribus d'Amérique du Nord, Lévi-Strauss montre que l'engouement que suscitent les conférenciers de la salle Pleyel revêt une fonction intrinsèque au groupe : de tels récits visent à

1. R. BARTHES, « Bichon chez les Nègres », art. cité, pp. 65-67.
2. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 29.

masquer la colossale entreprise de destruction menée par la civilisation occidentale à l'encontre à la fois des différentes cultures du globe et d'une nature irrémédiablement souillée.

Chez Barthes, également, on trouve une condamnation de cette course à la distinction qui anime les formes médiatiques du voyage. À propos des exploits de Bichon et de ses parents « au pays des Cannibales », qui, l'année où paraissait *Tristes tropiques*, faisaient les riches heures de « Connaissance du monde », il écrit :

> Les exploits de Bichon sont de même sorte que les ascensions spectaculaires : des démonstrations d'ordre éthique, qui ne reçoivent leur valeur finale que de la publicité qu'on leur donne. […] l'effort physique n'y fonde pas un apprentissage de l'homme à son groupe, mais plutôt une morale de la vanité, un exotisme de l'endurance, une petite mystique de l'aventure, coupée monstrueusement de toute préoccupation de sociabilité[1].

Quant à la fonction idéologique de cette « petite mystique », elle est celle de tout mythe bourgeois : escamoter l'historicité, naturaliser et essentialiser un état de fait consécutif à un rapport de domination, masquer, par le recours au sens commun et « l'exposition décorative de *ce-qui-va-de-soi* », l'imposition d'une norme. C'est ce que confirme le film *Continent perdu*, « grand documentaire sur "l'Orient" dont le prétexte est quelque vague expédition ethnographique, d'ailleurs visiblement fausse ». À cette occasion, Barthes livre en précurseur une analyse brillante de l'exotisme comme lieu de la non-histoire et de l'annulation de la politique :

> Cet Orient, qui précisément aujourd'hui est devenu le centre politique du monde, on le voit ici tout aplati, poncé et colorié comme une carte postale démodée. […] Privé de toute substance, repoussé dans la couleur, désincarné par le luxe même des « images », l'Orient est prêt pour l'opération d'escamotage que le film lui réserve. […] les rites, les faits de culture ne sont jamais mis en rapport avec un ordre historique particulier, avec un statut économique ou social explicite, mais seulement avec les grandes formes neutres des lieux communs cosmiques (saisons, tempêtes, mort, etc.)[2].

1. R. BARTHES, « Bichon chez les Nègres », article cité, p. 65.

2. ID., « "Continent perdu" » [1956], in *Mythologies*, *op. cit.*, pp. 163-165. Cf. aussi, dans le même ouvrage, « La grande famille des hommes », autre mythologie consacrée à l'anthropologie implicite du discours « petit-bourgeois ».

Pour Barthes comme pour Lévi-Strauss, le récit de voyage dans ses formes héroïques et médiatiques vise donc à masquer le travail de l'histoire. Mais ce n'est pas la même histoire de chaque côté, et son sens n'est pas affecté du même signe. Pour Lévi-Strauss, l'histoire est un processus entropique d'effacement des différences, et l'évolution est, au sens strict, sans issue, puisqu'elle astreint l'homme « à obturer l'une après l'autre les fissures ouvertes au mur de la nécessité et à parachever son œuvre en même temps qu'il clôt sa prison[1] ». Pour Barthes au contraire, il est encore possible de se situer à la pointe avancée de cette histoire, et la littérature comme la critique peuvent peser sur son cours en se faisant les lieux, sinon d'une connaissance, en tout cas d'une démystification salutaire.

Plus profondément, ce qui distingue l'approche de Barthes de celle de Lévi-Strauss est que le premier se consacre exclusivement aux discours, indépendamment de leur ancrage sociologique et historique. Ce qu'il conçoit comme la « culture » s'articule à la totalité sociale d'abord sur le mode de la dissimulation ; c'est un processus de naturalisation du social, d'ordre essentiellement discursif, qu'il revient à l'analyste de dévoiler et de décrypter. Si, en 1975, il plaçait *Michelet* et les *Mythologies* sous le signe de la « tentation ethnologique », c'est que ces ouvrages s'attachaient à l'étude d'un ensemble d'idées et de valeurs enracinées dans les corps et gouvernant la perception elle-même. Michelet apparaît ainsi comme le fondateur de « l'ethnologie de la France » à la fois par sa sensibilité aux obsessions constitutives de la nation et par son désir d'« interroger historiquement — c'est-à-dire relativement — les objets réputés les plus naturels : le visage, la nourriture, le vêtement, la complexion[2] ». Si dans les *Mythologies*, c'est « la France elle-même qui est ethnographiée[3] », c'est qu'il s'agit de déceler la culture telle qu'elle s'inscrit jusque dans la margarine, le steak frites ou la publicité pour le savon. Tel est donc l'objet de l'ethnologie selon Barthes : ce qui, de la culture, s'imprime dans les corps[4]. Où l'on voit, au fond, que son « anthropologie » doit beaucoup

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 444.

2. Roland BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes op. cit.*, p. 87.

3. *Ibid*.

4. C'est pour cette raison qu'il allait tant aimer Tokyo : parce que la ville se dérobe à une appréhension analytique et qu'elle ne « peut être connue que par une activité de type ethnographique : il faut s'y orienter, non par le livre, l'adresse, mais par la marche, la vue, l'habitude, l'expérience » (Roland BARTHES, *L'Empire des signes* [1970], Flammarion, coll. « Champs », 1980, p. 51).

à Bachelard et très peu à Lévi-Strauss : il s'agit toujours de révéler la structuration d'un imaginaire.

De sorte que, aux yeux de Lévi-Strauss, Barthes était sans doute, comme Sartre, un excellent ethnographe de sa propre société, s'appliquant avec un « art incomparable, à saisir […] une expérience sociale actuelle ou ancienne, mais intérieure à notre culture ». Cependant, comme Sartre, les situations auxquelles il s'attache, « grève, combat de boxe, match de football, queue à un arrêt d'autobus [sont] toutes des incidences secondaires de la vie en société ; elles ne peuvent donc servir à dégager ses fondements[1] ». Pour Lévi-Strauss, l'idéologie que révèlent de telles analyses ne constitue qu'une partie du fait social. Son rapport au réel n'est pas de l'ordre du reflet, même déformant ou inversé, et la démystification ne permet nullement d'accéder à la réalité « telle qu'en elle-même » : « La relation du mythe avec le donné est certaine, mais pas sous forme d'une *re-présentation*. Elle est de nature dialectique[2]. » De là l'impossibilité de s'en tenir à l'ordre du discours et l'exigence de recourir constamment aux conditions naturelles et historiques d'existence des collectivités : « […] l'idéologie de chaque groupe humain ne peut être analysée de façon exhaustive sans tenir compte des rapports concrets que chacun entretient avec le monde ; car cette idéologie exprime ces rapports, en même temps que ceux-ci la traduisent de leur côté[3]. »

Lorsque, au tournant des années 1960, Barthes passa d'une analyse des formes à une théorie de la signification — ou, selon ses propres termes, du « Discours » à la « Science »[4] —, il conserva cette visée démystificatrice, qui était à la fois la tâche du critique et celle de l'écrivain. En témoigne son usage du terme *structure* : « […] la société de masse structure le réel de deux façons concomitantes : en le produisant et en l'écrivant », précise-t-il, par exemple, à propos du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage*[5]. Autrement dit, la structure est pour Barthes un système d'intelligibilité qui s'impose

1. Cl. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 827.

2. ID., « La geste d'Asdiwal » [1960], in *Anthropologie structurale II*, *op. cit.*, p. 208.

3. ID., *Mythologiques, t. IV* : *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 546.

4. D'après son « autobiographie intellectuelle » : Roland BARTHES, *L'Aventure sémiologique* [1985], Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1991, pp. 36-38.

5. ID., « Sociologie et socio-logique. À propos de deux ouvrages récents de Claude Lévi-Strauss » [1962], in *L'Aventure sémiologique*, *op. cit.*, pp. 235-236.

silencieusement aux acteurs. De là la place centrale accordée à la *connotation*, conçue comme un « langage second » qui véhicule un autre sens que le langage premier. Il faut, explique-t-il, développer « une sociologie de la connotation », « dont l'objet serait la structure seconde que la société impose, en l'écrivant, à un réel qu'elle structure déjà lorsqu'elle le fabrique »[1]. Au fond, c'est à ce projet de « sociologie de la connotation » que répondrait *Le Système de la mode*, le livre le plus ennuyeux de Barthes, formalisation extrême de ce « langage » second[2]. *Le Système de la mode* n'est, du reste, pas si loin des *Mythologies* — l'esprit de sérieux en plus, l'efficacité démystificatrice en moins —, car même dans ses textes les plus formalistes, ceux où il se réclame de la science avec le plus de vigueur, Barthes ne renonce jamais au lexique de la révélation :

> Notre société *escamote* aussi soigneusement que possible le codage de la situation du récit : on ne compte plus les procédés qui tentent de naturaliser le récit, en *feignant* de lui donner pour cause une occasion naturelle et, si l'on peut dire, de le désinaugurer[3].

Pour Lévi-Strauss (qui emploie rarement le terme et lui préfère celui d'« analyse structurale »), le structuralisme désigne une approche singulière des phénomènes humains qui refuse de séparer la forme du contenu, mais, pour Barthes (et, à sa suite, pour une bonne partie du public « lettré »), le « structuralisme » devient ainsi le nom de la dernière avant-garde. Il y a donc des « œuvres structuralistes » — ce qui est une aberration au regard du sens que le terme revêt en linguistique et en anthropologie —, mais une œuvre est structuraliste comme une autre est surréaliste : parce qu'elle *exhibe*, non pas « le fonctionnement réel de la pensée », mais le fonctionnement du langage et la production subreptice d'intelligibilité dont il est le lieu. De là une prédilection pour les romans qui font intervenir une « combinatoire » et qui

1. *Ibid.*, p. 236.

2. Cf. Jean-Claude MILNER, *Le Périple structural. Figures et paradigme*, Éd. du Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2002, p. 127. On comprend ici pourquoi une partie de l'anthropologie américaine sera si réceptive aux écrits de Barthes (car ce sont eux, plus encore que ceux de Foucault ou de Derrida, qui sont à la source du courant « textualiste » des années 1980) et si peu au structuralisme de Lévi-Strauss : ce que Barthes appelle « sociologie » et « structuralisme » sont des approches fondamentalement herméneutiques, dont le modèle premier demeure la lecture ; elles étaient à ce titre beaucoup plus aisément assimilables par une tradition de sciences sociales interprétatives.

3. Roland BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits » [1966], in *L'Aventure sémiologique*, *op. cit.*, pp. 199-200 (je souligne).

témoignent d'un « projet structural » mettant « en plein jour le procès humain par lequel les hommes donnent du sens aux choses »[1]. De la même façon, il y a une « activité structuraliste », comme il y a eu une activité surréaliste. Dès 1958, dans la réponse au questionnaire lancé par Blanchot et Breton « sur le régime du général de Gaulle », Barthes avait proposé l'ouverture « d'une sorte de Bureau d'information mythologique » qui se serait chargé « des analyses de contenus, quelle qu'en soit la forme », et qui n'est pas sans rappeler la Centrale surréaliste, animée par Breton et Péret[2].

Au fond, ce que Barthes conserve de la linguistique structurale, c'est que l'intelligibilité est différentielle ; le sens se construit dans la relation entre les termes, et non dans la référence. À cet égard, Barthes demeure fidèle au programme des formalistes russes et à la lutte contre ce qu'il appelle la « conscience symbolique » à l'œuvre dans « les arts ou langages "expressifs", postulant un signifié souverain, extrait soit d'une intériorité, soit d'une histoire »[3]. Mais ce système de différences n'est pas une structure, pour au moins deux raisons. D'abord, parce qu'il s'impose aux acteurs : la structure est le produit d'une « structuration » silencieuse et idéologique. Or, pour l'analyse structurale, la langue ne « s'impose » pas au sujet parlant, pas plus que le système symbolique ne « s'impose » au récitant du mythe. Ils ne contraignent qu'au sens où ils définissent les conditions du message. Ensuite, parce que ce n'est pas la mise en rapport des différences qui est étudiée, mais l'opposition entre les termes en tant que telle. Pour le dire autrement, les connotations, chez Barthes, *s'empilent* : le « langage » second renvoie à un « langage » troisième qui lui-même, etc. Les oppositions se traduisent les unes dans les autres à l'infini. *Il s'agit malgré tout d'un travail d'interprétation*. Le propre de la littérature selon Barthes est justement cette « évasion de sens » qui tient au caractère non superposable des différents niveaux. Ce sera le projet de *S/Z* de retrouver, de façon analytique, dans *Sarrasine* de Balzac, le *jeu* entre les cinq « codes » initialement définis (herméneutique, sémantique, symbolique, etc.). Chez Lévi-Strauss, en revanche, les oppositions ne « s'empilent » pas ; elles se transforment les unes dans les autres en passant d'une version du mythe à

1. ID., « L'activité structuraliste » [1962], in *Œuvres complètes. II*, *op. cit.*, pp. 217-218.
2. ID., « Sur le régime du général de Gaulle » [1959], in *Œuvres complètes. I*, *op. cit.*, p. 822.
3. ID., « L'imagination du signe » [1962], in *Œuvres complètes. II*, *op. cit.*, p. 211.

l'autre. De là l'idée — souvent répétée mais qu'il faut prendre au sérieux — que ce ne sont pas les rapports qui comptent, mais bien les rapports entre rapports : ce qui est déterminant, dans le passage d'une version à l'autre du mythe, ce n'est pas le retour d'une même différence, mais bien l'affaiblissement des oppositions, le renversement des corrélations, le fait qu'une opposition devient fonction d'une autre, etc.

On voit tout ce qui sépare les deux démarches, et on comprend pourquoi le mode d'analyse mis en œuvre dans les quatre tomes des *Mythologiques* ne peut nullement être étendu à l'étude des œuvres littéraires. Lévi-Strauss travaille non à partir d'un texte unique, mais à partir de plusieurs versions du même mythe, en étudiant les règles de transformation dans le passage d'une version à l'autre et en mobilisant sans cesse un savoir ethnographique et historique maximal. Et surtout, ce mode d'analyse n'a de validité que parce que l'étude du mythe peut se cantonner au niveau de l'histoire qui est racontée[1] ; il n'a aucun sens appliqué à un énoncé au sens strict *in-variable* : *Sarrasine* raconté autrement, ce n'est plus *Sarrasine*.

Différence, donc, dans l'usage du terme « structure » : pour Barthes, une structure est un mode (subreptice) d'organisation de la signification, une forme qui organise un contenu ; pour Lévi-Strauss, c'est l'ensemble des règles qui permettent de passer d'un donné organisé à un autre. Différence dans le projet : dévoiler chez Barthes ; restituer les conditions d'exercice de la pensée symbolique chez Lévi-Strauss. Différence dans la méthode : démontage d'un empilement des significations chez Barthes ; étude des règles de transformation chez Lévi-Strauss. Différence dans l'objet, enfin : étude d'un énoncé donné chez le premier — *Sarrasine, Goldfinger*, ou le catalogue de mode ; étude de différentes versions d'une même histoire décrochées de leurs bases linguistiques chez le second.

En repérant des permanences dans la construction narrative des « textes culturels », Barthes proposait en réalité une théorie formaliste de la signification (et non, quoi qu'il en ait dit, structurale), puisqu'il s'agissait de dégager une forme pour des contenus, contenus qui, de variables, paraissaient aussitôt arbitraires et dont il fallait percer le mode sous-jacent d'organisation[2].

1. Cf. Claude LEVI-STRAUSS, « La structure des mythes », in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*

2. Sur ce point, cf. ID., « La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp »

Cette confusion initiale concernant la notion de structure allait jouer un rôle essentiel dans l'histoire des rapports entre anthropologie et littérature. En elle gisait le passage du structuralisme au « post-structuralisme », car si la structure « s'impose », si elle « contraint », si elle « interdit » tel ou tel message, alors elle apparaît comme l'instrument d'une prise de pouvoir[1].

BARTHES, 1967 : DE LA SCIENCE A LA LITTERATURE

> J'observe *naturellement* la syntaxe (la syntaxe qui n'est pas, comme le croient certains sots, une discipline).
>
> André BRETON, *Introduction au discours sur le peu de réalité*[2].

Le moment suivant de cette histoire des rapports entre anthropologie et littérature s'ouvre donc à la fin des années 1960. Nous n'y insisterons pas longuement. Il correspond à une reconfiguration de la « querelle de propriété » entre l'écrivain et le savant et figure une ultime tentative d'annexion des sciences humaines par la littérature, non plus toutefois au nom de la poésie ou de l'homme, mais au nom du *texte* ou de l'*écriture*. Le texte essentiel, à cet égard, est sans doute la conférence de Jacques Derrida, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », prononcée en 1966 au colloque organisé par l'Université Johns Hopkins de Baltimore sous le titre

---

[1960], in *Anthropologie structurale II*, *op. cit.*

1. Pour une discussion plus technique des rapports entre la théorie littéraire et le structuralisme en anthropologie, cf. Vincent DEBAENE, « Pourquoi une case vide n'est pas une case blanche. Structuralisme et théorie littéraire », *in* Marc ESCOLA et Sophie RABAU (dir.), *La Case blanche : théorie littéraire et textes possibles*, Presses universitaires de Reims, 2006.

