J. van Baal

Pourquoi épouser le Marxisme?

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 128 (1972), no: 1, Leiden, 118-126

This PDF-file was downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>

REVIEW ARTICLES

POURQUOI ÉPOUSER LE MARXISME?

à propos de LUC DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*; Bibliothèque des Sciences Humaines, N.R.F., Editions Gallimard, Paris 1971, 330 pp.

La présente collection d'essais du Professeur De Heusch nous donne non seulement un nombre de recherches scientifiques sur le terrain de l'anthropologie structurale, mais au delà de ces études, souvent pénétrantes, elle nous met à la présence de la personnalité d'un homme passionnément engagé dans les problèmes de l'évolution sociale et politique du monde moderne. On remarque cet engagement aussi bien dans l'emploi d'expressions 'fortes', que dans le choix des essais ici républiés. Si l'auteur avait préféré se borner aux études scientifiques, peut-être l'essai 'Histoire et Technique', et certainement le 'Playdoyer à la mémoire de Patrice Lumumba' n'auraient pas trouvé place dans le présent recueil. Le Playdoyer est un essai de polémique, entraînant et amplement argumenté, mais si étroitement lié aux émotions politiques de l'instant, qu'il ne peut pas nous servir comme point de départ pour une réflexion renouvelée sur les causes fondamentales de l'échec du régime colonial. D'autre part, on n'a pas à se plaindre; les essais concernant l'anthropologie structurale nous donnent déjà trop à réfléchir pour que l'on puisse y rendre justice dans un compte-rendu.

Il y a deux séries d'essais dans la collection, la première intitulée 'Structure et Praxis', la deuxième 'Religions'. La plupart de ces essais, dont le plus ancien date de 1962, ont été publiés auparavant à des lieux et des occasions divers. Ils forment néanmoins un ensemble, voué à la cause de l'anthropologie structurale, ensemble qu'on se félicite de voir réunis dans l'œuvre présente de manière cohérente.

La collection s'ouvre avec un essai intitulé "Vers une mythologique?", une réflexion à propos du premier tome des *Mythologiques* de Lévi-Strauss. M. de Heusch profite de l'occasion pour se prononcer sur les principes unissant *Les Structures de la Parenté*, *La Pensée Sauvage*, et *Le Cru et le Cuit*. La lecture exige des connaissances assez profondes. Parmi les multiples problèmes discutés on trouve celui de la relation entre le système totémique et le régime des castes. L'auteur explique que le dernier ne peut être rattaché au premier: "le totémisme est un pur langage, le code que beaucoup de sociétés sont tentées de se donner

lorsque toute la praxis réside dans l'échange des femmes ou des nourritures" (p. 35). "En revanche, le système des castes est à lui-même sa propre praxis. Il n'est pas nécessairement conceptualisé comme langage. Il est une organisation socio-économique *vécue*, alors que le totémisme est *pensé*" (p. 36). En d'autres mots, il y a entre le totémisme et le régime des castes "toute la différence qui sépare le *dire* et le *faire*" (p. 37). Pourtant, si le totémisme est langage, c'est un langage qui a une fonction précise: différencier culturellement les groupes tout en étant par là restreint aux nécessités de la praxis. Par contre, la mythologie est un langage en liberté (p. 38) et notre auteur insiste amplement sur l'importance considérable de l'opinion de M. Lévi-Strauss que, "si l'esprit humain apparaît déterminé jusque dans ses mythes, alors *a fortiori* il doit l'être partout" (*Le Cru et le Cuit*, p. 18).

