

L'appropriation sociale de la logique

Introduction

PIERRE MARANDA
Université Laval

Appropriation, logique: Claude Lévi-Strauss a montré comment pondérer l'un et l'autre termes; comment une appropriation sait s'ériger en logique et une logique, en esprit; et que nous, anthropologues, comme n'importe qui d'autre, sommes vannés par la connivence de ces symplégades¹, nous, dont la tâche serait d'arc-bouter la pensée critique entre les réflexions spéculaires des symétries inversées structurant l'oscillation de nos préjugés.

Cet ouvrage, conçu et réalisé en commun autour du colloque de la Société Canadienne d'Ethnologie de février 1978, se propose, en témoignage de reconnaissance de la portée, au Québec et au Canada, de la pensée de Lévi-Strauss en cette année de son soixante-dixième anniversaire.

* * *

La contribution de Martin Silverman nous incite à scruter la logique des linguistes. En effet, il est fécond de relire la catégorie "*non-marquée*" comme celle de l'appropriant et, conséquemment, la catégorie "*marquée*" comme celle de l'approprié.

¹ "Moins infranchissable que ne serait un vantail unique, qui ne se "battrait" pas avec un autre et resterait toujours clos" ces portes battantes "livrant et interdisant alternativement le passage entre deux mondes" (Lévi-Strauss 1971b: 358-359) fonctionnent selon une dialectique dont l'appropriation serait la proposition primitive (v. ci-dessous) ou le principal aspect de la contradiction principale (Mao) et la logique, la proposition dérivée, ou l'aspect secondaire de la contradiction principale.

La différence entre espèce permise et espèce prohibée [par exemple, dans des tabous alimentaires] s'explique... par le souci d'introduire une distinction entre espèce "marquée" (au sens que les linguistes donnent à ce terme) et espèce "non-marquée". Interdire certaines espèces n'est qu'un moyen parmi d'autres de les affirmer significatives, et la règle pratique apparaît ainsi comme un opérateur au service du sens, dans une logique qui, étant qualitative, peut travailler à l'aide de conduites aussi bien que d'images (Lévi-Strauss 1962: 134-136).

On "s'approprie" de deux façons: soit pour dominer, contrôler ou posséder; soit pour se rendre conforme à une condition d'être perçue comme une exigence acceptable ou inéluctable, c'est-à-dire, en dernière analyse, pour être approprié par autre que soi (v. chapitre 12, section 7). Dans la première acception, le verbe est transitif et l'acte porte sur un objet hors de soi²; dans la deuxième acception, le verbe est pronominal et l'acte porte sur soi-même, son complément d'objet indirect étant l'appropriant. Ainsi, le premier mode est non-marqué et le second, équivalent à la voix passive, l'est.

Cette logique des linguistes trahirait une matrice sémantique les moulant tout autant que l'objet, la langue, que leur langage leur sert à décrire. Le marqué varierait inversement avec la charge sémantique — car les associations reçues, les ornières et les sentiers de la pensée, seraient non-marqués (v. Lévi-Strauss 1962: 137).

On pourrait d'ailleurs lire plusieurs des chapitres qui suivent à l'aide des hypothèses formulées par Silverman, surtout celle des variations inverses du "marquage" et des formes négatives (ce qu'il appelle le *procès sémantique*). Par exemple, la parenté dans les épopées de l'Inde du sud (Beck), l'aigle et le saumon (McLaren), le fait de donner naissance en inuit (Saladin d'Anglure), les codes légaux à Minangkabau (Moyer), etc.

Et cette problématique implique à la fois l'épistémologie générale mise en cours par Maranda (section 7) et celle des relations opposition et hiérarchie (v. note 1).

Le modèle Silverman met en relief certains mécanismes d'appropriation (sur la motivation, cf. Lévi-Strauss 1962: 206-207), dont

² Qu'on s'approprie l'autre directement ou qu'on s'approprie soi-même grâce à l'autre — en s'y greffant par le nécronyme, par exemple (Lévi-Strauss 1962: 240, 242, 254).

le brouillage et la “clarté cartésienne” seraient peut-être les pôles fondamentaux de la contradiction principale. Somme toute, on en vient au problème fondamental, semble-t-il, de la catégorisation.