2. André BRETON, *Introduction au discours sur le peu de réalité* [1924], Gallimard, coll. « Folio essais », 1992, p. 23.

« The Language of Criticism and the Sciences of Man »[1]. Mais nous nous attarderons plutôt sur un article que Barthes donna un an plus tard, en 1967, que son caractère très explicite — il s'intitule « De la science à la littérature » et cite Bonald en épigraphe — permet de relier plus aisément à notre parcours historique[2].

Barthes commence par reprendre l'opposition traditionnelle entre science (il entend par là « l'ensemble des sciences sociales et humaines ») et littérature dans des termes qui rappellent l'opposition entre *écrivain* et *écrivant* élaborée sept ans auparavant, en 1960. Le savant est un *écrivant*, soulignait alors Barthes. Son rôle est d'expliquer et d'enseigner ; tout orienté par son propre message, il est absorbé par le souci utilitaire de communiquer un contenu et préfère ignorer l'opacité intrinsèque de la langue. L'écrivain, en revanche, renonce à tout message, travaille à même la langue et « en s'enfermant dans le *comment écrire ?* […] finit pourtant par retrouver la question ouverte par excellence : pourquoi le monde ? Quel est le sens des choses[3] ? ». Sept ans plus tard, la réflexion s'ouvre sur la même distinction :

> Pour la science, le langage n'est qu'un instrument que l'on a intérêt à rendre aussi transparent, aussi neutre que possible, assujetti à la matière scientifique (opérations, hypothèses, résultats) qui, dit-on, existe en dehors de lui et le précède. […] au contraire […] le langage est l'être de la littérature, son monde même : toute la littérature est contenue dans l'acte d'écrire, et non plus dans celui de « penser », de « peindre », de « raconter », de « sentir ». […] si la science a certes besoin du langage, elle n'est pas comme la littérature, *dans* le langage ; l'une s'enseigne, c'est-à-dire qu'elle s'énonce et s'expose ; l'autre s'accomplit plus qu'elle ne se transmet (c'est seulement son histoire qu'on enseigne)[4].

Pourtant, le « structuralisme » — il faut entendre par ce terme, dit Barthes, la version « la plus pertinente » des sciences humaines — ne peut pas se satisfaire de cette opposition entre science et littérature :

> En un mot, le structuralisme ne sera jamais qu'une « science » de plus (il en

1. Sur ce colloque et l'invention du « post-structuralisme », cf. François CUSSET, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, 2003, pp. 38-42.

2. R. BARTHES, « De la science à la littérature », art. cité, pp. 11-19, d'après l'article « Science *versus* Literature », *Times Literary Supplement*, 28 septembre 1967.

3. ID., « Écrivains et écrivants » [1960], in *Œuvres complètes. II*, *op. cit.*, p. 404.

4. ID., « De la science à la littérature », art. cité, pp. 12-13.

> naît quelques-unes par siècle, dont certaines passagères), s'il ne parvient à placer au centre de son entreprise la subversion même du langage scientifique, c'est-à-dire en un mot, à « s'écrire » : comment ne mettrait-il pas en cause le langage même qui lui sert à connaître le langage ? *Le prolongement logique du structuralisme ne peut être que de rejoindre la littérature*, non plus comme « objet » d'analyse, mais comme activité d'écriture, d'abolir la distinction, issue de la logique, qui fait de l'œuvre un langage-objet et de la science un métalangage […]. *Il reste donc au structuraliste à se transformer en « écrivain »*, non point pour professer ou pratiquer le « beau style », mais pour retrouver les problèmes brûlants de toute énonciation, dès lors qu'elle ne s'enveloppe plus dans le nuage bienfaisant des illusions proprement *réalistes*, qui font du langage le simple médium de la pensée[1].

Barthes, donc, inverse Lanson. Celui-ci disait, en 1904, que la critique devait devenir science et se défaire de toute littérature ; celui-là dit que la critique, et la science avec elle, doit « rejoindre » la littérature, et l'analyste « se transformer en "écrivain" ». À l'origine de cette démarche, il y a un postulat : « l'objectivité et la rigueur, attributs du savant, dont on nous fait encore un casse-tête », ne « peuvent être transférées au discours », car « toute énonciation suppose son propre sujet » : « Seule encore l'écriture — et c'est là une première approche de sa définition — effectue le langage dans sa totalité. Recourir au discours scientifique comme à un instrument de la pensée, c'est postuler qu'il existe un état neutre du langage[2]. »

Ce sera désormais le reproche essentiel de l'écrivain à l'endroit du savant : il le blâmera non plus pour ses prétentions excessives, mais au contraire pour sa naïveté, car le savant a l'ingénuité de croire *encore* à un usage transparent de la langue[3]. Dans le même temps, son autorité rhétorique devient suspecte en tant que telle car, à la différence de celle de l'écrivain, elle a été acquise en dehors du texte qui la manifeste. « L'institution détermine directement la nature du savoir humain », avait commencé par dire Barthes, « exactement comme une langue, par ses "rubriques obligatoires" (et non seulement par ses exclusions), oblige à penser d'une certaine façon ». On est ici à mille lieues du structuralisme véritable (qui se défie des « déterminations directes » et considère que le langage permet de penser, non qu'il « oblige à penser »), mais

1. *Ibid.*, p. 15 (je souligne).

2. *Ibid.*, pp. 16-17.

3. On peut s'amuser à relever les adverbes de temps dans cet article de Barthes ou dans les réflexions contemporaines de Derrida : il y a une dimension quasi messianique dans cet avènement promis de l'écriture.

la comparaison avec la langue est essentielle, car elle montre la continuité qui, dans l'esprit de Barthes, conduit de la « Science » (1957-1966) au « Texte » (1966-1973)[1]. À partir d'une méprise sur le concept de structure en linguistique, Barthes est passé à la « structure structurante » (celle que la société « impose » au réel), puis à la structure contraignante ; au terme du parcours, une évidence surgit : la science chargée de « décoder » les structures est elle-même structurée ; elle est donc répressive. Ce sera le rôle de la littérature — c'est-à-dire ici de l'écriture — que de contester sans cesse son empire :

> […] seule l'écriture peut briser l'image théologique imposée par la science, refuser la terreur paternelle répandue par la « vérité » abusive des contenus et des raisonnements, ouvrir à la recherche l'espace complet du langage, avec ses subversions logiques, le brassage de ses codes, avec ses glissements, ses dialogues, ses parodies […]. L'opposition des langages-objets et de leurs méta-langages reste finalement soumise au modèle paternel d'une science sans langage. La tâche qui s'offre au discours structural est de se rendre entièrement homogène à son objet : cette tâche ne peut être accomplie que selon deux voies, aussi radicales l'une que l'autre : ou bien par une formalisation exhaustive, ou bien par une écriture intégrale. Dans cette seconde hypothèse (que l'on défend ici), la science deviendra littérature, dans la mesure où la littérature — soumise d'ailleurs à un bouleversement croissant des genres traditionnels (poème, récit, critique, essai) — est déjà, a toujours été, la science […]. Face à cette vérité entière de l'écriture, les « sciences humaines », constituées tardivement dans le sillage du positivisme bourgeois, apparaissent comme les alibis techniques que notre société se donne pour maintenir en elle la fiction d'une vérité théologique, superbement — abusivement — dégagée du langage[2].

Il est sans doute inutile d'insister davantage. On pourra noter, cependant, d'une part, l'exclusion de principe et inexpliquée de la formalisation logique, et, d'autre part, une curieuse alternance entre la dénonciation des « vérité[s] abusive[s] » de la science et le postulat d'une « vérité entière de l'écriture » et d'une souveraineté du langage, qui, par on ne sait quelle grâce, ont la vertu de n'être ni « théologique[s] » ni « paternelle[s] ».

Réintégrées dans la perspective téléologique, qui est le véritable point aveugle de la pensée post-moderne (et que celle-ci hérite, quoi qu'elle en ait, de l'histoire des sciences modernes), les sciences humaines peuvent désormais

1. Id., *L'Aventure sémiologique*, *op. cit.*, pp. 36-38.
2. Id., « De la science à la littérature », art. cité, pp. 17-18.

être considérées comme des ancêtres, dont la vertu essentielle est d'avoir révélé que l'homme qu'elles s'assignaient pour objet n'était que « l'alibi technique », comme dit Barthes, d'une prise de pouvoir autoritaire. Au même titre que le « sujet », la « conscience » ou « Dieu », l'« homme » est apparu comme l'ultime garantie d'une autorité rhétorique qu'il fallait abattre, « l'invariant d'une présence » invitant par contrecoup à penser, antérieurement à tout « fondement » et à tout « principe », « la loi qui commandait […] le désir du centre dans la constitution de la structure »[1]. Pour Jacques Derrida, les sciences de l'homme — dont il faut à présent parler au passé — auront ainsi eu valeur de transition historique, permettant de mettre en évidence que cette « présence centrale » ne pouvait exister que sous la figure de sa propre négation, « toujours déjà déportée hors de soi dans son substitut » : « Dès lors on a dû sans doute commencer à penser qu'il n'y avait pas de centre, […] qu'il n'était pas un lieu fixe mais une fonction, une sorte de non-lieu dans lequel se jouaient à l'infini des substitutions de signes. C'est alors le moment où le langage envahit le champ problématique universel ; c'est alors le moment où, en l'absence de centre ou d'origine, tout devient discours […][2]. »

Curieusement, ce sursaut théorique qui permettait à une littérature dépossédée de reprendre son dû au nom de l'écriture ne rencontra pas de véritable écho dans l'ethnologie française. Mais il coïncidait avec une politisation des campus américains au tournant des années 1960 et 1970 et il serait au principe d'un important courant de l'anthropologie américaine, qui, à la frontière des *cultural studies* et de la littérature comparée, allait relire les textes anthropologiques en termes de « *poetics and politics of writing*[3] ». Ce courant reprendrait en particulier à Barthes son refus de l'opposition entre des « langages-objets » (en l'occurrence les discours des informateurs) et le « méta-langage » de la science, repérant derrière une telle distinction un rapport de force et une distribution politique du droit à la parole. Au moment où il écrivait « De la science à la littérature » et « La mort de l'auteur »,

1. J. DERRIDA, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », art. cité, p. 411.

2. *Ibid.*

3. Sur la coïncidence entre de telles analyses et la situation politique et sociologique de l'université américaine, cf. Adam KUPER, *Culture : the Anthropologists' Account*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, pp. 201-226.

Barthes était en passe d'abandonner l'opposition écrivain/écrivant, pour lui préférer l'opposition scriptible/lisible, qui distingue moins des classes de textes que les pratiques de lecture qu'ils suscitent : le scriptible, écrit-il dans *S/Z*, « fait du lecteur non plus un consommateur, mais un producteur » ; il inaugure « un présent perpétuel sur lequel ne peut se poser aucune parole conséquente », « un pluriel triomphant » que « ne vient appauvrir aucune contrainte de représentation (d'imitation) »[1]. Dans son article fondateur de 1983 consacré à l'histoire de l'autorité en ethnographie, James Clifford s'appuierait sur cette opposition entre *scriptible* et *lisible* pour appeler de ses vœux une anthropologie « dialogique » et « polyphonique ». Cette nouvelle anthropologie accorderait, d'abord, « aux collaborateurs [de l'ethnographe] non seulement le statut d'énonciateurs indépendants mais celui d'écrivains »[2]. Mais surtout, elle ferait du lecteur le véritable « lieu de l'écriture » et de la signification, le texte ethnographique trouvant son unité, comme le texte littéraire selon Barthes, non dans « son origine mais dans sa destination »[3]. Pour une partie de l'anthropologie américaine, c'est une nouvelle histoire qui commence ; la notion d'autorité devient la catégorie essentielle d'appréhension des écrits anthropologiques, et l'utopie d'un texte ethnographique « pluriel » devient régulatrice, non pas (contrairement à ce que Clifford laisse entendre) parce que la polyphonie constitue un modèle interprétatif plus satisfaisant que ceux qui l'ont précédé, non pas (contrairement à ce qu'on lui reproche) en raison d'un scepticisme excessif ou d'une tendance à l'esthétisme, mais pour sa capacité à résister au coup de force « monologique » dont la science est désormais suspecte.

1. Roland BARTHES, *S/Z. Essais*, Éd. du Seuil, coll. « Tel Quel », 1970 ; rééd. « Points essais », 1976, pp. 10-12.

2. James CLIFFORD, « De l'autorité en ethnographie » [1983], in *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, p. 56.

3. Roland BARTHES, « La mort de l'auteur » [1968], in *Le Bruissement de la langue*, *op. cit.*, p. 69, cité dans J. CLIFFORD, « De l'autorité en ethnographie », art. cité, p. 58.

Conclusion

La dernière partie de ce livre a suivi un ordre chronologique qui rend difficile une véritable conclusion, à moins de considérer qu'un moment historique s'est effectivement clos au tournant des années 1970 et 1980 et que nous sommes à présent dans l'après-coup, à l'heure mélancolique des adieux et des bilans. C'est une conviction aujourd'hui largement partagée par les spécialistes (français) de la chose littéraire (française), et un titre tel que *L'Adieu au voyage* semble participer de cette mélancolie générale. Pourtant, l'adieu au voyage ne désigne ici nullement un moment historique, mais plutôt un geste continuellement répété par les ethnologues au cours du siècle et qui, dans les cas les plus favorables, fut moins un renoncement qu'un point de départ. Après tout, *Tristes tropiques*, auquel la formule est empruntée, n'a rien fermé, bien au contraire : *La Pensée sauvage*, les « grandes » puis les « petites » *Mythologiques* devaient suivre. Dans ce geste, ce à quoi l'on dit adieu, ce qui est perdu, ce n'est pas l'altérité pure et préservée, mais un certain type de subjectivité en même temps qu'une certaine façon de raconter l'histoire.

On croit souvent que l'histoire du genre *voyage* a suivi celle des voyages eux-mêmes et que cette dernière est l'histoire de la disparition des différences et de la contamination de l'ensemble de la planète par la civilisation occidentale. On postule ainsi un temps heureux où le voyage était encore possible, coïncidant avec une époque heureuse des récits de voyage, à laquelle aurait succédé une période désenchantée ou ironique, en raison de la disparition des blancs de la carte et de l'invention du voyage de masse. Mais cette histoire est un mythe de la modernité. Dès la « naissance » du genre *voyage*, c'est-à-dire dès que le voyage fut conçu comme une expérience existentielle dotée, en tant que telle, de valeur (et pas seulement asservie à un trajet ou à une mission), les voyageurs n'ont fait que constater la disparition de ce qui rendait le voyage possible. Tout au long de son *Voyage en Amérique*, Chateaubriand déplore la

fin des espaces vierges et de la sauvagerie. Dans la préface, il relève avec amertume : « Le monde ne ressemble plus au monde de Colomb », et d'ajouter plus loin : « L'ensemble des mœurs, l'originalité des coutumes, la forme primitive des gouvernements, enfin le génie américain a disparu. » L'Indien a changé : corrompu par le commerce, l'alcool et la maladie, « c'est un mendiant à la porte d'un comptoir, ce n'est plus un Sauvage dans ses forêts ». Chateaubriand se présente ainsi comme « le dernier historien des peuples de la terre de Colomb, de ces peuples dont la race ne tardera pas à disparaître », et conclut plus loin, à propos des « Sauvages de l'Amérique septentrionale », que, faute de pouvoir les décrire, « c'est leur registre mortuaire [qu'il va] ouvrir »[1]. On aperçoit la contradiction : Chateaubriand est souvent considéré comme le premier voyageur au sens moderne (c'est-à-dire le premier de ceux qui, selon la formule de Baudelaire, « partent pour partir »), et pourtant il se présente d'emblée comme le « dernier historien » des tribus amérindiennes. C'est bien que, dans le mouvement même où il est postulé, le voyage originel est donné comme perdu. Ainsi, tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles, le récit de voyage, en même temps qu'il relate un itinéraire, raconte une *histoire du voyage*, et cette histoire est toujours la même, fondamentalement nostalgique : auparavant le voyage était possible, moi-même je n'aperçois que des vestiges et suis (au mieux) le dernier ; à partir de maintenant, l'espace est livré à la profanation touristique, qui est celle de la civilisation même. Chateaubriand (1827, à propos du voyage de 1799) : « […] dernier historien des peuples de la terre de Colomb » ; Barrès (1923, à propos du Liban) : « Des touristes iront bâiller, où le cœur me battait si fort. […] J'aurai clos en juin 1914 la longue série des pèlerins du mystère[2] » ; Roger Vailland (1951, à propos de Java) : « On ne voyagera plus. On se déplacera "aussi vite que la pensée" […] mais le plaisir se trouvera dans le lieu où on va le chercher, et non pas sur le chemin pour y aller, ce qui était le propre du voyage[3]. » C'est donc bien à tort que l'on fait se succéder le temps des *vrais* voyages et celui du voyage devenu impossible :

1. François-René DE CHATEAUBRIAND, *Voyage en Amérique* [1827], éd. Richard Switzer, Société des textes français modernes, Librairie Marcel Didier, 1964, pp. 63, 382 et 396. Le voyage date de 1799.