Malheureusement, il est impossible de donner un résumé du riche contenu du présent article. J'ai dû me borner à ces quelques citations qui relèvent des parallèles entre le totémisme et la mythologie d'un côté et le langage de l'autre. Ces parallèles sont importants; nous les rencontrerons derechef dans les contemplations de l'auteur concernant les rapports entre la religion et la magie. Le structuralisme aime se servir de ces parallèles pour démontrer la rationalité interne qui règne les formes de la pensée humaine, pour y découvrir une sorte de métagrammaire. De telle structure interne de la pensée, l'analyse des mythes devait en donner preuve, et je n'ai pas de difficulté à m'accorder avec l'opinion de M. De Heusch que, dans les *Mythologiques*, M. Lévi-Strauss nous a fourni d'arguments valables à cet égard.

Pourtant, il y a une question que je ne trouve pas posée. M. Lévi-Strauss n'y a pas répondu et elle est négligée aussi par M. De Heusch: pourquoi les hommes pensent-ils tantôt de manière mythique, tantôt en hommes raisonnables? Je me rends compte que pour l'auteur des *Mythologiques* le problème ne se présente pas. Pour lui, la question n'est pas comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes (*Le Cru et le Cuit*, p. 20). Cependant, la question est importante; elle s'impose encore (dans une autre forme bien sûr) au lecteur de *La Pensée Sauvage*: pourquoi les hommes pensent-ils tantôt en ingénieur, tantôt en bricoleur? En d'autres termes, pourquoi l'homme pense-t-il une fois de façon religieuse et une autre fois de façon pragmatique? C'est la question de la religion qui s'impose, et je la mets en avant parce que la négliger me semble masquer un parti pris, notamment le point de vue qu'il n'y a pas de différence intrinsèque entre la pensée pragmatique et la

pensée religieuse. C'est la négligence de cette distinction qui — nous le verrons plus tard — permettra M. De Heusch de retourner à l'auteur le plus rationaliste de l'histoire de l'ethnologie, à Frazer, pour puiser chez lui l'inspiration pour sa théorie sur les différences entre la magie et la religion.

Passons à une autre question, évoquée par le titre donné à la première série d'essais, à savoir la distinction entre structure et praxis. M. De Heusch ne se prononce pas explicitement sur la distinction, omission peu étonnante quand on considère l'ampleur des problèmes impliqués. Au lieu de critiquer j'aime mieux appeler l'attention du lecteur sur le deuxième essai du recueil, intitulé "Structure et praxis sociales chez les Lele du Kasai", étude admirable qui nous donne un excellent exemple de l'éclaircissement que peut apporter l'application de l'analyse structurale à une bonne ethnographie comme celle de Mme. Douglas. Une autre importante contribution est le troisième essai, "Pourquoi épouser celle-ci plutôt que celle-là?" où l'auteur réfute de manière convainquante la thèse de Needham que le choix entre le mariage prescrit (ou bien préféré) d'une cousine croisée matrilatérale et celui d'une cousine croisée patrilatérale se réduit au choix entre matrilatéral et bilatéral.

Le quatrième essai, "Signes, réciprocité et marxisme", est trop riche pour en résumer le contenu. Le lecteur y trouvera une intéressante analyse de l'hypogamie des Kachin décrite par Leach, analyse qui mène à la conclusion que le système tend à consolider la richesse et le pouvoir de l'élite des seigneurs. M. De Heusch y trouve l'occasion pour exprimer la conviction que l'exogamie cessera bientôt d'être un principe structurant, "alors que la société toute entière s'organise pour le travail, c'est-à-dire l'exploitation de l'homme par l'homme" (p. 136). Quoique l'auteur nous avertisse de ne pas surestimer les connections entre le marxisme et le structuralisme, il finit néanmoins par exhorter la pensée marxiste de s'aventurer "le long des sentiers que Marx a taillé dans les faits de l'histoire et de les remonter aux commencements: vers ces clairières dévastées, explorées par Lévi-Strauss où débute cette histoire naturelle de la transformation de la matière en homme", passage qui conclut avec une citation de Marx où l'auteur du *Capital* déclare que l'histoire elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature. On se rappellera de semblables affirmations de M. Lévi-Strauss.