Simonis lance un débat sur l’articulation de la théorie à la pratique de l’analyse structurale des mythes. Il suggère que la catégorie “objet technique” (Simondon) serve à cette fin. Son texte esquisse le parcours à amorcer pour cette exploration épistémologique et méthodologique.

En fait, il serait fort utile de dégager explicitement l’*armature* des *Mythologiques*. Quelle est non seulement la structure de cet ouvrage monumental et capital mais, en outre, comment s’articulent méthodologiquement et théoriquement, les propositions qui lui donnent d’être ce qu’il est? Quelques essais ont déjà été tentés dans cette direction (Richard 1971; Marc-Lipiansky 1973; Boon et Schneider 1974, etc.).

Il serait possible d’extraire des *Mythologiques* les opérations qui commandent les trajets de l’analyse structurale (v. Maranda 1972 pour une tentative du genre à propos de *Le Cru et le cuit*). Ensuite, à l’aide des réflexions de Simondon ou d’autres — par exemple, celles de Piaget (1968) — de formuler une théorie qui doit maintenant, ainsi que le souhaite Simonis, se situer à la hauteur des résultats des analyses déjà effectuées.

Encore plus que la conférence de Barnard College (Lévi-Strauss 1972), ce serait sans doute la conclusion de *L’Homme nu* (Lévi-Strauss 1971b) qui pourrait servir à formuler l’objet de cette recherche. Il faudrait, par exemple, en relation avec les passages de Simondon relevés par Simonis, ne pas oublier que toute pensée “ne saurait être que la pensée d’un objet, et qu’un objet n’est tel, si simple et dépouillé qu’on le conçoive, que du fait qu’il constitue le sujet comme sujet, et la conscience elle-même comme conscience d’une relation” (Lévi-Strauss 1971b: 540). Or, cet objet n’est-il pas à la fois technique et philosophique? Car “toutes nos analyses précédentes sur les représentations et les croyances relatives au four-de-terre tendent à montrer que, si certains des peuples qui le possèdent ne font pas de poterie, c’est en raison d’une incompatibilité d’ordre, pourrait-on dire philosophique que, de façon plus ou moins consciente, ils conçoivent entre ces techniques” (Lévi-

Strauss 1971b: 553)... “d’un bout à l’autre de l’immense champ mythique que nous avons exploré, c’est bien le four-de-terre, par sa présence ou son absence, qui joue partout le rôle de pivot” (p. 555). Traditionnellement, l’humanité s’est approprié la “nature” en la domestiquant par transformations, respectant la double intégrité de l’objet et du sujet. “Parmi toutes les techniques culinaires, la cuisson au four-de-terre apparaît donc comme celle qui manifeste, de la façon la plus prégnante, une homologie formelle et intime entre l’infrastructure et l’idéologie” (Lévi-Strauss 1971b: 557).

La théorie de la construction de ces deux catégories: l’objet de nos recherches, d’une part, l’objet technique, de l’autre, se définirait-elle ainsi?

Rémi Savard pousse une pointe sémantique dans le domaine de la logique locomotrice. Chez les Montagnais, “faux-fil” et “petit point” ne sont pas que des métaphores résultant de “déductions empiriques” (Lévi-Strauss 1971a) quelque peu faciles. Des “déductions transcendantales” mènent au cœur d’une réflexion selon laquelle il deviendrait possible de s’approprier les opérations fondamentales de la charte de l’humanité dont la dernière phrase de L’Homme nu répercute les échos. Car, cette façon mallarméenne de s’ériger en fins de non-recevoir, les Montagnais, selon Savard, l’exprimeraient eux aussi: “Ce discours se dresse comme une ruse aussi lucide que désespérée, en vue d’échapper une bonne fois aux grammaires inconscientes et arbitraires sans lesquelles, pourtant, nul discours n’est possible et que, bien malgré lui, quelle qu’ait été sa révolte au départ, tout discours ne réussit qu’à consolider.”