2. Cité par Jean-Claude BERCHET, *Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant du XIX^e^ siècle*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985, p. 9.

3. Roger VAILLAND, *Boroboudour, voyage à Bali, Java et autres îles*, Corréa, 1951 ; rééd. sous le titre « *Boroboudour*, suivi de *Choses vues en Égypte et de La Réunion* », préface de Cl. Roy, Gallimard, 1981, p. 180.

l'invention du voyage moderne avait pour corollaire l'invention de son passé perdu. Dans cette acception, l'« adieu au voyage » est consubstantiel au récit de voyage aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, mais il ne circonscrit nullement l'originalité des ethnologues.

Cette originalité, il faut la chercher ailleurs : dans l'abandon même de ce grand récit moderne (et au fond occidental), dans l'adieu non pas à la possibilité du voyage géographique, mais à cette conception même du voyage comme compétition pour l'accès à la différence « avant qu'il ne soit trop tard ». Il y avait en réalité une solidarité profonde entre l'ethnographie conçue comme un voyage radical et le projet de restituer « de l'intérieur » les façons de penser et les façons de sentir. Dans cette perspective, l'ethnographe est toujours menacé d'être dépassé par plus intégré et plus indigène que lui, toujours menacé aussi par l'échec de sa tentative de communication. Il fallait donc abandonner radicalement cette conception empiriste de l'ethnographie comme face-à-face entre le moi et l'autre. Telles sont bien les principales leçons de ces « deuxièmes livres » des ethnographes, et particulièrement ceux de Leiris et de Lévi-Strauss : l'ethnologie ne prend pas pour objet l'altérité ; l'ethnologie ne s'inscrit pas dans la tradition du récit de voyage — tradition qui condamne au « cercle infranchissable » de la déploration nostalgique. Chez l'un comme chez l'autre, cela passe par le renoncement à une totalisation du sujet par son récit de vie, et l'écriture poursuit et achève un mouvement de désubjectivation que le voyage n'avait pu qu'entamer, révélant par là même que l'éloignement ou le dépaysement ne suffisent pas à définir l'ethnographie : ce n'est pas à d'autres « cultures » ou à d'autres logiques sociales qu'ouvre cette dernière, mais bien à d'autres formes de subjectivité et d'autres modes de subjectivation — qui, en retour, peuvent venir hanter la culture d'origine de l'ethnographe.

LITTERATURE

Du côté de cette culture d'origine, justement, quelle conclusion peut-on tirer, pour la littérature, de l'histoire de ses rapports avec l'ethnologie ? D'abord que le XX^e^ siècle fut pour elle le siècle d'une dépossession et d'une expropriation. En 1895, Lanson pouvait encore s'inscrire dans la temporalité imposée par l'évolution des sciences : l'homme de lettres avait vu les

mathématiques puis la physique échapper à sa juridiction ; ensuite était venu le tour de l'histoire naturelle, puis celui de l'histoire et de la géographie. Il lui restait cependant toujours un domaine sur lequel asseoir son empire : la « psychologie » et les « mœurs ». Celles-ci demeuraient, selon le mot de Lanson, « l'inaliénable domaine des romanciers et des poètes ».

En dérobant à la littérature ce qui avait depuis toujours été sa marque et son privilège, la sociologie et surtout l'ethnologie donnent donc, en un sens, le coup de grâce et achèvent ce long mouvement de « dépossession de l'artiste par le savant », mais il importe surtout de comprendre que cette dépossession est double : elle retire à la littérature, *comme lieu de connaissance*, à la fois son objet et ses assises. Ce qui est décisif, ce n'est pas la substitution d'une anthropologie à une autre, la vieille anthropologie du cœur humain se voyant destituée au profit de la nouvelle anthropologie sociale et culturelle ; c'est l'affirmation que la connaissance anthropologique relève désormais d'un domaine propre, obéissant à des exigences particulières : référentialité, procédures internes de validation, corpus de références intradisciplinaires, etc. Nous voyons qu'il n'est pas nécessaire de statuer sur le caractère « effectivement scientifique » de l'anthropologie pour diagnostiquer cette dépossession de la littérature par les sciences de l'homme ; ce qui importe, c'est le décret — en lui-même péremptoire — établissant que, en ces matières, la connaissance cesse d'être soumise aux incertitudes de la rhétorique.

La constitution des sciences de l'homme relève ainsi d'un processus général par lequel un domaine de savoir donné s'émancipe et rompt avec la littérature. Cette dépossession est pourtant difficile à percevoir comme telle. Elle suppose que soit mise en lumière une communauté entre science et littérature que la redéfinition de la seconde par l'esthétique tendait à masquer. Dès lors que la littérature est caractérisée par l'intransitivité et le souci de la forme quand la science l'est par la transitivité et l'indifférence à la forme, l'une et l'autre paraissent radicalement disjointes, ne partageant même pas assez pour se trouver en situation de concurrence. Mais même la littérature « pure » ne pouvait demeurer sans objet, et l'article « La littérature et la science » de Lanson souligne ce qu'à l'âge de l'esthétique il restait d'ambition de connaissance dans la littérature, c'est-à-dire ce que, en dépit de ses affirmations d'autonomie, elle continuait à conserver de commun avec l'ancienne littérature entendue comme connaissance des choses de l'esprit. La position ambiguë de

Barthes à l'égard des sciences de l'homme en est un bon révélateur. D'un côté, ces dernières fournissent un horizon pour penser la littérature comme production culturelle parmi d'autres : Racine, Michelet, La Rochefoucauld, Balzac sont passibles d'une « sémiotique de la connotation » qui se réclame de Saussure et de Lévi-Strauss[1] ; les critiques littéraires sont les ouvriers de la nouvelle anthropologie, comme les historiens de la littérature devaient être, selon Lanson au début du XX^e^ siècle, ceux de la sociologie. Cela incite Barthes à comparer, par exemple, la fonction de l'écrivain dans les sociétés modernes à celle du sorcier dans les sociétés primitives[2]. D'un autre côté, pourtant, Barthes ne renonce pas à une conception sémantique de la littérature, fondée essentiellement sur la notion de connotation[3]. Dans cette seconde perspective, la littérature contemporaine apparaît non plus comme un objet culturel particulier, au même titre que le catalogue de mode, mais comme l'auxiliaire des sciences de l'homme, parce que, langage indirect comme toute littérature, elle manifeste, à en croire Barthes, non plus un signifié quelconque, mais la production même de l'intelligibilité et « met en plein jour le procès humain par lequel les hommes donnent du sens aux choses » : Troubetskoy, Dumézil, Propp, Lévi-Strauss « ne font rien d'autre que ce que font Mondrian, Boulez ou Butor »[4]. La littérature n'est donc pas dépossédée par la science de l'homme ; toutes deux marchent de front, à la pointe d'une histoire moderniste qui relègue la littérature du passé dans les limbes de « l'idéologie symbolique », si bien que le structuralisme, dernière avant-garde qui succède au surréalisme, « peut être défini historiquement comme le passage de la conscience symbolique à la conscience paradigmatique »[5]. Le terme logique de ce grand récit est — au prix, tout de même, d'une confusion quant à la notion de structure — l'indistinction entre discours premier et discours second. Il faut passer de la

1. Roland BARTHES, « Réponse à une enquête sur le structuralisme » [1965], in *Œuvres complètes. II*, *op. cit.*, p. 1533. C'est à la même enquête que Lévi-Strauss répondra en qualifiant le structuralisme littéraire de « délire cohérent » et de « mythologie de notre temps ».

2. Cette comparaison apparaît à plusieurs reprises chez Barthes. Cf., par exemple, ID., « Écrivains et écrivants », art. cité, p. 154.

3. Je reprends à G. PHILIPPE, *Sujet, verbe, complément*, *op. cit.*, pp. 208-216, l'opposition entre régime sémiotique et régime sémantique de littérarité chez Barthes.

4. R. BARTHES, « L'activité structuraliste », art. cité, pp. 215 et 218.

5. ID., « L'imagination du signe », art. cité, p. 207. Sur le surréalisme et le structuralisme, cf. cette réflexion dans ID., « L'activité structuraliste », art. cité, p. 214 : « On pourrait parler d'activité structuraliste comme on a parlé d'activité surréaliste (le surréalisme a peut-être, d'ailleurs, produit la première expérience de littérature structurale, il faudra y revenir un jour). »

littérature à la science, disait Lanson, en pensant à la critique ; il faut passer de la science à la littérature, disait Barthes, en pensant lui aussi à la critique. De ces deux assertions, qui encadrent soixante-dix ans d'affirmation des sciences de l'homme, il n'est pas sûr que ce soit la seconde qui incite le plus à l'optimisme, car la première faisait fond sur un sentiment de sécurité à l'endroit d'une littérature que l'histoire ne cesserait d'enrichir, alors que la seconde apparaît plutôt comme une ultime tentative pour lui rendre une dignité que la science lui a ôtée.

De tout cela, l'historien de la littérature pourra retirer une conclusion inattendue : le destin moderne de la littérature se joue aussi (et peut-être même d'abord) du côté de l'histoire des sciences. La revendication d'autonomie circonscrit certes progressivement le « champ littéraire », mais elle n'est pas logiquement première. Elle est la conséquence d'une réorganisation d'ensemble de l'espace du discours. S'il est vrai que, comme l'a montré William Marx, la littérature moderne se caractérise par un geste constamment répété d'« adieu à la littérature[1] », cet adieu ne trouve sa source ni dans les rapports de la littérature à une société qui s'en éloigne après l'avoir révérée, ni même dans une dynamique interne qui aurait conduit la littérature de l'ambition de toute-puissance à la haine de soi, mais dans le sort que les sciences lui font et l'expropriation dont elles la rendent victimes.

*

Et maintenant ? Il faut bien reconnaître qu'il est difficile de donner un statut à la littérature dans cette perspective, celle de l'histoire des sciences modernes. Il existe bien sûr des issues. On peut, par exemple, réserver à la littérature un type de connaissance qui ne soit qu'à elle et qui relève de la pratique et de l'éthique : connaissance « de type non propositionnel », qui étend « notre imagination et notre sensibilité morales et amélior[e] ainsi notre

1. William MARX, *L'Adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation. XVIIIe-XXe siècle*, Éd. de Minuit, coll. « Paradoxe », 2005.

aptitude au raisonnement pratique »[1]. On peut aussi en faire le lieu d'une « connaissance » qui ne soit pas un « savoir ». C'est cependant une voie étroite, comme l'atteste le destin de l'essai — lieu historique majeur de cette confrontation entre littérature et savoirs — à la fin du XX^e^ siècle, genre qui tend à se replier sur de petites formes délicieuses, érudites et précieuses, à fonction mémorielle : Pascal Quignard, Pierre Michon, Gérard Macé[2]. La difficulté est d'autant plus grande que la promotion post-structuraliste du texte et de l'écriture a durci la « querelle de propriété », engendrant en retour, chez certains savants, une haine de l'essai, voire une haine de la littérature définie comme « abus de pouvoir », « triomphe de l'incompétence arrogante sublimée en écriture »[3]. On songe bien entendu à Pierre Bourdieu et à ses charges contre les « littéraires soucieux de distinction » et « l'exaltation mystico-littéraire [des] poètes penseurs »[4]. En distinguant l'*écrivain* de l'*écrivant*, Barthes avait défini (c'est-à-dire sauvé) la littérature par sa puissance de perplexité, mais cela même s'est figé en académisme. Quel écrivain aujourd'hui ne se récrie pas lorsqu'on lui demande ce qu'il « veut dire » ? « Ici, pas de message ; je n'affirme pas, monsieur, j'interroge », répond-il invariablement. Mais le pire n'est pas là ; il est plutôt dans l'image de la science qui fonde ce prétendu privilège. Comment le savant ne s'agacerait-il pas devant la suffisance de l'écrivain qui lui fait la leçon, l'enferme dans le régime « naïf » de l'explication et de la description et lui signifie doctement qu'il ignore l'opacité du médium ? Comme si la conscience que le langage n'est pas transparent était un privilège réservé à quelques lucidités, comme si, surtout, les savants n'interrogeaient pas…

Il est donc bien difficile de se situer dans ce paysage. Comment faire quand on aime la littérature et que l'on respecte les sciences sociales ? Quelle place occuper entre le grand récit progressiste et scientiste qui congédie la littérature (ou ne la reçoit qu'au titre de « documents d'époque ») et la compétence autoproclamée des écrivains — que ceux-ci se réclament de l'homme de tous

1. Jacques BOUVERESSE, *La Connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Agone, 2008, pp. 59-64.

2. Cf. sur ce point la situation de la prose essayiste française à la fin du XX^e^ siècle dans M. MACE, *Le Temps de l'essai*, *op. cit.*, pp. 263-265 et 283-320.

3. *Ibid*., p. 273.

4. Cité dans *ibid*., p. 274.

les lieux et de tous les temps ou d'une écriture toute-puissante à l'infinie capacité d'effraction, de déstabilisation, de remise en question, etc. ? Peut-être en abandonnant *in fine* le modèle d'une opposition historique entre science et littérature en termes de territoires et d'espaces conquis. Un tel parcours est une étape fondamentale et nécessaire en ce qu'il évite le piège de l'essentialisme et rappelle que la littérature est d'abord un espace de discours circonscrit, soumis à des déterminations historiques et sociologiques qui le dépassent, de sorte que son histoire ne dépend pas que d'elle. Mais la métaphore spatiale a pour contrepartie de figer excessivement l'objet ; elle conduit nécessairement à raisonner en termes de cartographie, de frontières, et de porosité entre les différentes « zones » du discours. C'est une façon efficace de poser le problème, mais qui impose un certain type de réponse : on se voit contraint de parler de négociations, d'intégration ou d'exclusion, sans jamais quitter ce point de vue que l'on postule être celui des vainqueurs de l'histoire. Il est salutaire, sans doute, de passer de la question « Qu'est-ce que la littérature ? » à la question « Où est la littérature ? » ; mais se demander où elle est ou ce qui lui reste ne dispense pas tout à fait de s'interroger sur ce qu'elle fait.

Il reste donc à faire le pari que la littérature se fait parfois (car ce n'est nullement un privilège d'essence) le lieu d'une pensée propre, pensée qui ne pourrait se dire autrement et s'élabore au nœud d'une forme et d'un discours. Le surréalisme en fournit un bon exemple : si l'on s'en tient aux déclarations théoriques, l'anthropologie de Breton est à la fois décevante et irrecevable ; renouer avec les « affects élémentaires », retrouver les « pulsions profondes » et la « brousse des sentiments originels » sont des exigences qui témoignent d'un primitivisme assez pauvre et dont, en outre, la mise en pratique se heurte rapidement à des contradictions. Mais deux options s'offrent ensuite à l'analyse. On peut considérer que ces contradictions sont rédhibitoires et s'amuser à prendre Breton à son propre piège : le surréalisme déclarait ne pas se soucier d'art, mais n'a été qu'une avant-garde de plus et a fini sous la coupe des collectionneurs ; il a voulu retrouver une spontanéité primitive, mais n'a pas perçu qu'un tel dessein était contredit par l'effort même qu'il suppose, etc. On peut aussi considérer que ces contradictions *n'annulent pas* le surréalisme et que ce relativisme un peu court, qui érige en doctrine le souci de ne pas être dupe, ne dit rien de la pensée effectivement produite par le mouvement. Il ne s'agirait donc pas d'analyser les propositions théoriques

hâtives de Breton sur le primitif, mais plutôt d'observer ce qui se dit dans le décalage entre la théorie et la pratique, d'éclairer ce que révèlent les tensions entre la formulation des problèmes et les réponses inévitablement décalées qui leur sont apportées, en s'attachant aux métaphores, aux images utilisées pour décrire l'expérience, aux oppositions retenues comme pertinentes, etc. Lorsque, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Claude Lévi-Strauss rend hommage au surréalisme, ce n'est pas — et pour cause — en raison de son « anthropologie », mais parce qu'il « a transformé notre sensibilité, et que nous lui sommes redevables d'avoir, au cœur de nos études, découvert ou redécouvert un lyrisme et une probité[1] ».