La deuxième série, Religions, commence avec un résumé intéressant du livre de Griaule et Dieterlen, *Le Renard pâle*. Il ne nous donne

pas lieu à le commenter, ceci à l'opposé de l'essai qui suit: "Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue". L'étude concerne la différence entre magie et religion, différence que l'auteur conteste d'abord plus au moins, qu'il accepte après tout en y donnant un contenu nouveau. Selon lui la religion aurait préférablement affaire à des signes d'expression métonymique et la magie à des signes d'expression métaphorique. Quoique à p. 182 l'auteur nous avertisse que cette distinction linguistique est dangereuse d'un certain point de vue, elle est néanmoins son instrument principal pour maintenir l'opposition entre la magie et la religion conformément à la définition de Frazer, qu'on est bien surpris de retrouver mise en vigueur sur le terrain de l'anthropologie religieuse, et cela à cause d'une recommandation du linguiste Jakobson (p. 179).

Je n'hésite pas à parler ici d'un développement inquiétant. Frazer (ethnologue caractérisé par un remarquable manque d'affinité avec les problèmes et les expressions de nature religieuse) n'est cité ici que parce que ses thèses donnent un point de départ convenable pour la transformation de certains phénomènes religieux en phénomènes linguistiques. Cette opération peut être utile et même fructueuse, à condition que les phénomènes religieux soient décrits de façon vraie et précise avant qu'on procède à leur transformation en termes linguistiques. Si non, toute la procédure aboutira nécessairement à un exercice en jargon structuraliste qui n'a rien à faire à aucune structure. Éh bien, en se fondant sur les distinctions nettes et aisées de Frazer on peut être sûr par avance qu'on va s'égarer. Ce n'est pas vrai que l'acte soi-disant magique ne soit qu'un acte de subordination. M. De Heusch en est si bien convaincu qu'il s'obstine à faire usage du terme magico-religieux, terme contradictoire, qui, dès son introduction par Marett, n'a pas cessé de faire preuve de la confusion fondamentale qui domine la pensée ethnologique depuis l'acceptation d'une discrimination rigide entre religion et magie. En retournant à cette discrimination nous n'échapperons jamais à la confusion. Les analyses linguistiques les plus sagaces comme ceux de M. De Heusch ne seront capables de faire disparaître l'embarras qui relève d'un niveau précédent d'analyse. En outre, quand on poursuit le raisonnement initié par M. De Heusch, c'est Frazer lui-même qui va brouiller les cartes avec sa distinction entre magie imitative et contagieuse. La dernière est fondamentalement de nature métonymique.

Parmi les autres essais dans la série 'Religions' il y en a deux au moins qui sont extrêmement intéressants, à savoir "Le Cru et le Cuit

dans le domaine bantou" et "Mythe et société féodale: le culte du kubandwa dans le Rwanda traditionnel". Deux autres essais, tous les deux traitant du chamanisme, suscitent quelques objections que j'aurais aimé alléguer, si je n'avais pas une objection de nature plus générale, objection déjà annoncée dans l'en-tête du présent article. C'est qu'à mon avis le structuralisme risque d'être mal servi par sa liaison étroite avec le marxisme. Il me faut formuler mes raisons.

La question posée dans le titre a été évoquée d'abord par les préférences marxistes exprimées par l'auteur, et ensuite par son inclination à transmettre les phénomènes religieux en phénomènes linguistiques sans se soucier des implications potentielles de la pensée religieuse. Je me suis donc demandé s'il est possible que la conviction marxiste — pour laquelle la religion n'est qu'un drogue — puisse avoir incité l'auteur à éviter un examen plus profond des phénomènes religieux avant qu'il se retranche dans des considérations linguistiques discutables. La question doit rester là; je n'y ai pas de réponse. Néanmoins, elle m'a poussé à donner un peu plus d'attention à une observation de M. De Heusch concernant la réciprocité, observation qui met en cause les fondements du structuralisme. On la trouve dans "Signes, réciprocité et marxisme", p. 102: "Les nécessités de l'alliance et de la filiation dessinent une structure idéologique universelle; mais *l'échange*, qui en est le principe régulateur, *est déjà tout entier une réalité économique*, interférant avec la production et la distribution des richesses. Car celles-ci sont susceptibles de modifier sans cesse le statut égalitaire théorique — proprement structural — de l'échange matrimonial, inaugurant même parfois en dehors de la parenté des rapports sociaux de production fondés sur la subordination ou l'aliénation (clientèle, esclavage, etc.)".