Appropriation de la logique du discours par le discours lui-même, dans une appréhension si aiguë qu’elle peut, en dernière analyse, connaître la sérénité dans l’acceptation de ses limites, l’exploration de la locomotion sémantique montagnaise ouvrirait donc sur une métaphysique d’aguets toujours ouverte et dont témoignerait, d’ailleurs, la grande fécondité lexicale que manifestent les Montagnais d’aujourd’hui avec une éblouissante versatilité et un sourire raffiné.

Comment une culture populaire et régionale s’appropriera-t-elle la logique d’une sémantique de haute culture à prétentions souveraines? Brenda Beck montre que le langage des relations de

parenté sert à cette fin en Inde du sud. Le Mahābhārata met en scène et en contraste des relations de parenté. Une version régionale suit de près. La troisième version retenue par Beck, celle d'un barde, s'avère plus audacieuse: là, les inversions symétriques marquent une contestation des formations régionales qui s'opposent à leur appropriation par la "haute culture".

Consanguinité et alliance, transformation de l'épouse en sœur, affaiblissement de l'autorité des puissants et renforcement du pouvoir des faibles, toutes ces opérations redistribuent le fait sémantique de la parenté différentielle d'une version à l'autre. La logique de l'alliance matrimoniale et polyandrique ne suffit plus, au niveau de la région. Il faut passer à une reformulation en termes de consanguinité. Que cette symétrie inversée soit codée en un idiome de la parenté n'est sans doute pas étranger à l'appropriation de la femme par l'homme pour des buts idéologiques dont, peut-être, seule l'Inde et les Kwakiutl ont su prendre la mesure.

Dans l'article de McLaren, l'iconographie de l'aigle/faucon et du saumon rappelle, en un saisissant raccourci, l'opposition ciel-mer explorée dans la grande charte Salish du mythe du dénicheur (Lévi-Strauss 1971b: 315-407). Là, en effet, ces Amérindiens ont brossé une fresque de régies cosmiques et technologiques où ils s'approprient non seulement l'univers mais aussi les mécanismes d'appropriation eux-mêmes — ainsi qu'en témoignent encore aujourd'hui des versions recueillies par R. Bouchard dans l'Okanagan cette décade-ci. Si "chaque oiseau s'empare d'une espèce particulière de saumon pour lâcher ensuite ces couples dans des rivières" (Lévi-Strauss 1971b: 406), à l'instar de la répartition qu'en fit Coyote après que sa supercherie du nid d'aigles eut, en définitive, échoué (M_{667a}, Lévi-Strauss 1971b: 329-333); si, comme le soutient McLaren, l'aigle de l'iconographie n'est que le saumon au faite de son être, rouges l'un et l'autre comme la chevelure de la fille d'Aigle (M_{670a}) qu'épouse le fils de Coyote et qui lui reste fidèle (contrairement à son autre femme, la fille de Corbeau); et si on va jusqu'à faire, comme les Wasco, d'Aigle, le petit-fils de Coyote (M_{601a}), parce que Aigle est "chef de chasse" (Lévi-Strauss 1971b: 382): celui-ci deviendrait-il "dénicheur" de saumon, c'est-à-dire l'opérateur d'une sémantique dont la dissolution même serait l'expression ultime? Mort d'achèvement, le saumon du Pacifique se

sert lui-même à la fois en objet de pensée et de consommation. Il se fondrait alors avec l'aigle qui, comme le disent les Comox (M_{713a}) et Lilloet (M_{713b}), "anti-poisson", régit la flottaison.

Les jumeaux, rapporte McLaren, étaient la manifestation humaine du saumon; à un niveau plus profond, Aigle et Saumon seraient-ils, eux aussi, jumeaux? et, alors, se pourrait-il que l'interprétation de l'iconographie par McLaren doive ouvrir sur un procès de dégémellisation, appropriation, en dernière analyse, du ciel par la mer?

Les femmes lau s'approprient des termes d'une langue, le pidgin, qu'elles ne parlent pas mais qui est connue, au moins passivement, par un certain nombre de leurs époux. Köngäs Maranda montre que si le procès de l'appropriation des Lau par le "monde des blancs" pouvait se dessiner dans cet événement d'ordre linguistique, les femmes n'en sont pas dupes. Pour elles, "lumières de la ville", "shillings", "voitures" et autres caractéristiques des sociétés technologiques sont des pièges mortels.