Il n'est pas sûr que toutes les œuvres soient aussi fécondes à cet égard, et il ne s'agit nullement de sauver la mise *in extremis* à « la » littérature. On peut cependant nuancer le modèle mécaniste d'un processus historique de division du travail de la pensée, qui laisse à la littérature une part toujours plus congrue, en essayant de montrer que, si elle subit l'effet des évolutions qui se jouent ailleurs dans l'espace du discours, elle peut, par ailleurs et par son développement propre, peser sur cet espace et, sinon faire la leçon à l'ethnologue, au moins contribuer à définir ce qu'il lui faut penser.

ETHNOLOGIE

Cette histoire des démêlés de l'ethnologie française avec la littérature (et la rhétorique) confirme la singularité d'une tradition nationale dont les modèles épistémologiques et historiques les plus courants aujourd'hui ne permettent pas de rendre compte. La résistance française face aux questions de *politics and poetics of writing* (ce que Bourdieu appelle quelque part avec ironie le « textisme ») en est le signe le plus flagrant. On peut déplorer cette réticence, qui est aussi le signe d'une crispation et d'un « rendez-vous manqué de la [pensée française] avec sa propre radicalité[2] » (puisque, derrière les études de Clifford Geertz ou de James Clifford, se profilent les travaux de Ricœur,

1. Cl. LEVI-STRAUSS, « Le champ de l'anthropologie », art. cité, p. 39.

2. M. MACE, *Le Temps de l'essai*, *op. cit.*, p. 271. Sur ce rendez-vous manqué, cf. Fr. CUSSET, *French Theory*, *op. cit.*

Barthes ou Foucault), déplorer également que le recueil *Writing Culture* n'ait jamais été traduit en français, alors qu'il l'a été en allemand, en espagnol, en italien, en japonais, en mandarin, et qu'il fait partie, dans de très nombreux pays, des textes canoniques que, aux côtés des *Argonautes du Pacifique occidental* ou du premier chapitre de *La Pensée sauvage*, l'étudiant découvre au cours de sa première année d'anthropologie. Mais cette résistance plonge également ses racines dans une science sociale française profondément anti-empiriste depuis Durkheim. Face aux appels à une ethnographie « dialogique » et « polyphonique », qui laisserait toute sa place à la parole des informateurs[1], l'ethnologue français est toujours tenté de rétorquer que son objet n'est pas de décrire ce qui s'est réellement passé, mais de poser une question à la réalité telle qu'elle se donne à lui et d'élaborer une réponse théorique.

Pour les mêmes raisons, la proximité de l'ethnographie avec la « fiction », qui est un *leitmotiv* de l'anthropologie « critique » américaine (et aujourd'hui un cliché des *cultural studies*), ne rencontre guère d'écho en France — ou, plus exactement, elle n'y a aucune valeur de subversion. Clifford Geertz s'amuse à comparer le travail de l'ethnographe à celui de Flaubert dans *Madame Bovary*[2] ; James Clifford explique, en pensant aux ouvrages d'Albert Wendt, que « des romans écrits par un Samoan peuvent parfaitement rivaliser avec le portrait de son peuple par un anthropologue distingué[3] » ; et, à la lecture de Geertz, Edmund Leach (qui était britannique) observe qu'« une monographie ethnographique a beaucoup plus en commun avec un roman historique qu'avec n'importe quel traité scientifique[4] ». Mais ces affirmations en apparence si provocatrices ne le sont qu'adossées à l'idée que l'ethnographie décrit la réalité et qu'elle fait le « portrait » des cultures et des sociétés. Dans la tradition anthropologique française, cette « proximité » de l'ethnographie avec l'écriture de fiction est reconnue sans ambages[5], mais elle n'a pas le pouvoir

1. Cf. J. CLIFFORD, « Partial Truths », art. cit., pp. 15-17, et « De l'autorité en ethnographie », art. cit.

2. Clifford GEERTZ, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture » [1973], *Enquête*, n° 6, 1998, p. 74.

3. James CLIFFORD, « On Ethnographic Allegory », *in* J. CLIFFORD et G. MARCUS (éd.), *Writing Culture*, *op. cit.*, p. 119.

4. Edmund LEACH, « Writing Anthropology », *American Ethnologist*, vol. XVI, n° 1, février 1989, p. 140.

5. Cf., par exemple, Philippe DESCOLA, « Les écritures de l'ethnologie », *post-scriptum* aux *Lances du crépuscule. Relations Jivarro, Haute-Amazonie*, Plon, coll. « Terre humaine », 1993, pp. 435-439.

déstabilisateur qu'on lui prête aux États-Unis. Le partage entre fiction et non-fiction n'est pas décisif ; c'est plutôt le rapport à la rhétorique et à la narration qui est source de tensions.

Plus profondément, on peut douter que le prétendu « virage littéraire » d'une anthropologie qui aurait soudain « pris conscience » de ses propres procédures constitue un véritable changement de paradigme. En réalité, le geste post-moderne consistant à dénoncer les prétentions scientifiques de l'ethnologie et à la récupérer dans la littérature sous prétexte qu'elle est « écriture » demeure profondément tributaire du cadre épistémologique qu'il dénonce. Lorsque les *cultural studies* s'attaquent à l'ethnologue et « révèlent » qu'il est « lui aussi » dans la « fiction », elles ne font que renverser l'argument de Cuvier quand celui-ci prétendait se distinguer radicalement de Buffon[1]. Elles disent que le refus de l'éloquence et du style est une forme retorse de rhétorique, que l'observation n'est jamais pure et comporte toujours une part d'imagination, que l'idée même de méthode repose sur la notion fallacieuse de « fait », et que la circonscription de la science comme domaine d'experts est une construction sociale locale. Il s'agit donc bien de retourner l'argumentaire des savants contre eux-mêmes, mais sans en bouleverser le schéma directeur ; on conserve un partage entre science et littérature fondé sur une distribution entre domaines d'objets et l'on conserve l'idée d'une division du travail de la pensée telle que certains de ces domaines relèvent d'une approche « véritablement scientifique » tandis que d'autres sont basculés du côté de l'écriture, de l'impossible objectivité, de l'indistinction entre observateur et observé, etc. (À preuve la façon dont Barthes exonère les sciences mathématiques et physiques de son invitation à passer « de la science à la littérature ».)

Or on ne peut se contenter d'inverser ce schéma d'ensemble ; il faut le repenser intégralement. Il s'agit non d'abandonner la distinction entre science et littérature en tant que telle (au profit de quoi ?), mais plutôt d'adopter un point de vue anthropologique à son égard, en la considérant d'abord pour ce qu'elle est : un fait social et culturel dont l'étendue et les ramifications sont singulièrement amples, depuis l'organisation des institutions de savoir et de

1. Cf. *supra*, « Introduction », p. 000 [pp. 20-23 du manuscrit].

formation jusqu'à la détermination des psychologies individuelles. Il y a fort à parier qu'une comparaison interculturelle dénaturaliserait en particulier le schème historique latent qui sous-tend cette division, et qui veut que « la » science s'empare d'objets toujours plus nombreux et toujours plus variés, reléguant du même coup du côté de la littérature les restes de son entreprise ou ce qui lui échappe « encore ». L'anthropologie — l'anthropologie des sciences en particulier, mais pas seulement elle — invite à revoir ce modèle archaïque de constitution des sciences et à reconsidérer le partage entre science et littérature, non pour lui substituer une vaste indistinction discursive, non pour affirmer que les savants sont des écrivains comme les autres, mais pour le comparer à d'autres partages et d'autres découpages, à la fois dans notre société et dans d'autres sociétés.

*

Si l'on revient à présent à l'ethnologie française et à son rapport ambivalent à la rhétorique, on ne peut qu'être frappé par la persistance de la tradition des deux livres bien au-delà des années 1930 et jusqu'à aujourd'hui. Il est difficile de tenir un discours d'ensemble sur tous ces « deuxièmes livres », mais nous pouvons faire quelques remarques. En relevant, d'abord, l'influence de *Tristes tropiques*, qui a acquis un statut presque « archi-générique » : *Afrique ambiguë* de Georges Balandier, *L'exotique est quotidien* de Georges Condominas ou *Les Quatre Soleils* de Jacques Soustelle sont des autobiographies intellectuelles qui, par leur composition même — depuis les années de formation jusqu'aux réflexions finales sur l'humanité dans son ensemble —, témoignent de la valeur de modèle qu'a pu acquérir le récit de Lévi-Strauss pour les ethnologues de sa génération et pour ceux qui furent formés immédiatement après la guerre. Un autre élément mérite ensuite d'être relevé : la permanence non seulement des doubles publications, mais surtout des polémiques et des débats que les deuxièmes livres suscitent. Prise à partie dans un compte rendu de *L'Homme* après la publication de son livre *Les Enfants des nuages* (qui « complétait » son ethnologie des Rgaybat parue quatre ans auparavant), Sophie Caratini explique son projet en ses termes :

> Peut-être la réticence de l'auteur du compte rendu provient-elle de la forme qui a été donnée à cette anthropologie réflexive : celle d'un récit à plusieurs niveaux de lecture, visant plusieurs publics, français et mauritaniens, néophytes ou savants, et qui, certes, déborde par endroits le champ de l'investigation traditionnel des « scolastiques » de la discipline. Pour ce faire, l'écriture littéraire a pris le pas sur l'écriture scientifique, seul moyen de restituer la trame de l'existence quotidienne dans laquelle les éléments de la démonstration, pour être compréhensibles, devaient être replacés[1].

On voit que les lignes de fracture et les justifications n'ont pas tellement varié depuis les années 1930. Lorsqu'un savant se voit taxé de faire de la littérature, il n'a souvent d'autre choix que de combiner deux arguments : la nécessité de toucher un public plus vaste que celui de ses pairs et l'exigence d'une *évocation* plus fidèle à la réalité de l'enquête que les écrits scientifiques. Mais la récurrence de ces débats témoigne moins d'une division interne à une discipline partagée entre son désir de science et son amour de la littérature, qu'au fait que les deuxièmes livres des ethnologues posent et reposent sans cesse une question qui n'admet pas de réponse générale : quelle part de vérité le savant peut-il confier aux incertitudes de la rhétorique ?

Demeure donc la question du statut à la fois culturel et épistémologique de ce deuxième livre. Concernant le statut culturel, il est bien difficile de trancher : faut-il intégrer à la littérature des années 1970 la (magnifique) *Chronique des Indiens guayaki* de Pierre Clastres ? Doit-on réviser l'histoire de la littérature française après 1960 pour y intégrer les récits d'ethnologues publiés dans la collection « Terre humaine » ? On peut sans doute le faire, mais c'est un geste d'évaluation qui exige une conception de la littérature un peu plus élaborée que les simples appels à la réhabilitation du récit et du sujet après des années 1960 déshumanisantes et déshumanisées. L'incertitude de l'évaluation ne tient d'ailleurs pas seulement à la difficulté de définir des critères ou au manque d'unité de cette production (faut-il préciser que ces récits sont de qualité inégale et qu'il en est de mal écrits ?), ni au défaut de recul historique ou à la concurrence entre des instances de consécration hétérogènes (le grand public contre le champ littéraire restreint), mais aussi à l'ambiguïté

1. Sophie CARATINI, « Expérience du terrain et construction du savoir », *L'Homme*, n° 143, juillet-septembre 1997, p. 184. Cf. aussi ID., *Les Non-dits de l'anthropologie*, PUF, coll. « Libelles », 2004, et Ph. DESCOLA, « Les écritures de l'ethnologie », art. cité, pp. 479-482.

irrémédiablement attachée à la notion de littérature, qui désigne toujours *à la fois* un corpus et une pratique. Le mot n'a pourtant pas le même sens lorsqu'on dit « l'ethnographe doit recourir à la littérature » et lorsqu'on dit « certains livres d'ethnographes sont de la littérature ». D'un côté, on désigne la nécessité d'une innovation formelle qui permette de rendre compte d'une « réalité » complexe et mouvante et de toucher un lectorat plus vaste que celui des spécialistes — une « littérature », donc, si l'on veut, mais selon une conception qui demeure strictement transitive, c'est-à-dire aussi prémoderne : il s'agit toujours d'adapter une forme à un sujet et à un public. De l'autre, on désigne une consécration qu'un travail d'écriture, si poussé soit-il, ne suffit nullement à garantir : seules les *œuvres* appartiennent de plein droit à la littérature[1]. Mais dans cette seconde perspective, ethnologie et littérature n'ont au sens strict aucun rapport, ni de collaboration, ni de compensation, ni même d'exclusion mutuelle ; rien n'interdit qu'un texte savant (c'est-à-dire reçu comme savant à un moment donné) rejoigne la littérature, mais ce ne sera jamais *en raison* de sa scientificité ; les logiques de qualification d'un texte comme « scientifique » ou comme « littéraire » sont tout simplement hétérogènes puisque, dans un cas, on évalue une pertinence et, dans l'autre, on désigne une appartenance.

La question du statut épistémologique du deuxième livre n'est pas plus aisée. Dans *Writing Culture*, Mary Louise Pratt considère le récit personnel de l'expérience de terrain comme un « sous-genre » de l'ethnologie, sous-genre dont elle donne quelques exemples tirés de l'anthropologie américaine des années 1960 et 1970. À la façon de Clifford Geertz, elle y reconnaît le signe d'une contradiction entre l'acquisition d'une autorité fondée sur une expérience particulière, « là-bas », et les exigences d'un discours scientifique qui requiert, « ici », l'effacement de soi. Sans y voir, comme elle, le signe d'une insuffisance essentielle de la discipline et la preuve de l'impossibilité de « confondre pratiques subjectives et objectives », on peut néanmoins la suivre lorsqu'elle relève que le texte ethnographique savant laisse de côté quantité

1. Et lorsque Gérard Genette distingue les textes constitutivement littéraires (un sonnet ou une tragédie, par exemple) des textes conditionnellement littéraires (qui sont intégrés à la littérature sous condition, au terme d'un processus de sélection et de reconnaissance), il demeure fidèle à cet usage du terme, puisqu'on voit bien que la qualité littéraire est pensée d'abord comme une appartenance ; la littérature, il s'agit d'en être (Cf. Gérard GENETTE, *Fiction et diction*, Éd. du Seuil, coll. « Poétique », 1991 ; rééd. avec *Introduction à l'architexte* [1979], coll. « Points essais », 2004).

d'éléments vécus qui ont contribué à son élaboration[1]. Pour les lecteurs, ces récits personnels, à l'exemple d'*Un ethnologue au Maroc* de Paul Rabinow, proposent en quelque sorte le *making of* du travail savant (en l'occurrence l'ouvrage *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*) — pratique au reste assez risquée puisque l'ethnologue s'expose dès lors à voir sa recherche remise en question non seulement pour ses résultats mais pour le cheminement qui les a précédés[2]. S'il accepte un tel péril — plus, par exemple, que le physicien ou l'historien qui assortit rarement son exposé du récit de ses déboires —, c'est que la narration remplit de toute évidence une fonction psychologique. Comme le notait Lévi-Strauss dès 1955, la difficulté du métier d'ethnographe est double : il ne lui suffit pas de « s'incorpor[er] la conception de la société et du monde de l'Africain et du Mélanésien », il lui faut ensuite « accomplir un effort supplémentaire vis-à-vis de sa propre civilisation : après en être sorti, y rentrer »[3]. Cette phase de retour, tous les ethnologues la décrivent comme un moment particulièrement pénible, voire douloureux, de leur travail et de leur itinéraire. Il est vrai, sans doute, que toute expérience de terrain suppose une altération subjective, mais cette dernière doit ensuite être rendue pensable dans les termes de la société que l'on retrouve après l'avoir quittée. Et c'est à ce stade que le deuxième livre peut jouer un rôle essentiel : par la décantation et la mise en ordre qu'il permet ; par le rétablissement du lien avec un monde dont le lecteur (même virtuel) est le premier représentant ; par la narration qui donne une cohérence en même temps qu'elle ferme ce qui, dès lors, pourra apparaître comme une parenthèse — même si son souvenir continue sourdement à infuser dans le présent.

Mais il n'y a pas de raison de voir dans ce récit un refoulé de la science qui, en retour, invaliderait ses prétentions à l'objectivité (à moins de croire que le rôle de la science est de tout dire du réel). Telle est peut-être la différence

1. M. L. PRATT, « Fieldwork in Common Places », art. cité, pp. 31-34. Cf. aussi Ph. DESCOLA, « Les écritures de l'ethnologie », art. cité, pp. 479-480.

2. Ce qui, bien sûr, n'a pas manqué pour Rabinow et d'autres tenants de l'anthropologie « réflexive ». Les nombreuses critiques dont leurs textes ont fait l'objet, souvent venues des *cultural studies*, ne renvoient du reste jamais aux travaux savants publiés par ailleurs : il leur suffit de démontrer, sur des critères souvent douteux, que l'expérience de terrain était « viciée dans son principe » — inutile, dès lors, d'aller lire les ouvrages anthropologiques. C'est l'ironie d'un « deuxième livre » qui se retrouve seul, et d'un *making of* qui se substitue à l'œuvre dont il racontait la gestation.