Je me suis permis de mettre en italiques les notions clés dans le passage cité. On se sentira incliné à me demander: "qu'est-ce que vous en voulez? Est-ce moins vrai parce que c'est aussi une pensée marxiste?" Pourtant, j'ai mes doutes et je vais les formuler tout en restant dans le cadre structuraliste — du moins, c'est ce que je veux croire.

Ma première objection concerne la présupposition que tout échange, et en particulier l'échange accompagnant le mariage, serait entièrement une réalité économique puisque tout échange est un échange d'objets valorisés, y compris la femme échangée. Je ne vais pas demander ici comment la femme peut fonctionner en objet. Même si j'ai quelques réservations sur ce point (comme M. Lévi-Strauss lui-même) je veux

accepter ici qu'elle soit objet. Le seul fait que je veuille mettre en doute est que chaque échange d'objets de valeur soit une réalité économique. Il existe bien des raisons pour un doute pareil. Actuellement, il y a deux sortes d'échange, toutes deux transactions de biens, à savoir le don et la vente. En les regardant de près, on découvrira que les conséquences des deux transactions s'opposent. Le don, c'est-à-dire l'échange de présents, aboutit à la fondation ou bien à l'affirmation d'une relation personnelle entre les individus échangeants, ou, dans la formulation lucide de M. Lévi-Strauss: le don est le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre qui change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée (*Structures de la Parenté*, 2^{me} éd., p. 98). Par contre, l'accomplissement de la transaction de commerce qui est la vente, épuise les relations entre les personnes trafiquantes. La transaction complétée les partis se séparent sans aucune obligation à renouveler les relations qui se sont terminées avec l'accomplissement de la transaction. Que l'on n'objecte pas qu'il y a donc une relation au moment que la vente s'effectue. Ce n'est pas là la question; ce qui importe c'est que la relation est terminée par l'accomplissement de l'acte même qui l'a rendue nécessaire, donc précisément le contraire de l'effet du don. Pourtant, on pourrait raisonner que la relation peut être renouvelée, puisqu'un bon marchand se gardera d'aliéner sa clientèle. Personne n'en doute; ce qui est dénié c'est que la vente crée une relation personnelle entre les partis intéressés (il faut bien se réaliser qu'on parle ici de partis, non de participants, bien moins encore de partenaires). La littérature ethnographique nous confirme amplement que l'échange de présents et l'échange de biens économiques, le don et la vente, sont deux catégories bien différentes. Le *gimwali* (marchandage) des Trobriandais est souvent introduit par un échange de présents cérémoniel (*kula*), mais cela ne veut pas dire que les participants soient identiques aux partenaires dans l'échange cérémoniel. Au contraire, ce ne sont pas les partenaires dans l'échange cérémoniel qui vont se rencontrer au marchandage qui suit l'acte, mais un grand nombre d'autres gens. On ne peut pas marchander avec son propre partenaire cérémoniel (Malinowski, *Argonauts*, pp. 361 et seq.). Il en est de même pour le marchandage des Motu et Koita qui rendent visite avec leur navires *lakatoi* aux indigènes du Papua Gulf (cf. Barton dans Seligman, *Papuan of British New Guinea*, pp. 188 et seq.). Un échange de présents introduit une période de marchandage où tout le monde peut participer. Un pareil procédé, organisé sur un plan plus élevé, se passait dans