Serait-ce donc, non pas tant par émulation de leurs maris que par résistance à l'invasion impérialiste, que les pleureuses tirent du pidgin les mots que leur langue s'avère réticente à former? Marqué en pidgin, le pouvoir des blancs pourrait, de cette façon, être isolé, circonscrit et, on le voudrait, mâté — au moins conceptuellement.

Il est difficile aux hommes apprenant le pidgin de ne pas se laisser envahir par le monde de blancs; ils se plaignent d'ailleurs qu'ils perdent par là la connaissance des "vieux mots". Donc, leurs femmes tentent-elles de les mettre en garde contre cette contamination fatale en en déclinant les facettes dans un lexique familier aux maris déjà atteints? Si tel était le cas, une logique de lexicographie bilingue sous-tendrait les mélodées des pleureuses pour neutraliser l'appropriation par une autre société, séductrice, des hommes avec qui les femmes lau vivent uxori-localement. Cette dialectique d'appropriation d'un lexique dans le discours funéraire aurait alors pour objet une revendication des maris par leurs femmes et la société.

Bernard Saladin d'Anglure et Dominique Legros fournissent des visées complémentaires sur les formations sociales inuit. Dans

les deux cas, les relations entre les sexes servent de plaques tournantes, de métaphores et de transformateurs. Legros met l'accent sur le système de mariage et de production; d'Anglure, sur la procréation et la reproduction. Nous entamons, avec ce chapitre, une articulation de la cosmologie à la structure sociale et nous y voyons s'amorcer une problématique de la dialectique qui culminera dans la contribution de Turner (chapitre 11).

Les peuples chasseurs sont-ils nécessairement destinés, de par leur mode de production, à privilégier la mobilité locale? Dans l'affirmative, se doivent-ils d'opter pour des systèmes à prédominance agnatique et de sous-estimer tout autre principe lignager? et quels seront les impératifs des principes de résidence?

D'Anglure montre comment l'appropriation de la femme par l'homme s'accomplit chez les Inuit d'Igloodik. La logique que construisent les hommes leur fournit les prémisses grâce auxquelles ils pourront faire souhaiter aux femmes qu'elles se confinent de leur propre gré "dans l'obscurantisme profane d'un foyer chaleureux" et qu'elles reconnaissent à leurs maris "l'exclusivité du savoir cosmique et du pouvoir social".

N'est-ce pas d'ailleurs à partir de ce principe de réduction de la femme à la dimension privée — opération de génie sémantique — que les frères de mère récupèrent les systèmes matrilineaires pour s'approprier une autorité politique en dépit d'un principe de matrilocalisation?

Si tel est le cas, la logique du mâle humain consisterait effectivement à s'approprier son inverse symétrique (Lévi-Strauss 1962: 123 s.; Maranda et Köngäs Maranda 1970) en décrétant que, contre toute évidence biologique, c'est lui et non pas elle qui devrait former la proposition primitive³ d'où toute formation sociale déduirait sa structure. Par conséquent, si l'iglou s'approprie le cosmos et l'homme, la femme, pourquoi reconnaîtrait-on quelque validité à la co-gnation?

C'est précisément à ce problème que s'adresse Legros. Le système cognatique des Nunamiut semble bien adapté au mode de production nomadique qui prévaut pendant une partie de l'année,

³ Ou "séquence indécidable" (Lévi-Strauss 1971b: 538 s.).

la chasse individuelle. Durant cette saison, on valorisera la mobilité locale (dont parle Turner au chapitre 11). Au contraire, durant la période de chasse collective — la plus rentable —, on valorisera la localisation par des rituels propitiatoires de la *praxis*.

Entre ces deux modes de production dont les exigences l'écartèlent, la formation sociale nunamiut afficherait une surestimation du mode de production le moins productif en s'organisant en fonction de la mobilité locale. Comme on le verra à la lecture du chapitre 11, ces corrélations ravivent une problématique d'appropriation de la parenté par la localisation (cf. les débats des années cinquante sur ce sujet). En définitive, il semble bien que le "primat des infrastructures" ne réside que dans le fait qu'elles fournissent les éléments d'une opération dialectique dans laquelle "la matière des contradictions compte moins que le fait que des contradictions existent" (Lévi-Strauss 1962: 126).