3. Claude LEVI-STRAUSS, « Diogène couché », *Les Temps modernes*, n° 110, mars 1955.

avec les années 1930 : le « deuxième livre » n'est pas un désaveu de la science ou une compensation de ses insuffisances, mais le récit de l'expérience subjective qui l'a rendue possible, ou le récit de la construction de l'objet théorique, ou une combinaison des résidus que toute entreprise savante laisse derrière elle. Il ne correspond pas à une faille épistémologique interne à l'exercice d'une anthropologie qui continue à aller son chemin, de controverses en débats, d'articles en comptes rendus et de grosses thèses en grands livres[1].

Dans certains cas, pourtant, il y a plus. C'est ce que montrent les exemples de Leiris et de Lévi-Strauss. Pour eux, le *passage par l'écriture* a joué un rôle effectif d'articulation entre expérience vécue et discours de savoir. Il a permis de mener à son terme une expérience de terrain qui était demeurée inachevée, car entreprise sur des bases fallacieuses : « sortir de soi » pour Leiris ; faire l'expérience d'une altérité pure et préservée pour Lévi-Strauss. Pour l'un comme pour l'autre, il est d'abord apparu que le voyage, conçu comme accession à la pure différence, ne pouvait être un modèle pour l'ethnographie, mais ce premier constat en a amené un autre : la relation de l'expérience de terrain ne pouvait se plier au canevas du récit de voyage traditionnel, chronologique, factuel et rétrospectif. Il fallait donc renoncer radicalement au récit initiatique, que celui-ci soit glorieux ou amer. Pour Leiris, ce sera le rôle de *Biffures* et de *Fourbis* que de compléter cette expérience entamée par *L'Afrique fantôme*. Pour Lévi-Strauss, ce sera celui de *Tristes tropiques* qui, en ordonnant les événements du passé, ouvrira la voie au déploiement d'une logique des qualités sensibles. L'écriture opère alors comme la cure chamanique : ces expériences passées ne sont pas rattachées à « une cause objective », mais « articul[ées] sous forme de totalité ou de système, le système valant précisément dans la mesure où il permet la précipitation, ou la coalescence, de ces états diffus (pénibles aussi, en raison de leur discontinuité) »[2]. Et le « deuxième livre » est dans ce cas moins le deuxième

1. Cf. M. L. PRATT, « Fieldwork in Common Places », art. cité. L'auteur s'étonne que des « gens aussi intéressants [que les ethnographes] faisant des choses aussi intéressantes produisent des livres aussi ennuyeux » et avoue préférer les récits personnels d'enquête aux travaux sur le symbolisme chez les Indiens panare ou sur les organisations dualistes du Brésil central. Mais c'est là qu'est la véritable naïveté : dans la croyance que, sous prétexte qu'elle parle de l'homme, l'anthropologie doit être accessible à ce que Pratt elle-même qualifie de « commun des mortels » (*laymen*). On peut tout aussi bien préférer *Comment je vois le monde* d'Albert Einstein à son article de 1905 sur la relativité restreinte ; cela ne dit rien pour autant de sa science.

2. Cl. LEVI-STRAUSS, « Le sorcier et sa magie » [1949], in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*,

que le premier, c'est-à-dire celui qui rend possible l'œuvre à venir.

Ainsi s'éclaire l'authentique *articulation* qui, ponctuellement, peut lier une pratique d'écriture particulière et un discours savant qui se déploie hors d'elle, relation qui n'obéit pas à une logique d'exclusion ou de concurrence. Si les œuvres de Leiris et de Lévi-Strauss sont, à cet égard, exemplaires, elles montrent également que la valeur anthropologique de la littérature ne tient à aucune fonction de révélation que lui aurait accordée l'histoire ; elle relève plutôt d'une pratique de pensée qui ne se réfère à la culture dont elle est issue que pour la séparer d'elle-même, en révéler les conflits internes, et qui, en nouant une forme et un discours, permet d'explorer les limites d'une subjectivité historiquement et culturellement constituée : ni savoir ni dépassement, mais des cristallisations singulières. En dépit, parfois, de leurs faiblesses et de leurs insuffisances, ces quelques récits ethnographiques qui nous ont servi de guides, pour la plupart mélancoliques et souvent oubliés, invitent à cet ultime mouvement : reconnaître la littérature pour ce qu'elle est d'abord, un fait de culture, et à ce titre irrémédiablement particulière. Et c'est sans doute cela que, en dernier lieu, il faut lire dans le supplément au voyage de l'ethnographe : un tribut payé par lui pour cette violence d'avoir voulu constituer d'autres hommes en objets ; une inscription qui, au cœur même de la culture dont il est issu, est un rappel et un aveu ; un témoignage des contradictions que cette culture porte en elle et que, faute de pouvoir les résoudre, ceux qu'elle avait constitués comme ses *autres* auront au moins contribué à révéler.

---

p. 201.

Remerciements

Ce livre n'aurait pu voir le jour sans le concours de différentes institutions, tout particulièrement le Columbia Institute for Scholars de Reid Hall et l'Institut d'études avancées de Paris, qui m'ont accueilli alors que j'en terminais la rédaction. Je remercie vivement les personnels de ces deux instituts pour leur disponibilité et la générosité de leur accueil. Les suggestions et la rigueur d'Olivier Salvatori m'ont été très précieuses. Ce livre doit enfin beaucoup à quelques interlocuteurs : Antoine Compagnon — qui a dirigé la thèse dont il est issu —, Marie Desmartis, Denis Hollier, Claude Imbert, Jean Jamin, Laurent Jeanpierre, Frédéric Keck, Christine Laurière, Marielle Macé, Patrice Maniglier, Michel Murat, Frédéric Worms. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma gratitude pour leurs suggestions, leurs conseils et leur soutien.

Bibliographie

AGATHON, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique. La crise du français*, Mercure de France, 1911.

—, *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* [1913], présenté par J.-J. Becker, Imprimerie nationale éditions, coll. « Acteurs de l'Histoire », 1995.

ALBALAT, Antoine, *Comment il ne faut pas écrire : les ravages du style contemporain*, Plon-Nourrit, 1921.

AMSELLE, Jean-Loup, SIBEUD, Emmanuelle, (dir.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Maisonneuve et Larose, coll. « Raisons ethnologiques », 1998.

ARAGON, Louis, *Traité du style* [1928], Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1983.

ARON, Raymond, « L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation », *Le Figaro littéraire*, 24 décembre 1955.

AUREGAN, Pierre, *Des récits et des hommes. « Terre humaine », un autre regard sur les sciences de l'homme*, préface de H. Mitterand, Nathan/Plon, 2001.

BACHELARD, Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938.

BALANDIER, Georges, *Tous comptes faits*, Le Pavois, coll. « Le chemin de la vie », 1947.

—, « La littérature noire de langue française », *Présence africaine*, n° 8-9, 1950.

—, *Afrique ambiguë*, Plon, coll. « Terre humaine », 1957.

BARDECHE, Maurice, *Stendhal romancier*, La Table ronde, 1947.

BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture* [1953], Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1972.

—, *Michelet par lui-même* [1954], Éd. du Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1995.

—, « Bichon chez les Nègres », *Les Lettres nouvelles*, mars 1955, repris dans *Mythologies*.

—, « Littérature littérale », *Critique*, n° 100-101, septembre-octobre 1955, repris dans *Essais critiques*.

—, « "Continent perdu" » [1956], in *Mythologies*.

—, *Mythologies*, Éd. du Seuil, coll. « Pierres vives », 1957.

—, « Zazie et la littérature », *Critique*, n° 147-148, août-septembre 1958, repris dans *Essais critiques*.

—, « De Gaulle, les Français et la littérature » [1959], in *Œuvres complètes. I*.

—, « Sur le régime du général de Gaulle » [1959], in *ibid.*

—, « Écrivains et écrivants », *Arguments*, n° 20, 4e trim. 1960, repris dans *Essais critiques*.

—, « L'activité structuraliste » [1962], *ibid*.

—, « L'imagination du signe » [1962], *ibid*.

—, « Sociologie et socio-logique. À propos de deux ouvrages récents de Claude Lévi-Strauss », *Information sur les sciences sociales*, vol. I, n° 2, 1962, repris dans *L'Aventure sémiologique*.

—, « Littérature et signification » [1963], in *Essais critiques*.

—, *Essais critiques* [1964], Éd. du Seuil, 1982, repris dans *Œuvres complètes. II*.

—, « Réponse à une enquête sur le structuralisme », catalogue général d'*Il Saggiatore*, Mondadori, 1965, repris dans *Œuvres complètes. II*.

—, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, vol. VIII, n° 8, 1966, repris dans *L'Aventure sémiologique*.

—, « Sémiologie et urbanisme » [1967], in *L'Aventure sémiologique*.

—, « De la science à la littérature » [1967], in *Le Bruissement de la langue.*

—, « La mort de l'auteur », *Manteia*, n° 5, 4e trim. 1968, repris dans *Le Bruissement de la langue*.

—, *S/Z. Essais*, Éd. du Seuil, coll. « Tel Quel », 1970 ; rééd. « Points essais », 1976.

—, *L'Empire des signes* [1970], Flammarion, coll. « Champs », 1980.

—, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Éd. du Seuil, coll. « Écrivains de toujours », 1975.

—, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard/Éd. du Seuil/*Cahiers du cinéma*, 1980, repris dans *Œuvres complètes. V*.

—, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Éd. du Seuil, 1984.

—, *L'Aventure sémiologique* [1985], Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1991.

—, *Œuvres complètes*. *I, Livres, textes, entretiens, 1942-1965*, Éd. du Seuil, 1993.

—, *ibid*. *II, Livres, textes, entretiens, 1962-1967*, 2002.

—, *ibid*. *V, Livres, textes, entretiens, 1977-1980*, 2002.

BATAILLE, Georges, « Musée », *Documents*, n° 5, 1930.

—, « L'art primitif », *Documents*, n° 7, 1930.

—, « Déclaration sur la fondation d'un Collège de sociologie » [1937], *in* D. Hollier, *Le Collège de sociologie, 1937-1939*.

—, *L'Expérience intérieure* [1943], Gallimard, coll. « Tel », éd. revue et corrigée, 1978.

—, « Un livre humain, un grand livre », *Critique*, n° 105, février 1956.

BAZIN, Jean, « Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique », *in* J. Revel et N. Wachtel (dir.), *Une école pour les sciences sociales*.

BEAUJOUR, Michel, *Terreur et rhétorique. Autour du surréalisme*, Éd. Jean-Michel Place, coll. « Surfaces », 1999.

BENICHOU, Paul, *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, José Corti, 1973.

BENJAMIN, Walter, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée » [1936], in *Écrits français*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1991 ; rééd. coll. « Folio essais », 2003.

BERCHET, Jean-Claude, *Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant du XIX^e^ siècle*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985.

—, « Les préfaces des récits de voyage au XIX^e^ siècle », *in* G. Tverdota (éd.), *Écrire le voyage*.

BERGSON, Henri, *L'Évolution créatrice* [1907], PUF, 1966.

BLACHERE, Jean-Claude, *Les Totems d'André Breton. Surréalisme et primitivisme littéraire*, L'Harmattan, 1996.

BLANCHOT, Maurice, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955 ; rééd. coll. « Folio essais », 1988.

—, « L'homme au point zéro », *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n° 40, avril 1956.

BLANCKAERT, Claude, « Histoires du terrain, entre savoirs et savoir-faire », *in* Id. (dir.), *Le Terrain des sciences humaines (XVIII^e^-XX^e^ siècle)*, L'Harmattan, coll. « Histoire des sciences humaines », 1996.

BOMPAIRE-EVESQUE, Claire-Françoise, *Un débat sur l'université au temps de la III^e^ République. La lutte contre la Nouvelle Sorbonne*, Aux amateurs du livre, 1988.

BONALD, Louis DE, « Des sciences, des lettres, et des arts » [1807], in *Œuvres complètes*, t. III, Migne, 1859.

—, « Sur la guerre des sciences et des lettres » [s. d.], *ibid.*

BONTE, Pierre, IZARD, Michel, (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1991.

BOUGAINVILLE, Louis Antoine DE, *Voyage autour du monde par la frégate du Roi « La Boudeuse » et la flûte « L'Étoile »* [1771], Gallimard, coll. « Folio », 1982.

BOURDE, Guy, MARTIN, Hervé, *Les Écoles historiques*, Éd. du Seuil, coll. « Points

essais », 1983.

BOURDIEU, Pierre, *Le Sens pratique*, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1980.

—, *Le Bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 2002.

BOUVERESSE, Jacques, *La Connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Agone, 2008.

BRETON, André, « La confession dédaigneuse », in *Les Pas perdus*, Éd. de la Nouvelle Revue française, coll. « Les documents bleus », 1924, repris dans *Œuvres complètes*, t. I.

—, *Introduction au discours sur le peu de réalité*, Gallimard, 1924, repris dans *Point du jour*, Gallimard, 1934 ; rééd. coll. « Folio essais », 1992.

—, *Nadja* [1928], Gallimard, coll. « Folio », 1992.

—, « Avis au lecteur pour "La Femme 100 têtes" de Max Ernst » [1929], in *Point du jour* [1934], repris dans *Œuvres complètes*, t. II.

—, *La Clé des champs* [1936-1952], Éd. du Sagittaire, 1953, repris dans *Œuvres complètes*, t. III.

—, *L'Amour fou* [1937], Gallimard, coll. « Folio », 1976, repris dans *Œuvres complètes*, t. II.

—, *Arcane 17* [1945], Pauvert, 1971.

—, « Rano Raraku », *Xénophiles* [1948], in *Œuvres complètes*, t. III.

—, *Flagrant délit. Rimbaud devant la conjuration de l'imposture et du trucage*, Thésée, 1949, repris dans *La Clé des champs*.

—, *Entretiens (1913-1952)* [1952], Gallimard, 1969.

—, *L'Art magique* [1957], Phébus, 1991, repris dans *Œuvres complètes*, t. IV.

—, « Phénix du masque » [1960], *XX^e siècle*, nouvelle série, n° 15, noël 1960, repris dans *Perspective cavalière*.

—, « Main première », préface à K. Kupka, *Un art à l'état brut* [1962], in *Perspective cavalière*.

—, *Perspective cavalière* [1970], Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1996, repris dans *Œuvres complètes*, t. IV.

—, *Œuvres complètes*, t. I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

—, *ibid.*, t. II, 1996.

—, *ibid.*, t. III, 1999.

—, *ibid.*, t. IV, 2008.

BRITTON, Celia, « How to Be Primitive : *Tropiques*, Surrealism and Ethnography », *Paragraph*, vol. XXXII, n° 2, 2009.

BRUMBLE, David, *Les Autobiographies d'Indiens d'Amérique* [1988], trad. P. Ferroli,

PUF, coll. « Ethnologies », 1993.

BURGUIERE, André, « La notion de mentalité chez Bloch et Febvre. Deux conceptions, deux filiations », *Revue de synthèse*, n° 111-112, juillet-décembre 1983.

BUTOR, Michel, *Répertoire I*, Éd. de Minuit, 1960.

CAILLOIS, Roger, « *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, par Henri A. Junod (Payot) », *La Nouvelle Revue française*, n° 280, janvier 1937.

—, « Illusions à rebours », *La Nouvelle Nouvelle Revue française*, n° 24, décembre 1954, et n° 25, janvier 1955.

CARATINI, Sophie, « Expérience du terrain et construction du savoir », *L'Homme*, n° 143, juillet-septembre 1997.

—, *Les Non-dits de l'anthropologie*, PUF, coll. « Libelles », 2004.

CARBONELL, Charles-Olivier, LIVET, Georges, (dir.), *Au berceau des Annales, le milieu strasbourgeois. L'histoire de France au début du XX^e siècle*, Toulouse, Presses de l'IEP, 1983.

CARNE, Marcel, *Hôtel du Nord*, dialogues d'Henri Jeanson, 1938.

CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Éd. Réclame, 1950 ; rééd. Présence africaine, 1955.

CHAMOISEAU, Patrick, *Solibo magnifique* [1988], Gallimard, coll. « Folio », 1991.

CHAPSAL, Madeleine, « Le livre de la semaine : *Tristes tropiques* », *L'Express*, 24 février 1956.

CHARBONNIER, Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon-Julliard, 1961.

CHARLES, Michel, *L'Arbre et la Source*, Éd. du Seuil, coll. « Poétique », 1985.

CHARTIER, Roger, MARTIN, Henri-Jean, (dir.), *Histoire de l'édition française, t. IV. Le Livre concurrencé, 1900-1950* [1986], Fayard-Promodis, 1991.

CHATEAUBRIAND, François-René DE, *Génie du christianisme* [1802], t. III.

—, *Voyage en Amérique* [1827], éd. R. Switzer, Société des textes français modernes, Librairie Marcel Didier, 1964.

CIARCIA, Gaetano, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Éd. de l'EHESS, 2003.

CLASTRES, Pierre, « Une ethnographie sauvage. (À propos de *Yanoama*) », *L'Homme*, vol. IX, n° 1, 1969, p. 65.

