



(1967) *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLIII, 123-142.

Dan Sperber

EDMUND LEACH ET LES ANTHROPOLOGUES

Deux citations pour donner le ton :

« Je suis, je dois l'avouer, fréquemment ennuyé par les faits. Je n'aurai pas, me semble-t-il, l'occasion de visiter la Polynésie ou les territoires du nord de la Côte-d'Or, et je ne peux éveiller en moi aucun intérêt véritable pour les particularités culturelles des Tikopia ou bien des Tallensi. Je lis les ouvrages des P^{rs} Firth ou Fortes non par intérêt pour les faits, mais pour apprendre quelque chose sur les principes derrière les faits » (*Political Systems of Highland Burma*, 1954, p. 227 ; désormais *PSHB*).

« Comme il convient en une occasion où nous honorons la mémoire de Bronislaw Malinowski, je vais être égotiste jusqu'au bout. Je vais laisser entendre mon propre mérite en condamnant l'œuvre de mes amis les plus proches. Mais il y aura de la méthode dans ma perfidie. Mon propos est de distinguer entre deux variétés assez semblables de généralisation comparative qui l'une et l'autre reviennent de temps en temps dans l'anthropologie sociale britannique contemporaine. L'une d'elles, que je n'aime pas, provient de l'œuvre de Radcliffe-Brown ; l'autre, que j'admire, est issue de l'œuvre de Lévi-Strauss. Il faut que les différences entre ces deux approches soient correctement comprises, aussi vais-je illustrer mon propos de façon vivement contrastée, tout en noir et tout en blanc. Sous cette forme rude, et exagérée, le P^r Lévi-Strauss pourrait bien répudier la paternité des idées que je veux faire comprendre. D'où mon égotisme ; que le blâme soit tout pour moi.

« Mon problème est simple. Comment un anthropologue moderne, muni de toute l'œuvre de Malinowski, de Radcliffe-Brown et de leurs successeurs, peut-il se lancer dans les généralisations avec le moindre espoir d'aboutir à des conclusions satisfaisantes ? Ma réponse, elle aussi, est assez simple ; la voici : *en considérant que les idées organisationnelles qui sont présentes dans toute société constituent un agencement (pattern) mathématique* » (*Rethinking Anthropology*, 1961, p. 2 ; désormais *RA*).

On a dit que l'on devient psychologue quand on est mécontent de soi-même, sociologue quand on est mécontent de sa société, et anthropologue quand on est mécontent de l'un et de l'autre. Lorsque de surcroît on n'est pas satisfait de l'anthropologie actuelle, on devient Edmund Leach ou son fidèle lecteur.

L'œuvre d'Edmund Leach comprend trois monographies — un exercice sur les Kurdes de Rawanduz (1940), un classique d'anthropologie politique : *Political Systems of Highland Burma* (1954), et l'étude modèle de *Pul Eliya, A Village in Ceylon* (1961 ; désormais *PE*) — plus un grand nombre d'articles dont plusieurs ont été rassemblés en volume sous le titre caractéristique de *Rethinking Anthropology* (1961, trad. française en préparation). Mais qu'il parle du roi Salomon, des Kachin de Birmanie, ou du concept de mariage, c'est toujours à ses collègues que Edmund Leach en a.

Edmund Leach et les fonctionnalistes[1]. — Il s'en prend d'abord à l'anthropologie britannique telle que l'ont marquée Malinowski et Radcliffe-Brown. A première vue, quoi de neuf avec ces deux maîtres ? D'une part, une ethnographie beaucoup plus rigoureuse sur le modèle des études trobriandaises de Malinowski, d'autre part, une, ou plutôt deux, théories «fonctionnalistes» en ethnologie : la première, durkheimienne, imposée par Radcliffe-Brown, et que Leach oppose ainsi à celle de Malinowski : « Durkheim met systématiquement les faits sociaux en rapport avec les fins et besoins sociaux en analogie avec le rapport des faits biologiques aux fins et besoins biologiques. Par contre, Malinowski use du concept de fonction pour lier les faits sociaux aux fins et besoins biologiques » (*The epistemological background lo Malinowski's Empiricism*, 1957).