Le contraste que David Moyer propose entre *droit* et *loi* permet de reposer dynamiquement la question de l'équilibre entre localisation et parenté. En effet, à Minangkabau, la lignée l'emporte en détermination sur la résidence lorsque le système fonctionne sans heurts ni encombres. Cependant, fait-on face à une crise, le principe lignager basculera en position de proposition dérivée et le facteur de localisation occupera, à son tour, la position de proposition primitive à l'intérieur de ces paramètres.

Quand le *droit* suffit, le principe de localisation — patri-locale et matrilocale — prévaut; s'il faut faire intervenir la *loi*, le principe lignager l'emportera. "A residence mediator operates in status quo defining situations; a descent mediator operates in status quo disturbing situations".

Les tensions entre les voisins ennemis, d'une part, et celles causées par le groupement résidentiel de parents traverse les épopées de l'Inde du sud et se répercutent au niveau de la constitution de la cellule mari et femme dont d'Anglure et Legros font état et où Köngäs Maranda suggère que la femme y joue un rôle de régulation.

Or, le *hapuu* maori serait, lui aussi, un principe régulateur. "Genèse de l'intérieur", comme le traduit Eric Schwimmer, il exprimerait un procès de division sans perte d'appropriation. Ainsi,

on peut interpréter la restructuration selon un mécanisme de redondance assurant la prolifération sociale tout en évitant une entropie de fonction.

La lignée maori, grâce à ses ressources idéologiques, mettrait en œuvre une autorégulation que Lévi-Strauss décrit pour les mythes. Elle serait capable de se remanier “dans une mesure compatible avec les contraintes des moules traditionnels auxquels [elle] devrait toujours s’adapter” (Lévi-Strauss 1971b: 545). Mais, ici encore, le principe de localisation est à l’œuvre: “The tribal affiliation of *hapuu* is determined by the location of the *hapuu* members at the time the *hapuu* is constituted.”

Le territoire s’approprierait-il vraiment la société parce que celle-ci se définirait par rapport à lui comme à ses ressources (cf. chapitre 11)? Ne retrouve-t-on pas alors, dans cette dialectique des parentèles et des modes de production, un mécanisme d’appropriation de soi-même au moyen de l’activité — de la *praxis* — qui donne à chacun de se constituer en cet “objet technique” dont parle Simonis? — tenant sans cesse compte que ces objets n’ont d’impact que du fait qu’ils érigent “le sujet comme sujet, et la conscience elle-même comme conscience d’une relation” (Lévi-Strauss 1971b: 540, cité ci-dessus).

La contribution de David Turner peut servir de conclusion ou d’introduction à rebours, à un traité, formé des chapitres qui la précèdent, sur l’importance relative de la localisation par rapport à la parenté. Elle permettra de repenser, entre autres, les textes de Beck, d’Anglure, de Legros, Schwimmer et Moyer.

Turner reprend l’“atome de parenté” (Lévi-Strauss 1958: ch. 2) en relation avec l’exogamie de lignée et il traite également des résidences harmonique ou dysharmonique (Lévi-Strauss 1967). Il suggère que le principe de résidence, facteur de localisation, s’approprie la parenté ou que, au contraire, ce sera la parenté qui s’appropriera la localisation — selon l’ampleur des ressources disponibles à un mode de production. Cette logique reposerait sur un mécanisme de bascule: les pôles des structures élémentaires se veraient répartis en une proposition primitive, d’une part, et en une proposition dérivée, de l’autre, en relation avec la richesse de l’environnement.

De même, à l'intérieur d'un système de parenté, les principes lignager et collatéral fonctionneraient sur un modèle symétrique et inversé. L'importance de la collatéralité déclinerait avec celle du facteur de localisation, tandis que le principe lignager s'accroîtrait avec l'importance de la mobilité locale (comme en Australie). Collatéralité et surestimation de la localisation seraient donc corrélées, comme principe lignager et sous-estimation de la localisation.