—, *Chronique des Indiens guayaki*, Plon, coll. « Terre humaine », 1972.

CLIFFORD, James, « Raconte ton voyage : Michel Leiris » [1982], in *Malaise dans la culture*.

—, « Pouvoir et dialogue en ethnographie : l'initiation de Marcel Griaule » [1983], in *Malaise dans la culture.*

—, « De l'autorité en ethnographie » [1983], *ibid*.

—, « De la construction ethnographique d'un soi : Conrad et Malinowski » [1985], repris dans *Malaise dans la culture*.

—, « Partial Truths » [1986], *in* J. Clifford et G. Marcus (éd.), *Writing Culture*.

—, « On Ethnographic Allegory » [1986], *in* J. Clifford et G. Marcus (éd.), *Writing Culture*.

—, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle* [1988], ENSBA, coll. « Espaces de l'art », 1996.

—, MARCUS, George, (éd.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

CLOUET, Stéphane, *De la rénovation à l'utopie socialistes. Révolution constructive, un groupe d'intellectuels socialistes des années 1930*, Presses universitaires de Nancy, 1991.

COIFFIER, Christian, (dir.), *Le Voyage de « La Korrigane » dans les mers du Sud : exposition présentée au musée de l'Homme du 5 décembre 2001 au 3 juin 2002*, Hazan, 2001.

COLLECTIF, *Grande Encyclopédie*, vol. XXX, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, 1901.

—, « Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti », *Journal de la Société des africanistes*, t. I, 1931.

—, *L'Encyclopédie française*, t. VII, « L'Espèce humaine », Comité de l'Encyclopédie et Librairie Larousse, 1936.

—, *L'Année sociologique. Troisième série : 1940-1948, I*, PUF, 1949.

—, *La Connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Rencontres internationales de Genève, t. VI, Neuchâtel, Éd. de La Baconnière, coll. « Histoire et société d'aujourd'hui », 1951.

—, *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément*, Gallimard, coll. « Idées », 1979.

—, *Panorama 3. Salon des prototypes*, Le Fresnoy, Studio national des arts contemporains, 2002.

—, *Terre humaine : cinquante ans d'une collection*, Bibliothèque nationale de France, 2005.

COMPAGNON, Antoine, *La Troisième République des lettres. De Flaubert à Proust*, Éd. du Seuil, 1983.

—, « La rhétorique à la fin du XIX^e siècle (1875-1900) » [1999], *in* M. Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*.

CONDOMINAS, Georges, *L'Exotique est quotidien. La vie quotidienne d'un village montagnard du Viêtnam*, Plon, coll. « Terre humaine », 1965 ; nouv. éd. augm. d'une postface, coll. « Pocket Terre humaine », 2001.

COPANS, Jean, JAMIN, Jean, *Aux Origines de l'anthropologie française*, Éd. Jean-Michel Place, coll. « Les Cahiers de Gradhiva », 1994.

CUSSET, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, 2003.

CUVIER, Georges, *Le Règne animal distribué selon son organisation*, t. I, Deterville, 1817.

—, « Éloge historique de Lacépède, lu le 5 juin 1826 », *Recueil des éloges historiques lus dans les séances publiques de l'Institut de France*, Firmin-Didot, t. II, 1861.

—, « Avertissement », in *Nouvelles Annales du Muséum d'histoire naturelle*, t. I, Roret, 1832.

DAGEN, Philippe, « Afrique fantôme, Afrique pourrie », *in* Fr. Marmande (dir.), *Bataille-Leiris*.

DAMPIERRE, Éric DE, « Le sociologue et l'analyse des documents personnels, *Annales*, n° 3, 1957.

DARNELL, Regna, (éd.), *Readings in the History of Anthropology*, New York, Harper & Row, 1974.

DASH, J. Michael, « *Caraïbe fantôme* : The Play of Difference in the Francophone Caribbean », *Yale French Studies*, vol. CIII, 2003.

—, « *Le Je de l'autre* : Surrealist Ethnographers and the Francophone Caribbean », *L'Esprit créateur*, vol. XLVII, n° 1, printemps 2007.

DAUMAL, René, « *La Mythologie primitive*, par L. Lévy-Bruhl (Alcan) », *La Nouvelle Revue française*, n° 260, mai 1935.

DEBAENE, Vincent, « Portrait de l'ethnologue en Lazare », *Cahiers de L'Herne*, « Claude Lévi-Strauss », dir. M. Izard, Éd. de L'Herne, septembre 2004.

—, « "Un quartier de Paris aussi inconnu que l'Amazone". Surréalisme et récit ethnographique », *Les Temps modernes*, n° 628, août-octobre 2004.

—, « Le lettré et la division sociale du travail. Inactualité d'Agathon », *www.fabula.org/hle*, 2005.

—, « "Étudier des états de conscience", la réinvention du terrain par l'ethnologie (1925-1939) », *L'Homme*, n° 179, juillet 2006.

—, « Pourquoi une case vide n'est pas une case blanche. Structuralisme et théorie littéraire » [2006], *in* M. Escola et S. Rabau (dir.), *La Case blanche : théorie littéraire et textes possibles*.

—, « La collection *Terre humaine* : dans et hors de la littérature », *www.fabula.org*, mars 2007.

—, préface à Cl. Lévi-Strauss, *Œuvres* [2008].

—, notice de Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, in *Œuvres* [2008].

—, « “Like Alice through the Looking Glass”. Claude Lévi-Strauss in New York », *French Politics, Culture and Society*, vol. XXVIII, n° 1, printemps 2010.

DERRIDA, Jacques, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines » [1966], in *L'Écriture et la Différence*, Éd. du Seuil, 1967.

DESCAMPS, Christian, (dir.), *Les Enjeux philosophiques des années 1950*, Éditions du Centre Georges Pompidou, « Espace international », 1989.

DESCOLA, Philippe, *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Plon, coll. « Terre humaine », 1993.

—, « Les écritures de l'ethnologie », *post-scriptum* aux *Lances du crépuscule*.

DESCOMBES, Vincent, *La Denrée mentale*, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1995.

DESVEAUX, Emmanuel, « Un itinéraire de Lévi-Strauss, de Rousseau à Montaigne », *Critique*, n° 540, mai 1992.

—, *Spectres de l'anthropologie : suite nord-américaine*, Éd. Aux Lieux d'être, coll. « Sciences contemporaines », 2007.

DIAS, Nélia, *Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséographie en France*, Éd. du CNRS, 1991.

DIAZ, José-Luis, « L'autonomisation de la littérature, 1760-1860 », *Littérature*, n° 124, décembre 2001.

DIOP, Alioune, « Niam n'goura ou les raisons d'être de *Présence africaine* », *Présence africaine*, n° 1, 1947.

DONNE, Thomas E., *Mœurs et coutumes des Maoris*, Payot, 1933.

DOUGLAS, Mary, « Réflexions sur le “Renard pâle” et deux anthropologies : à propos du surréalisme et de l'anthropologie française », *in* C. W. Thomson (éd.), *L'Autre et le Sacré.*

DUBOSCLARD, Alain, *et al.*, *Entre rayonnement et réciprocité. Contributions à l'histoire de la diplomatie culturelle*, Publications de la Sorbonne, 2002.

DUMONT, Louis, « Marcel Mauss : une science en devenir » [1952], in *Essais sur l'individualisme*, Éd. du Seuil, 1983.

DURING, Élie, « Du projet au prototype (ou comment éviter d'en faire une œuvre ?) », *in* Collectif, *Panorama 3. Salon des prototypes*.

DURKHEIM, Émile, « La science positive de la morale en Allemagne » [1887], *in Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.

—, *Rousseau et Montesquieu, précurseurs de la sociologie* [1892], Librairie Marcel Rivière & Cie, 1952.

—, *De la division du travail social* [1893], PUF, coll. « Quadrige », 2004.

—, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], PUF, coll. « Quadrige », 1987.

ESCOLA, Marc, RABAU, Sophie, (dir.), *La Case blanche : théorie littéraire et textes possibles*, Presses universitaires de Reims, 2006.

ÉTIEMBLE, René, « Des Tarahumaras aux Nambikwaras ou du peyotl à la tendresse humaine », *Évidences*, n° 55-56, mars-avril 1956.

FENOGLIO, Micaela, *« Présence africaine » entre critique et littérature : l'esprit du dialogue*, Rome, Bulzoni Editore, 1998.

FERNANDEZ, Ramon, « Retour à l'Occident », *La Nouvelle Revue française*, n° 157, octobre 1926.

—, « Connaissance et science de l'homme », *La Nouvelle Revue française*, n° 263, août 1935.

FLAUBERT, Gustave, *Correspondance*, t. III, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991.

FONKUA, Romuald, « Édouard Glissant : naissance d'une anthropologie antillaise au siècle de l'assimilation », *Cahiers d'études africaines*, n° 140, 1995.

FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

FOURNIER, Marcel, *Marcel Mauss*, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 1994.

FRAZER, James G., préface à B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*.

FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence*, Albin Michel, 1994.

—, (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*, PUF, 1999.

GAILLARD, Gérald, *Répertoire de l'ethnologie française. 1950-1970*, Éd. du CNRS, 1990.

GEERTZ, Clifford, « The Cerebral Savage : the Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss », *Encounter*, vol. XXVIII, n° 4, avril 1967.

—, « Under the Mosquito Net », *New York Review of Books*, vol. IX, 14 septembre 1967.

—, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture » [1973], *Enquête*, n° 6, 1998.

—, *Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur* [1988], trad. D. Lemoine, Éd. Métailié, 1996.

GENETTE, Gérard, « Structuralisme et critique littéraire », *L'Arc*, 1965, repris dans *Figures I*, Éd. du Seuil, 1965.

—, « Vraisemblance et motivation », in *Figures II*, Éd. du Seuil, 1969.

—, *Fiction et diction*, Éd. du Seuil, coll. « Poétique », 1991 ; rééd. avec *Introduction à l'architexte* [1979], coll. « Points essais », 2004.

GOTTSCHALK, Louis, KLUCKHOHN, Clyde, ANGELL, Robert, *The Use of Personal Document in History, Anthropology and Sociology*, New York, Social Science

Research Council Bulletins, 1945.

GRIAULE, Marcel, « Une mission ethnographique et linguistique en Éthiopie (1928-1929) », *L'Afrique française*, août 1930.

—, « Un coup de fusil », *Documents*, n° 1, 1930.

—, « Poterie », *Documents*, n° 4, 1930.

—, « Introduction méthodologique », *Minotaure*, n° 2, 1933.

—, « Le chasseur du 20 octobre », *Minotaure*, n° 2, 1933.

—, *Silhouettes et graffiti abyssins*, Larose, 1933.

—, *Les Flambeurs d'hommes* [1934], Berg International, coll. « Territoire de l'autre », 1991.

—, *Jeux et divertissements abyssins*, Ernest Leroux, 1935.

—, *La Peau de l'ours*, Gallimard, 1936.

—, *Les Saô légendaires*, Gallimard, 1943.

—, *Les Grands Explorateurs*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1946.

—, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli* [1948], Fayard, 1975.

—, « Connaissance de l'homme noir » [5 septembre 1951], *in* Collectif, *La Connaissance de l'homme au XX^e siècle*.

—, « Premier entretien public » [7 septembre 1951], *in* Collectif, *La Connaissance de l'homme au XX^e siècle.*

—, « L'enquête orale en ethnologie », *Revue philosophique*, n° 142, 1952.

—, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, 1957.

GROSJEAN, Jean, « Les livres », *Évidences*, n° 54, janvier-février 1956.

GUEHENNO, Jean, *Caliban parle* [1928], Grasset, 1962.

GUIDIERI, Remo, introduction à l'édition française de B. Malinowski, *Journal d'ethnographe* [1985].

GURVITCH, Georges, (dir.), *La Sociologie au XX^e siècle, t. II. Les Études sociologiques dans les différents pays*, PUF, 1947.

HAINARD, Jacques, KAEHR, Roland, (éd.), *Collections Passion*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1982.

—, *Le Mal et la Douleur*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, 1986.

HAMY, Ernest Théodore, *Les Origines du musée d'Ethnographie. Histoire et documents* [1890], préface de N. Dias, Éd. Jean-Michel Place, 1988.

HOGENHUIS, Anne, *Des savants dans la Résistance. Boris Vildé et le réseau du musée de l'Homme*, CNRS Éditions, 2009.

HOLLIER, Denis, *Le Collège de sociologie, 1937-1939* [1979], Gallimard, coll. « Folio essais », 1995.

—, « La valeur d'usage de l'impossible », préface à la réimpression de *Documents*, Éd. Jean-Michel Place, 1991, repris dans *Les Dépossédés*.

—, *Les Dépossédés. Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Éd. de Minuit, 1993.

—, préface à M. Leiris, *La Règle du jeu*.

HOUNTONDJI, Paulin, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, 1976.

HOWLETT, Marc-Vincent, FONKOUA, Romuald, « La maison *Présence africaine* », *Gradhiva*, n° 10, 2009.

HUBERT, Étienne-Alain, notes à A. Breton, *Œuvres complètes*, t. III.

HUBERT, René, *Les Sciences sociales dans l'*Encyclopédie, Alcan, 1923.

IMBERT, Claude, *Lévi-Strauss, le passage du Nord-Ouest*, Éd. de L'Herne, 2008.

—, « On Anthropological Knowledge » [2009], *in* B. Wiseman (éd.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*.

ISAMBERT-JAMATI, Viviane, « Une réforme des lycées et collèges. Essai d'analyse sociologique de la réforme de 1902 », *L'Année sociologique*, 3e série, vol. X, 1969.

JAMIN, Jean, « Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVIII, 1980.

—, « Objets trouvés des paradis perdus (à propos de la Mission Dakar-Djibouti) » [1982], *in* J. Hainard et R. Kaehr (éd.), *Collections Passion*.

—, « L'ethnographie mode d'inemploi. De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation » [1986], *in* J. Hainard et R. Kaehr, *Le Mal et la Douleur*.

—, « L'anthropologie et ses acteurs », *in* Ch. Descamps (dir.), *Les Enjeux philosophiques des années 1950* [1989].

—, « L'anthropologie française », entrée « France » [1991], *in* P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*.

—, Introduction à M. Leiris, *Miroir de l'Afrique* [1996].

JEANNELLE, Jean-Louis, *Écrire ses Mémoires au XXe siècle : déclin et renouveau*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2008.

JEANPIERRE, Laurent, « La politique culturelle française aux États-Unis de 1940 à 1947 », *in* A. Dubosclard *et al.*, *Entre rayonnement et réciprocité* [2002].

JENNY, Laurent, « L'automatisme comme mythe rhétorique » [1992], *in* M. Murat et M.-P. Berranger (dir.), *Une pelle au vent dans les sables du rêve*.

—, « Le livre ou la vie ! », *Revue des sciences humaines*, n° 235, octobre-décembre 1994.

—, *La Fin de l'intériorité*, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 2002.

JOLLY, Éric, « Marcel Griaule, ethnologue : la construction d'une discipline (1925-

1956) », *Journal des Africanistes*, vol. LXXI, n° 1, 2001.

—, « Du fichier ethnographique au fichier informatique. Le fonds Marcel Griaule et le classement des notes de terrain », *Gradhiva*, n° 30-31, 2001.

JUNOD, Henri, *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, Payot, 1936.

KARADY, Victor, « Naissance de l'ethnologie universitaire », *L'Arc*, n° 48, 1972.

—, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie*, vol. XXIII, n° 1, janvier-mars 1982.

KARSENTI, Bruno, *Marcel Mauss. Le fait social total*, PUF, coll. « Philosophies », 1994.

—, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1997.

KECK, Frédéric, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, PUF, coll. « Philosophies », 2004.

—, *Lucien Lévy-Bruhl : entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation.* Éditions du CNRS, 2008.

—, notices de *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, in Cl. LEVI-STRAUSS, *Œuvres* [2008].

—, MAUZE, Marie, notices de *La Voie des masques*, *La Potière jalouse* et *Histoire de Lynx*, in Cl. Lévi-Strauss, *Œuvres* [2008].

KENYATTA, Jomo, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Kikuyu* [1938], introduction de B. Malinowski ; rééd. Vintage Books Edition, 1965.

KESTELOOT, Lilyan, *Les Écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature* [1963], Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1983.

KHOLTI, Mohamed EL, *et al.*, *Les Plus Beaux Écrits de l'Union française et du Maghreb*, Éd. du Vieux-Colombier, 1947.

KLUCKHOHN, Clyde, *The Personal Document in Anthropological Science* [1945], *in* L. Gottschalk, Cl. Kluckhohn, R. Angell, *The Use of Personal Document in History, Anthropology and Sociology.*

KROEBER, Alfred Louis, « History and Science in Anthropology », *American Anthropologist*, vol. XXXVII, n° 4, 1935.

KULLBERG, Christina, *Fieldwork and Fiction. Ethnography and Literature in the French Caribbean*, thèse de doctorat de littérature française, dir. J. Michael Dash, New York University, 2009.