En y regardant de plus près, ce qui a vraiment changé, ce à quoi Edmund Leach réagit, c'est le rapport ethnographie/ethnologie. Malinowski n'est pas le premier qui ait passé plusieurs années dans une même ethnologie, travaillé dans la langue indigène et ramené une ethnographie détaillée. Plusieurs administrateurs et missionnaires de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle ont fait de même. Mais ces derniers avaient, outre leurs préjugés, un esprit de collectionneur, ou si l'on préfère, de naturaliste ; tout, pour eux, était également digne d'être enregistré. Malinowski amène *sur le terrain* un souci ethnologique nouveau. Et Radcliffe-Brown renforce chez ses élèves ce sentiment que l'ethnographie doit s'inscrire dans un cadre théorique et que tous les faits ne sont pas également pertinents pour l'analyse.

Sont pertinents désormais les faits qui illustrent ou bien réfutent l'hypothèse fonctionnaliste. Or, dire que des activités partielles contribuent à l'activité totale du système auquel elles appartiennent, est une hypothèse très faible. Dans ce cadre, beaucoup de faits sont équivalents, beaucoup de variations relèvent soit d'inventaires indéfinis de possibilités fonctionnellement semblables, soit d'un flottement prêté au social. Si bien qu'une monographie fonctionnaliste est souvent moins utile à celui qui veut réanalyser les faits à partir d'hypothèses différentes, qu'une description antérieure et moins sophistiquée.

Les fonctionnalistes ont pallié cette faiblesse de deux manières : en renforçant l'hypothèse générale ; en multipliant les hypothèses particulières.

L'hypothèse générale est renforcée de la façon suivante : on assume premièrement que les systèmes particuliers (parenté, politique, économique, etc.), forment ensemble un système social unique, propre à une population et, à une aire à peu près délimitées. Autrement dit, l'anthropologie donne une signification forte au concept de « société ». Deuxièmement, on assume qu'un tel système, ainsi circonscrit sinon clos, tend à l'équilibre, c'est-à-dire à se perpétuer tel qu'il est. Le changement est rapporté à des facteurs externes.

Les hypothèses particulières concernent les rapports fonctionnels entre des types d'institutions (par exemple : rituel et politique, segmentation et parenté, compensation matrimoniale et stabilité du mariage). Pour pousser ces hypothèses assez loin, les anthropologues sont amenés à développer des typologies de plus en plus fines et à définir les faits sociaux de façon de plus en plus précise.

Dans *Political Systems of Highland Burma*, Edmund Leach fait perdre l'équilibre à la société. Au nord-est de la Birmanie habitent deux populations : les Shan, principalement dans les vallées, et les

Kachin sur les hauteurs. Les ethnographes, avant Leach, avaient étudié soit les uns, soit les autres (ou un groupe particulier de Kachin), étant entendu qu'on avait affaire là à deux sociétés différentes. A vouloir délimiter les sociétés, on risque fort d'en trouver beaucoup plus que deux : les Shan parlent presque tous des dialectes d'une même langue (le Tai), sont bouddhistes, cultivent le riz inondé, vivent dans les Etats « féodaux », dispersés au milieu de populations Kachin. Ces Etats prêtaient allégeance soit aux Chinois, soit aux Birmans, soit à l'État, Shan lui-même, de Mông Kawng. A l'intérieur des États Shan il y a une proportion forte, voire majoritaire, de, non-Shan, en particulier de Kachin.

Les Kachin parlent un grand nombre de dialectes de quatre langues différentes (Jinghpaw, Maru, Nung, Lisu), réparties de façon irrégulière ; ils pratiquent soit une culture itinérante, soit une culture sur terrasse ; ils ont tous un système de clans patrilineaires ; ils sont célèbres en ethnologie pour leurs alliances asymétriques, qu'ils ne pratiquent d'ailleurs pas tous avec la même rigueur ; ils vivent en petites communautés de quelques villages, qui sont organisées tantôt sur un modèle aristocratique (*gumsa*), tantôt selon un principe égalitaire (*gumlao*) ; ils ne sont pas bouddhistes.