L'exploration ethnosociologique de Maranda pose un problème épistémologique de paramètres d'analyse. Dans quelle mesure les dialectiques maoïste et lévi-straussienne convergent-elles à cause d'un point de départ commun plutôt qu'à cause de résultats se corroborant?

Accepte-t-on la problématique dialectique, l'utilisation de la méthode des réseaux mène à la construction de modèles d'inertie et de dynamismes socio-sémantiques. On y décrit comment l'idéologie des classes dominantes (l'homme social) peut s'approprier celle des classes dominées (l'homme privé).

"L'homme privé" devient, de par la nature même de sa concentration sur le foyer (facteur résidence encore une fois?), proie facile pour "l'homme social" dont les intérêts et la *praxis*, formant un éventail plus vaste, le mettent à même de construire le modèle à partir duquel l'inertie des dominés se consolidera du gré même de ceux-ci, selon la façon inuit de structurer l'univers de la femme mise en relief par d'Anglure.

* * *

La fécondité des propositions lévi-straussiennes n'est plus à démontrer. Le paradigme structuraliste qu'il a défini continue de susciter des réflexions, des innovations méthodologiques et des théories, comme en témoignent les chapitres de cet ouvrage.

Assurément, nous non plus que n'importe qui d'autre, ne saurions échapper à la récursivité du langage de la sémantique et de la pensée. Les propositions primitives ou indécidables sur lesquelles reposent nos travaux et nos systèmes d'interprétation nous rappellent que nous choisissons, à l'instar des autres sciences, de formuler une théorie cohérente puisqu'elle ne peut être complète (théorème

de Gödel). Mais, de là, vient précisément le sceau tragique qui martèle l'anthropologie: quelle autre science que la nôtre, qui se donne comme "universelle", saurait revendiquer non seulement la cohérence mais aussi la totalité? Existe-t-il vraiment une proposition primitive sur laquelle nous puissions fonder l'anthropologie sans que notre science en perde pour autant sa cohérence?

De tout cela, il résulte que la séquence absolument indécidable se ramène, sinon à l'affirmation empiriquement décidable qu'il y a un monde (alors que rien n'aurait pu exister) au moins à celle que cet être du monde consiste en une disparité. Du monde, on ne peut dire purement et simplement qu'il est: il est sous la forme d'une asymétrie première, qui se manifeste diversement selon la perspective où l'on se place pour l'appréhender: entre le haut et le bas, le ciel et la terre, la terre ferme et l'eau, le près et le loin, la gauche et la droite, le mâle et la femelle, etc. Inhérente au réel, cette disparité met la spéculation mythique en branle; mais, parce qu'elle conditionne, en deçà même de la pensée, l'existence de tout objet de pensée (Lévi-Strauss 1971: 539).

RÉFÉRENCES

BOON, J. A. and D. M. SCHNEIDER

- 1974 "Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Lévi-Strauss Approaches to Cross-Cultural Comparison" in *American Anthropologist*, vol. 76, no 4: 799-817.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
 1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
 1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton.
 1971a "The Deduction of the Crane", in P. Maranda et E. K. Maranda *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia University of Pennsylvania Press: 3-21.
 1971b *Mythologie IV: L'Homme nu*. Paris, Plon.
 1972 "Structuralism and Ecology". *Barnard Alumnae*, Spring: 6-14.

MARANDA, P.

- 1972 *Mythology*, Penguin Books.

MARANDA, P. et E. K. MARANDA

- 1970 "Le Crâne et l'utérus: Deux théorèmes malitains", in J. Pouillon et P. Maranda, *Échanges et communications*, Paris-La Haye, Mouton, vol. 2: 830-861.

MARC-LIPIANSKY, M.

1973 *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris, Payot.

PIAGET, J.

1968 *Le Structuralisme*. Paris, Presses universitaires de France.

RICHARD, P.

1971 "Analyse des *Mythologiques*", in P. Richard et R. Jaulin, *Anthropologie et calcul*, Paris, Union générale d'éditions: 299-381.