KUPER, Adam, *L'Anthropologie britannique au XX^e siècle* [1983], trad. de l'anglais par G. Gaillard, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2000.

—, *Culture : the Anthropologists' Account*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

KUPKA, Karel, *Un art à l'état brut. Peintures et sculptures des Aborigènes d'Australie*, Lausanne, La Guilde du Livre, 1962.

LA HARPE, Jean-François DE, *Le Lycée ou Cours de littérature ancienne et moderne* [1799], t. V, Pourrat Frères, 1839.

LALOUETTE, Jacqueline, « La querelle de la foi et de la science et le banquet Berthelot », *Revue historique*, n° 608, 1998.

LAMARTINE, Alphonse DE, *Correspondance de Lamartine*, t. I, *1807-1818*, Hachette, 1881.

—, *Méditations poétiques*, t. II, Hachette, 1922.

LAMBLIN, Joëlle-Robert, VICTOR, Paul-Émile, *La Civilisation du phoque*, Armand Colin, 1989 (t. I) et 1993 (t. II).

LANGLOIS, Charles-Victor, SEIGNOBOS, Charles, *Introduction aux études historiques* [1898], Éd. Kimé, coll. « Le sens de l'histoire », 1992.

LANSON, Gustave, « La littérature et la science » [1895], in *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*.

—, « Contre la rhétorique et les mauvaises humanités » [1902], *ibid.*

—, « L'histoire littéraire et la sociologie » [1904], *ibid.*

—, *Méthodes de l'histoire littéraire* [1925], Genève, Slatkine Reprints, 1979.

—, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire*, rassemblés et présentés par H. Peyre, Hachette, 1965.

LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1997.

LAURIERE, Christine, « Georges Henri Rivière au Trocadéro. Du magasin de bric-à-brac à la sécheresse de l'étiquette », *Gradhiva*, n° 33, novembre 2003.

—, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Éd. scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, coll. « Archives », 2008.

LEACH, Edmund, « Writing Anthropology », *American Ethnologist*, vol. XVI, n° 1, février 1989.

LEIRIS, Michel, « À propos du "musée des Sorciers" », *Documents*, n° 2, 1929.

—, « Civilisation », *Documents*, n° 4, 1929.

—, « *L'Île magique* », *Documents*, n° 6, 1929.

—, « Métamorphose. Hors de soi », *Documents*, n° 6, 1929.

—, « L'œil de l'ethnographe (à propos de la mission Dakar-Djibouti) », *Documents*, n° 7, 1930, repris dans *Zébrage*.

—, « Objets rituels dogon », *Minotaure*, n° 2, 1933.

—, « La jeune ethnographie », *Masses*, n° 3, mars 1933.

—, *L'Afrique fantôme* [1934], in *Miroir de l'Afrique*.

—, « Abyssinie intime » [1935], in *Zébrage*.

—, « Bois rituels des falaises » [1936], in *Zébrage*.

—, *L'Homme sans honneur. Notes pour « Le sacré dans la vie quotidienne »* [1937], in *La Règle du jeu*.

—, « Le sacré dans la vie quotidienne » [1937], cité dans D. Hollier, *Le Collège de sociologie*.

—, « Le musée de l'Homme », *Le Musée vivant*, n° 7-8, 1937.

—, « Du musée d'Ethnographie au musée de l'Homme », *La Nouvelle Revue française*, n° 299, août 1938.

—, « Gens de la Grande Terre » [1938], in *Zébrage*.

—, *L'Âge d'homme* [1939], Gallimard, coll. « Folio », 1973.

—, « Antilles et poésie des carrefours » [1948], in *Zébrage*.

—, *Biffures* [1948], in *La Règle du jeu.*

—, « Message de l'Afrique » [1948], in *Miroir de l'Afrique*.

—, « L'ethnographe devant le colonialisme » [1950], in *Cinq études d'ethnologie*.

—, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* [1958], in *Miroir de l'Afrique*.

—, « Regard vers Alfred Métraux », allocution prononcée à l'Unesco le 17 juin 1963, *Mercure de France*, n° 1200, octobre 1963, repris, augmenté d'un préambule, dans *L'Homme*, vol. IV, n° 2, 1964, et dans *Cinq études d'ethnologie*.

—, *Brisées*, Mercure de France, 1966.

—, *Fibrilles* [1966], in *La Règle du jeu*.

—, *Cinq études d'ethnologie*, Gonthier, 1969 ; rééd. Gallimard, coll. « Tel », 1988.

—, *C'est-à-dire*, Éd. Jean-Michel Place, 1992.

—, *Zébrage*, éd. J. Jamin, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992.

—, *Miroir de l'Afrique*, introduction de J. Jamin, Gallimard, coll. « Quarto », 1996.

—, *La Règle du jeu*, préface et éd. D. Hollier, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2003.

LEPENIES, Wolf, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature : l'avènement de la sociologie* [1985], trad. H. Plard, Maison des sciences de l'homme, 1990.

LEROI-GOURHAN, André, « Ethnologie et géographie », *La Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, n° 1, 1948.

—, « Sur la position scientifique de l'ethnologie », *Revue philosophique*, n^{os} 10 à 12, octobre-décembre 1952.

LEROY, Olivier, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927.

L'ESTOILE, Benoît DE, « Au nom des "vrais Africains". Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930-1950) », *Terrain. Carnets du*

patrimoine ethnologique, n° 28, mars 1997.

—, *Le Goût des autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*, Flammarion, 2007.

LERY, Jean DE, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* [1578], avec une interview de Cl. Lévi-Strauss par D.-A. Grisoni, Le Livre de poche, coll. « Bibliothèque classique », 1994.

LESTRINGANT, Frank, *Jean de Léry ou l'Invention du sauvage*, Champion, coll. « Unichamp », 1999.

LEVI-STRAUSS, Claude, sous le pseudon. de Georges Monnet, « Picasso et le cubisme », *Documents*, n° 3, 1930.

—, Compte rendu de *The Cheyenne Way, Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence* [1941], *L'Année sociologique. Troisième série : 1940-1948, I*, PUF, 1949.

—, Compte rendu de *Sun Chief, the Autobiography of a Hopi Indian* [1942], *ibid.*

—, Compte rendu de *The Personal Document in Anthropological Science* [1945], *ibid.*

—, « La sociologie française » [1945], in G. Gurvitch (dir.), *La Sociologie au XX^e^ siècle, t. II.*

—, *La Vie familiale et sociale des Indiens nambikwara*, Société des américanistes, 1948.

— « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, n° 41, 1949, repris dans *Anthropologie structurale*.

—, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » [1950], *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*.

—, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in *Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, Unesco, 1954, reproduit dans *Anthropologie structurale*.

—, *Tristes tropiques*, Plon, coll. « Terre humaine », 1955, repris dans *Œuvres*.

—, « La structure des mythes » [1955], in *Anthropologie structurale*.

—, « Diogène couché », *Les Temps modernes*, n° 110, mars 1955.

—, « Les trois humanismes », *Demain*, n° 35, 1956, repris dans *Anthropologie structurale II*.

—, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.

—, préface à Don C. Talayesva, *Soleil hopi* [1959].

—, « Le champ de l'anthropologie » [1960], in *Anthropologie structurale II.*

—, « La geste d'Asdiwal » [1960], *ibid.*

—, « La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », *Cahiers de l'ISEA*, n° 99, 1960, repris dans *ibid.*

—, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » [1962], in *ibid.*

—, *Le Totémisme aujourd'hui* [1962], in *Œuvres*.

—, *La Pensée sauvage* [1962], *ibid.*

—, « Structuralisme et critique littéraire » [1965], in *Anthropologie structurale II*.

—, « L'œuvre du *Bureau of American Ethnology* et ses leçons » [1966], in *Anthropologie structurale II*.

—, *Mythologiques, t. III : L'Origine des manières de table*, Plon, 1968.

—, *Mythologiques, t. IV : L'Homme nu*, Plon, 1971.

—, *Anthropologie structurale II*, Plon, 1973.

—, « An Idyll among the Indians », *The Times Literary Supplement*, n° 3882, 6 août 1976.

—, « New York post- et préfiguratif » [1977], in *Le Regard éloigné*, Plon, 1983.

—, « Une peinture méditative », *ibid.*

—, *La Potière jalouse* [1985], in *Œuvres*.

—, « Allocution de Claude Lévi-Strauss prononcée lors de la cérémonie d'hommage à Georges Henri Rivière le 26 novembre 1985 », *Ethnologie française*, vol. XVI, n° 2, 1986.

—, *Histoire de Lynx* [1991], in *Œuvres*

—, *Regarder écouter lire* [1993], *ibid.*

—, *Saudades do Brasil*, Plon, 1994.

—, « Sur Jean de Léry », entretien avec Dominique-Antoine Grisoni, *in* J. de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* [1578], 1994.

—, « Communication de M. Claude Lévi-Strauss, à l'occasion du 60e anniversaire de l'Unesco, le 16 novembre 2005 », *in* actes du colloque *60 ans d'histoire de l'Unesco* [nov. 2005], Unesco, 2007.

—, *Œuvres*, préface de V. Debaene, éd. V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé et M. Rueff, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008.

—, JAKOBSON, Roman, « *Les Chats* de Charles Baudelaire », *L'Homme*, vol. II, n° 1, 1962.

—, ÉRIBON, Didier, (entretien avec), *De près et de loin*, Odile Jacob, 1988.

LEVY-BRUHL, Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Alcan, 1910.

—, « L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, n° 23-24, 1925.

—, « Une heure avec Lucien Lévy-Bruhl », entretien avec F. Lefèvre, *Les Nouvelles littéraires*, 12 février 1927.

—, « Quelques aspects de la mentalité primitive », *La Nouvelle Revue française*,

n° 240, septembre 1933.

—, « Vues sur la mythologie primitive », *La Nouvelle Revue française*, n° 250, juillet 1934.

—, *La Mythologie primitive*, Alcan, 1935.

LONDRES, Albert, *Terre d'ébène (la Traite des Noirs)* [1929], in *Œuvres complètes*, Arléa, 1992.

LOUVERNE, Jean, « *La Pensée chinoise*, par Marcel Granet (Renaissance du Livre) », *La Nouvelle Revue française*, n° 248, mai 1934.

LOWIE, Robert H., *The History of Ethnological Theory*, New York, Farrar & Rinehart, 1937.

LOYER, Emmanuelle, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil (1940-1947)*, Grasset, 2005 ; rééd. Hachette littérature, coll. « Pluriel », 2007.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, *La Conquête de l'espace public colonial. Prises de parole et formes de participation d'écrivains et d'intellectuels africains dans la presse à l'époque coloniale (1900-1960)*, Francfort-sur-le-Main, IKO-Verlag fur Internationale Kommunikation, 2003.

MACE, Marielle, *Le Temps de l'essai. Histoire d'un genre en France au XX^e^ siècle*, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 2006.

MAC ORLAN, Pierre, *Petit manuel du parfait aventurier* [1920], in *Œuvres complètes*, t. XIV, éd. G. Sigaux, Cercle du bibliophile, 1970.

MALAURIE, Jean, *Les Derniers Rois de Thulé*, Plon, coll. « Terre humaine », 1955.

—, Éditorial, *Bulletin « Terre humaine »*, n° 1, 1978.

—, *ibid.*, n° 2, 1978.

—, *Hummocks, t. I : Nord Groënland, Arctique central canadien*, Plon, coll. « Terre humaine », 1999.

—, Présentation de la collection « Terre humaine », « Transpol'air, l'aventure polaire » (*http://transpolair.free.fr/sciences/cea/terre_humaine.htm*), 2001.

—, Entretien, *L'Express*, 26 juillet 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific* [1922], préface de J. G. Frazer, Prospect Heights (Illinois), Waveland Press, 1984 (trad. française *Les Argonautes du Pacifique occidental*, trad. de l'anglais et présenté par A. et S. Devyver, préface de Sir J. G. Frazer, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1963).

—, *Journal d'ethnographe* [1967], trad. de l'anglais par T. Jolas, introduction de R. Guidieri, Éd. du Seuil, coll. « Recherches anthropologiques », 1985.

MANIGLIER, Patrice, « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n° 609, juin-août 2000.

—, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss : cinquante ans après. Pour une ontologie Maori », *Archives de philosophie*, « Merleau-Ponty », dir. É. Bimbenet et E. de Saint-Aubert, t. LXIX, printemps 2006.

MARMANDE, Francis, (dir.), *Bataille-Leiris : l'intenable assentiment au monde*, Belin, 1999.

MARX, William, *L'Adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation. XVIII^e^-XX^e^ siècle*, Éd. de Minuit, coll. « Paradoxe », 2005.

MAUNIER, René, *Introduction à la sociologie*, Alcan, 1929.

MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie* [1902-1938], PUF, 1950.

—, « L'ethnographie en France et à l'étranger », *La Revue de Paris*, n° 20, 1913, repris dans *Œuvres, III. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Éd. de Minuit, collection « Le sens commun », 1969.

—, « L'état actuel des sciences anthropologiques en France », *L'Anthropologie*, n° 30, 1920, repris dans *ibid*.

—, « Lettre à Roger Caillois » [1938], *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, septembre 1990.

—, *Manuel d'ethnographie* [1947], Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1967.

—, FAUCONNET, Paul, « La sociologie, objet et méthode » [1901], article « Sociologie » de la *Grande Encyclopédie*, vol. XXX.

MERCIER, Jacques, *Asrès, le magicien éthiopien. Souvenirs 1895-1985*, J.-C. Lattès, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice, « La métaphysique dans l'homme » [1947], in *Sens et non-sens*.

—, *Sens et non-sens* [1948], Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1995.

—, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » [1960], in *Signes*, Gallimard, coll. « Folio essais », 2001.

METRAUX, Alfred, « De la méthode dans les recherches ethnographiques », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, t. VI, n° 23-24, 1925.

—, *Ethnology of Easter Island*, Bishop Museum, Honolulu, 1940.

—, *L'Île de Pâques*, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1re éd., 1941, avec une préface de l'auteur ; 2e éd. revue et augmentée, 1951 ; rééd. coll. « Idées », 1966, sans clichés photographiques ; même éd., coll. « Tel », 1980.

—, « Jacques Roumain, archéologue et ethnographe », *Cahier d'Haïti*, 4 nov. 1944.

—, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, coll. « L'Espèce humaine », 1958

—, et BING, Fernande, « Entretiens avec Alfred Métraux. I. Comment et pourquoi devient-on ethnologue ? » [1961], *L'Homme*, vol. IV, n° 2, mai-août 1964.

—, « Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVIe au XVIIIe siècle », *Cahiers*

d'histoire mondiale, vol. VII, n° 3, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1963.

—, « Rencontre avec les ethnologues », *Critique*, n° 195-196, 1963.

MICHAUX, Henri, *Ecuador* [1929], Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1968.

MICHEL, Arlette, « Romantisme, littérature, rhétorique » [1999], *in* M. Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*.

MILNER, Jean-Claude, *Le Périple structural. Figures et paradigme*, Éd. du Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2002.

MITTERAND, Henri, préface à P. Aurégan, *Des récits et des hommes*, 2001.

MOLLIER, Jean-Yves, « Une aventure éditoriale hors des sentiers battus » [2005], in *Terre humaine : cinquante ans d'une collection*.

MONNEROT, Jules, « À partir de quelques traits particuliers à la mentalité civilisée », *Le Surréalisme au service de la révolution*, n° 5, 1933.

—, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Gallimard, 1946.

—, *Désintox. Au secours de la France décérébrée*, Éd. Albatros, 1987.MONNIER, Marcel, *France noire (Côte d'Ivoire et Soudan)*, Plon, 1894.

MONOD, Gabriel, « Introduction. Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e^ siècle », *Revue historique*, t. I, n° 1, janvier-juin 1876.

MONOD, Théodore, *L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien*, Institut d'ethnologie, coll. « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », 1932.

—, *Méharées. Explorations au vrai Sahara*, Éditions « Je sers », 1937 ; nouv. éd. revue et corrigée, Actes Sud, coll. « Babel-Terres d'aventures », 1989.

—, *Les Carnets de Théodore Monod (1919-1994)*, Pocket, coll. « Best », 2000.

MONTAIGNE, « De l'affection des pères aux enfans » (À Madame d'Estissac), in *Essais*, II, VIII.

MONTALBETTI, Christine, *Le Voyage, le Monde et la Bibliothèque*, PUF, coll. « Écriture », 1997.

MONTHERLANT, Henry DE, « Les voyageurs traqués » [1926], in *Essais*.

—, « Sidi-Bou-Saïd » [1928], *ibid.*

—, *Essais*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963.

MORAND, Paul, *Le Voyage* [1927], Éd. du Rocher, coll. « Pocket », 1994.

MURAT, Michel, « Jeux de l'automatisme », *in* Id. et M.-P. Berranger (dir.), *Une pelle au vent dans les sables du rêve* [1992].