les anciens ports javanais ou sumatrans. Le capitaine d'un navire visitant le port commençait par présenter ses respects au maître du port, le *shahbandar*, visite qui impliquait le paiement d'impôts. Ensuite il devait rendre hommage au prince local, hommage qui exigeait la présentation de coûteux cadeaux. Après tout cela, il était admis au marché (v. M. A. P. Meilink-Roelofs, *Asian Trade and European Influence*, p. 43), où il rencontrait nombre de personnes avec qui il n'avait d'autres relations que celles qui existent entre vendeur et acheteur, relations qui finissent avec l'accomplissement du transfert des biens.

La différence entre le don et la vente est une différence de but initial; le don trouve son but dans la personne d'autrui, la vente dans les biens d'autrui. C'est pourquoi dans le premier cas la relation continue, tandis qu'il se termine dans l'autre. Cela veut dire que la vente est une activité économique, orientée vers les biens rares. Par contre, le don peut avoir des implications économiques, mais ces implications ne sont pas indispensables pour échanger des présents. On peut bien échanger des présents dont le bénéficié n'a pas besoin. Dans la littérature ethnographique il y a nombre d'exemples d'échanges de nourritures préparées qui sont toutes pareilles. Ce ne sont pas les biens échangés qui comptent, mais les bonnes relations entre les partenaires dont les petits cadeaux font preuve. Naturellement, l'échange de présents peut se développer en un échange de biens précieux qui a des conséquences économiques considérables. Or, cela n'implique pas que tout échange de présents est "tout entier une réalité économique". Les Australiens qui échangent des présents, échangent rarement des choses de valeur considérable. Toutefois, ce sont des biens valorisés, mais il est évident que si l'on se décidait à renoncer aux échanges de présents cela n'aurait aucun effet sur l'économie. On échange des présents pour se créer des relations, dans l'économie on se sert de ses relations pour acquérir des biens. En d'autres termes, l'échange de présents est une question de communication, l'échange pour l'acquisition de biens est une question d'économie. Par conséquent, du fait que tous les deux se déroulent par le transfert de biens, il n'est pas permis de conclure, qu'on pourrait réduire l'un à l'autre. En effet, c'est l'activité orientée vers la communication qui a prééminence. Elle établit les relations dont le besoin économique peut ensuite profiter pour acquérir des biens. C'est donc mettre les choses dessus-dessous quand on fait relever le don de l'économie et non de la communication. La notion de valeur elle-même ne peut guère être développée dans la pratique du troc de biens

économiques, c'est-à-dire les biens dont on a besoin pour gagner la vie. Ce qu'on échange ce sont des biens surabondants; les habitants du littoral des îles Trobriands donnent des poissons aux gens de l'intérieur qui apportent des ignames. C'est dans l'échange de présents que la notion de valeur se déploie. Partout on voit que les biens les plus coûteux sont ceux qui manquent de toute signification pratique. Et encore une fois je me réfère aux "Structures Élémentaires" de Lévi-Strauss, notamment au chapitre VII, 'l'Illusion Archaique', pour illustrer le rôle fondamental du don pour la communication. C'est à celle-ci que les présents empruntent leur valeur. C'est la nécessité de la communication qui fonde l'échange, et non la nécessité des biens que, le cas échéant, on pourrait voler ou dérober aux propriétaires. S'appuyant sur la nécessité économique on enlève l'importance de la nécessité de la communication, nécessité qui est à la base non seulement du don mais aussi du langage et même de la religion.