—, « Tendances », *in* Id. (dir.), actes du colloque « L'idée de littérature dans les années 1950 », Paris-IV-Sorbonne, juin 2004 (*www.fabula.org*).

—, BERRANGER, Marie-Paule, (dir.), *Une pelle au vent dans les sables du rêve : les écritures automatiques*, Presses universitaires de Lyon, 1992.

NIZAN, Paul, *Aden Arabie* [1931], La Découverte, 2002.

NORA, Pierre, préface à Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, rééd. France Loisirs, 1990 ; reprise dans *Le Débat*, n° 158, janvier-février 2010.

OUOLOGUEM, Yambo, *Le Devoir de violence* [1968], Le Serpent à plumes, 2003.

PAULHAN, Jean, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les lettres* [1941], Gallimard, coll. « Folio essais », 1990.

PHILIPPE, Gilles, *Sujet, verbe, complément. Le moment grammatical de la littérature française, 1890-1940*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2002.

PICON, Gaëtan, « *Tristes tropiques* ou la conscience malheureuse » [1956], in *L'Usage de la lecture, II*, Mercure de France, 1961.

PIRIOU, Anne, SIBEUD, Emmanuelle, (dir.), *L'Africanisme en questions*, Éd. de l'EHESS, 1997.

POITRY, Guy, « Carrefour des poètes : Michel Leiris et Alfred Métraux », *Bulletin du Centre genevois d'anthropologie*, n° 5, 1995-1996.

POURTALES, Guy DE, *Nous à qui rien n'appartient* [1931], Flammarion, 1990.

PRATT, Mary Louise, « Fieldwork in Common Places », *in* J. Clifford et G. Marcus (éd.), *Writing Culture*.

PREVOST, Jean, *La Création chez Stendhal* [1951], Gallimard, coll. « Folio essais », 1996.

PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, t. I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.

—, *ibid.*, t. II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.

PULMAN, Bertrand, « Pour une histoire de la notion de terrain », *Gradhiva*, n° 5, hiver 1988.

—, « Malinowski et la liberté sexuelle des Trobriandais », *L'Homme*, n° 166, avril-juin 2003.

RABINOW, Paul, *Symbolic Domination : Cultural Form and Historical Change in Morocco*, University of Chicago Press, 1975.

—, *Reflections on Fieldwork in Morocco* [1977], préface de R. N. Bellah, postface de P. Bourdieu, Berkeley, University of California Press, 2007.

RANCIERE, Jacques, *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, coll. « Littératures », 1998.

REBERIOUX, Madeleine, « Le débat de 1903 : historiens et sociologues », *in* Ch.-O. Carbonell et G. Livet (dir.), *Au berceau des Annales*.

REVEL, Jacques, WACHTEL, Nathan, (dir.), *Une école pour les sciences sociales*, Éd. de l'EHESS, 1996.

RIESZ, János, « From Ethnography to the African Novel : the Example of *Doguicimi*

(1938) by Paul Hazoumé (Dahomey) », *Research in African Literatures*, vol. XXXV, n° 4, hiver 2004.

RIVET, Paul, « Ce qu'est l'ethnologie » [1936], in Collectif, *L'Encyclopédie française*, t. VII, « L'Espèce humaine ».

—, préface à J. Soustelle, *Mexique, terre indienne* [1936].

—, « Le musée de l'Homme », *Vendredi*, 28 mai 1937.

—, préface à J.-A. Vellard, *Une civilisation du miel* [1939].

—, et RIVIERE, Georges Henri, « La réorganisation du musée d'Ethnographie du Trocadéro », *Bulletin du musée d'Ethnographie du Trocadéro*, n° 1, 1931.

RIVIALE, Pascal, *Un siècle d'archéologie française au Pérou, 1821-1914*, L'Harmattan, 1996.

RIVIERE, Georges Henri, « Le musée d'Ethnographie du Trocadéro », *Documents*, n° 1, 1929.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Notes au Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes », in *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

RUBIN, William, (éd.), *« Primitivism » in XXth Century Art. Affinity of the Tribal and the Modern*, New York, The Museum of Modern Arts, 1984.

RUEFF, Martin, notice de *Regarder écouter lire*, in Cl. Lévi-Strauss, *Œuvres* [2008].

SABOT, Philippe, *Pratiques d'écritures, pratiques de pensée. Figures du sujet chez Breton/Eluard, Bataille et Leiris*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Problématiques philosophiques », 2001.

—, « Primitivisme et surréalisme : une "synthèse" impossible ? », *Methodos*, n° 3, « Figures de l'irrationnel », 2003 (*http://methodos.revues.org/document109.html*).

SACY, Samuel Silvestre DE, « *La Civilisation chinoise* de Marcel Granet (Renaissance du Livre) », *La Nouvelle Revue française*, n° 228, septembre 1932.

SAINT-EXUPERY, Antoine DE, *Terre des hommes* [1939], Gallimard, coll. « Folio », 1972.

SAPIRO, Gisèle, « Défense et illustration de "l'honnête homme". Les hommes de lettres contre la sociologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 153, 2004.

SARTRE, Jean-Paul, *La Nausée* [1938], Gallimard, coll. « Folio », 1972.

—, *Carnets de la drôle de guerre* (septembre 1939-mars 1940), éd. A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1983 ; nouv. éd. augm. d'un carnet inédit, 1995.

—, « Orphée noir », préface à L. S. Senghor (dir.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, PUF, coll. « Quadrige », 1948.

SCHAEFFNER, André, « Musique et danses funéraires chez les Dogons de Sanga »,

L'Homme, n° 177-178, janvier-juin 2006.

SCHLANGER, Judith, *La Vocation*, Éd. du Seuil, 1997.

SEGALEN, Victor, *Essai sur l'exotisme* [1904-1918], Le Livre de poche, coll. « Biblio-essais », 1986.

—, *Les Immémoriaux* [1907], Plon, coll. « Terre humaine », 1956.

—, *Équipée* [1929], Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1983.

SENGHOR, Léopold Sédar, (dir.), « L'Afrique noire », in M. el Kholti *et al.*, *Les Plus Beaux Écrits de l'Union française et du Maghreb*.

—, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, préface de J.-P. Sartre, PUF, coll. « Quadrige », 1948.

SIBEUD, Emmanuelle, « L'Afrique d'une société savante. Les africanistes et leur mémoire », *in* A. Piriou et E. Sibeud (dir.), *L'Africanisme en questions*.

—,*Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*, Éd. de l'EHESS, coll. « Recherches d'histoire sociale », 2002.

SOUSTELLE, Jacques, *Mexique, terre indienne*, préface de P. Rivet, Grasset, 1936 ; rééd. Hachette, coll. « La vie quotidienne – Civilisations et sociétés », 1995.

—, « Musées vivants », *Vendredi*, 26 juin 1936.

—, *La Famille Otomi-Pame du Mexique central*, Institut d'ethnologie, coll. « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », 1937.

—, *La Culture matérielle des Indiens Lacandons*, Société des Américanistes, 1937.

—, *Les Quatre Soleils* [1967], Plon, coll. « Terre humaine/Poche », 1983.

—, WEITLANER, Robert, « Canciones otomies », *Journal de la Société des américanistes*, t. XXVII, n° 2, 1935.

STAËL, Madame DE, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* [1800], in *Œuvres complètes de madame la baronne de Staël-Holstein*, t. I, Firmin-Didot, 1871.

STENDHAL, lettre à son éditeur, 21 novembre 1835, in *Chroniques italiennes* [1855], Gallimard, coll. « Folio », 1973.

—, « Vittoria Accoramboni », *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1837, repris dans *Chroniques italiennes*.

—, « La duchesse de Palliano », *ibid.* (15 août 1838).

STOCKING, George, « Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness » [1974], *in* R. Darnell (éd.), *Readings in the History of Anthropology*.

—, « The Ethnographer's Magic : Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski » [1983], *in* Id. (éd.), *Observers Observed*.

—, (éd.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The

University of Wisconsin Press, 1983.

—, *Volksgeist as Method and Ethic* : *Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1996.

STOCZKOWSKI, Wiktor, *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*, Hermann, coll. « Société et pensées », 2008.

TALAYESVA, Don C., *Soleil hopi. Autobiographie d'un Indien hopi, chef du clan du Soleil*, préface de Cl. Lévi-Strauss, Plon, coll. « Terre humaine », 1959.

THIBAUDET, Albert, « Le genre littéraire du voyage » [1912], in *Réflexions sur la critique*, Gallimard, 1939.

—, « Document humain et mouvement naturaliste », in *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Stock, 1936.

—, « Pour l'histoire du Parti intellectuel » [1937], repris dans *Le Débat*, Gallimard, n° 120, 2002.

THOMSON, C. W., (éd.), *L'Autre et le Sacré. Surréalisme, cinéma, ethnologie*, L'Harmattan, 1995.

TITAŸNA, *Les Ratés de l'aventure*, Les Éditions de France, 1938.

TVERDOTA, György, (éd.), *Écrire le voyage*, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994.

URBAIN, Jean-Didier, *L'Idiot du voyage. Histoires de touristes* [1991], Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1993.

VAILLAND, Roger, *Boroboudour, voyage à Bali, Java et autres îles*, Corréa, 1951 ; rééd. sous le titre « *Boroboudour*, suivi de *Choses vues en Égypte et de La Réunion* », préface de Cl. Roy, Gallimard, 1981.

VALERY, Paul, « Le problème des musées » [1923], in *Pièces sur l'art*, repris dans *Œuvres*, t. II.

—, « Fragments des mémoires d'un poème » [1937], in *Variété*, repris dans *Œuvres*, t. I.

—, *Œuvres*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I (1957) et t. II (1960).

VAN DELFT, Louis , *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1993.

VAN GENNEP, Arnold, *Chroniques de folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le « Mercure de France », 1905-1949*, réunis et préfacés par J.-M. Privat, Éd. du CTHS, 2001.

VELLARD, Jean-Albert, « Les Indiens guayakis (1) », *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., t. XXVI, 1934, p. 223-292.

—, « Les Indiens guayakis (2) », *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., t. XXVII, 1935, p. 175-244.

—, *Une civilisation du miel. Les Indiens guayakis du Paraguay*, préface de P. Rivet,

Gallimard, coll. « Géographie humaine », 1939.

VENAYRE, Sylvain, *La Gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne, 1850-1940*, « Collection historique », Aubier, 2002.

VICTOR, Paul-Émile, *Boréal I et II* (*Boréal : la joie dans la nuit* ; *Banquise : le jour sans ombre*) [1938-1939] ; rééd. sous le titre *Boréal et Banquise*, Grasset, 1997.

WEBER, Anne-Gaëlle, *A beau mentir qui vient de loin. Savants, voyageurs et romanciers au XIX^e siècle*, Honoré Champion, 2004.

WIENER, Norbert, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, publié en anglais à Paris, Hermann & Cie, 1948 ; rééd. Cambridge, MIT Press, 1961.

WISEMAN, Boris, *Lévi-Strauss, Anthropology, and Aesthetics*, Cambridge University Press, coll. « Ideas in Context », 2009.

—, (éd), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, Cambridge University Press, coll. « Ideas in Context », 2009.

WOLFZETTEL, Friedrich, *Le Discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1996.

Introduction

Les deux livres de l'ethnographe, 00. — *Science et littérature : une généalogie,* 00.

Première partie. L'ethnologie au miroir de la littérature

I. Naissance d'une discipline

Ruptures, 00. — *Le terrain,* 00. — *Prestiges de l'ethnologie,* 00.

II. Une exception française

Les origines spéculatives de l'ethnologie française, 00. — *« Tout ce qui concerne l'exercice de la pensée »,* 00. — *Un contre-exemple : Malinowski,* 00.

III. La rhétorique, le document, l'atmosphère

De la science des mœurs au fait social total, 00. — *Des documents évocateurs,* 00. — *Le supplément au voyage de l'ethnographe,* 00. — *Document humain et musée vivant,* 00.

IV. « Une littérature qui ne serait pas dénuée de sens »

« Un peu de la saveur naïve du texte original », 00. — *« L'Île de Pâques », 1941, 1951,* 00. — *Retour à Mauss,* 00.

V. L'union perdue du cœur et de l'esprit

Le paradis perdu du voyage philosophique, 00. — *Des Lumières à la Renaissance,* 00. — *Un « nouvel humanisme »,* 00.

Partie II. L'adieu au voyage

VI. Ceci n'est pas un voyage

Voyage, polémique et distinction, 00. — *L'ethnologue, l'aventurier et le touriste,* 00. — *L'espace de l'étrangeté,* 00. — *« L'Afrique fantôme », « Tristes tropiques » : l'impossible intimité,* 00. — *Ceci n'est pas un récit de voyage,* 00.

VII. « Les Flambeurs d'hommes ».

Les « chroniques éthiopiennes » de Marcel Griaule

L'ethnographe et le littérateur, 00. — *Les insuffisances du document,* 00. — *L'impossible document évocateur,* 00. — *Digression : sociologie et cruauté,* 00. — *Ethnologie et connaissance des mœurs,* 00.

VIII. « L'Afrique fantôme ».

Leiris et le « document vivant »

L'impossible avant-propos, 00. — *Lire « L'Afrique fantôme »,* 00. — *De la communion à la représentation,* 00. — *Le théâtre et la famille,* 00. — *Document vivant, Afrique fantôme,* 00.

IX. « Tristes tropiques ».

Quête des correspondances et logique du sensible

Le navire entra à 5 h 30, 00. — *De Conrad à Proust,* 00. — *Des déserts de la mémoire à la science du concret,* 00. — *Histoire, entropie, « entropologie »,* 00. — *« Des portes donnant accès à d'autres mondes et à tous les temps »,* 00.

Partie III. La littérature au miroir de l'ethnologie

X. La littérature, les lettres et les sciences de l'homme

Lanson, 1895 : la dépossession de l'artiste par le savant, 00. — *Le lettré et la division sociale du travail,* 00. — *Lanson, 1904 : de la littérature à la science,* 00.

XI. Des querelles de propriété

Ramon Fernandez, 1935 : le dialogue du savant et de l'essayiste, 00. — *Breton, 1948-1966 : « Tu ne connaîtras jamais bien les Mayas »,* 00. — *Bataille, Barthes, Blanchot, 1956 : la réception de « Tristes tropiques »,* 00.

XII. 1955-1970 : une nouvelle donne

La fin du paradigme documentaire, 00. — *L'ethnologie et la littérature « en situation »,* 00. — *Les littératures coloniales et post-coloniales face à l'ethnologie,* 00. — *La collection « Terre humaine » : dans et hors de la littérature,* 00. — *Barthes et les « structures »,* 00. — *Barthes, 1967 : de la science à la littérature,* 00.

Conclusion

Littérature, 00. — *Ethnologie,* 00.

Remerciements

Bibliographie

VINCENT DEBAENE

L'adieu au voyage

L'ethnologie française entre science et littérature

C'est une tradition française : lorsqu'il revient de son « terrain », l'ethnologue écrit non pas un, mais deux livres, l'un scientifique, l'autre littéraire. *L'Île de Pâques* d'Alfred Métraux, *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris, *Les Flambeurs d'hommes* de Marcel Griaule, *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss s'ajoutent à leurs travaux sur les Pascuans de *Rapa Nui*, les Dogons du Mali, les Amhara d'Éthiopie ou les Nambikwara du Brésil — et ce schéma se retrouve chez la plupart de leurs collègues.

Vincent Debaene s'interroge sur les raisons de ce double livre et retrace les rapports entre anthropologie et littérature au XXe siècle, depuis Marcel Mauss jusqu'à la collection « Terre humaine ». Ce faisant, il dévoile la fascination réciproque des ethnologues pour la littérature et des écrivains pour les sciences de l'homme. Les premiers se veulent savants mais se réclament de Rousseau et de Montaigne ; les seconds se méfient d'une discipline austère mais sont troublés par les objets qu'elle rapporte et les questions qu'elle pose.

« Adieu sauvages ! adieu voyages ! » s'exclame Lévi-Strauss à la fin de *Tristes tropiques*, déplorant l'appauvrissement de la diversité culturelle. Mais ce qui est perdu, ce n'est pas tant l'altérité qu'une certaine subjectivité et une façon de raconter l'histoire. Pour l'ethnologue, l'adieu au voyage constitue moins un renoncement qu'un point de départ : l'œuvre anthropologique de Lévi-Strauss suivra *Tristes tropiques*. Pour l'écrivain, il constitue un défi à relever : la fin d'un rapport prédateur de l'Occident à ses « autres » impose que soient repensés notre héritage humaniste et notre idée de la littérature.

Vincent Debaene enseigne la littérature à l'université Columbia, à New York. Il a préfacé et coordonné l'édition des Œuvres *de Claude Lévi-Strauss (Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2008) et a publié, en collaboration avec Frédéric Keck,* Claude Lévi-Strauss. L'Homme au regard éloigné *(coll. « Découvertes Gallimard », 2009).*



10-X A 78111 ISBN 978-2-07-078111-9

25 €