Tournons maintenant notre attention vers les modifications effectuées par la réalité économique, c'est-à-dire la production et la distribution des richesses dans le domaine du statut égalitaire de l'échange. Nous voulons d'abord regarder de plus près le mot égalitaire, notion populaire dans la théorie marxiste mais peu assortie à la notion d'échange. On échange de préférence des biens non égaux. De plus, on peut différer d'opinion sur la question si l'égalité est une donnée de la nature. Néanmoins, la réciprocité est une notion fondamentale. Pour la décrire on préférerait une expression qui, elle aussi, relève d'une notion fondamentale, celle de la symétrie, notion qui est en même temps plus large, embrassant à la fois l'égal et l'inégal dans la notion de parti et contre-parti. Dès maintenant nous sommes mieux placés pour formuler la question évoquée par M. De Heusch: les asymétries qu'on peut observer maintes fois dans la pratique échangeaire de la réciprocité, sont-elles nécessairement les empiètements de la réalité économique dans le régime symétrique de la réciprocité, ou peuvent-elles relever également de causes non-économiques?

La réponse n'est pas douteuse. Tandis qu'on peut observer dans les transactions du troc de nature économique une rigoureuse symétrie (au moins dans les sociétés dites primitives), cette symétrie est souvent incomplète dans les transactions concernant l'échange de présents. Un cas intéressant est celui des relations entre parents et enfants. Les parents donnent toujours plus que les enfants ne vont rendre. Personne n'y trouve faute; les enfants d'aujourd'hui sont les parents de demain, donnant à leurs enfants plus qu'ils ne puissent espérer recevoir en

retour. La situation ressemble à celle de l'échange généralisé. D'un autre point de vue il faut constater qu'ici le principe de la réciprocité est envahi par un autre, celui du statut personnel des participants. C'est bien une règle générale dans l'échange de présents entre personnes de statuts différents, comme p.e. parents et enfants, que le partenaire de statut supérieur donne plus qu'il ne reçoive en retour. Ce statut différentiel n'est pas nécessairement l'effet des conditions économiques; c'est déjà une donnée de la nature, notamment dans les relations entre parents et enfants. La symétrie de la réciprocité cède donc la place à l'inégalité, c'est l'asymétrie qui, elle aussi, est une donnée de la nature.

Or, c'est ce point-ci justement qui risque d'être obscurci quand on part de l'idéal de l'égalité. Actuellement, on risque de tomber dans la piège de l'ethno-centrisme, et on ne voit pas que pour l'esprit humain, l'asymétrie est aussi fondamentale que la symétrie. L'asymétrie est une donnée due à l'inclination de l'esprit qui consiste à penser en oppositions. Cela peut sembler une thèse téméraire, mais quand on y regarde de près il est très difficile de trouver un cas d'opposition symétrique. Le seul qui me vient à l'esprit est celui de parti et contre-parti et même en ce cas il peut y avoir de l'asymétrie. Du reste, on ne perçoit que l'asymétrie: dessus/dessous, jour/nuit, noir/blanc, mâle/femelle, aîné/cadet, est/ouest, c'est toujours la même chose. Ce qui nous empêche d'apercevoir l'asymétrie c'est que les oppositions ont la tendance vers la complémentarité. En général les termes opposés vont ensemble comme les parts d'une totalité évoquant dans la pensée un troisième parti qui les unit. C'est pourquoi la dyade et la triade ont la tendance à se combiner, et que dans toute organisation dualiste on trouve la symétrie alliée à l'asymétrie. Toute l'histoire de la culture est une lutte pour la combinaison de l'une et de l'autre, de l'unité et de la différenciation, de l'égalité et de l'inégalité, de la réciprocité et de la subordination à une totalité.

En épousant le marxisme le structuralisme risque de tourner l'oreille sourde à l'asymétrie et à la communication comme données structurales dont l'importance équivaut à celle de la symétrie et de la réciprocité. La négligence notamment de la communication doit aboutir à des interprétations erronées des phénomènes religieux, phénomènes qui font preuve du besoin humain à réaliser l'expérience de la communication entre l'individu et son monde, qui n'est pas communication intellectuelle mais vécue, se déployant jusque dans les ombres de cette partie de l'esprit qu'on donne le nom de vie émotionnelle. J. VAN BAAL