On voit que les critères qu'on pourrait retenir pour délimiter les sociétés s'appliquent sans se recouvrir : l'inventaire diffère selon qu'on privilégie l'ethnique, le politique, le linguistique, le culturel ou l'économique. Si encore ces critères s'appliquaient de façon homogène dans le temps ! Mais bien au contraire, les communautés *gumsa* deviennent *gumlao* et *vice versa*, et des Kachin deviennent Shan.

L'histoire européenne nous donne des faits de même nature et aucun anthropologue féru de sociétés en équilibre n'a cherché à le nier. Mais combien de cas semblables à celui des Kachin ont été méconnus. Le lecteur familier de la littérature anthropologique voit bien en lisant *PSHB* comment les mêmes faits pouvaient être interprétés de façon radicalement différente ; comment, par exemple, un chercheur passant un ou deux ans dans une communauté de langue Jinghpaw et de système politique *gumsa*, décrirait une société homogène et en équilibre. Il pourrait le faire, par un artifice conceptuel, sans même ignorer l'histoire : sa « société » se serait constituée du jour où elle serait devenue *gumsa*, le système *gumlao* et plus encore le système Shan caractérisant une autre société dans le temps ou dans l'espace.

C'est, de fait, l'attitude qu'ont prise aussi bien les administrateurs britanniques que les anthropologues avant Leach : ils ont séparé complètement Shan et Kachin, et ont considéré, plus ou moins en accord avec la mythologie *gumsa*, les groupes *gumlao* comme des rebelles de fraîche date. Or, une telle approche, soutient Leach, n'est pas seulement bornée dans le temps et dans l'espace, elle méconnaît radicalement la nature des faits étudiés : le propre des systèmes politiques de Haute Birmanie est de constituer des possibilités théoriques conceptuellement liées et opposées, entre lesquelles les communautés Kachin oscillent sans jamais en réaliser aucune complètement.

A cet égard, selon Leach, les Kachin et les anthropologues se comportent quelque peu de la même manière. Les uns comme les autres usent de modèles conceptuels : le politique est pensé selon un ensemble de catégories liées entre elles et qui donnent nécessairement de par leur nature l'image d'un système en équilibre. L'équilibre est dans les concepts, dans le modèle, non dans les faits. Là où les Kachin sont plus « vrais » que les anthropologues, c'est qu'ils usent de plusieurs modèles conçus comme les termes d'un choix, qu'ils connaissent et utilisent la possibilité de devenir Shan, *gumsa* ou *gumlao*.

On se demandera plus loin si Leach expose là une restriction due à la nature du modèle conceptuel, ou seulement une faiblesse du modèle fonctionnaliste. Mais pour se convaincre qu'en ce qui concerne ce dernier, sa critique porte, il suffit de repenser maintenant, d'autres cas analysés par l'anthropologie classique. On en prendra un seul exemple ; celui des Nguni d'Afrique du Sud, pour lesquels les anthropologues qui nous ont donné des modèles fonctionnalistes, n'avaient pas le douteux avantage d'ignorer l'histoire.

L'image qu'ils nous ont suggérée est en gros la suivante : Les Nguni, qui occupent le sud-est de

l'Afrique du Sud et le Swaziland, sont, au sud, divisés entre de nombreuses tribus plus ou moins soumises à l'autorité du chef, et parfois désignées collectivement par le nom de l'une d'entre elles, les Xhosa. A l'extrême nord-est, le royaume Swazi est soumis à une aristocratie, et entre les Xhosa et les Swazi, plusieurs tribus ont été unifiées en royaumes au début du siècle dernier par l'une d'entre elles, les Zulu. Au nord-ouest des Nguni sont les Sotho ; chez eux aussi, des tribus et des royaumes dont, en particulier, le Lesotho, constitué en réaction à l'expansion Zulu.

Max Gluckman explique brièvement l'apparition du royaume Zulu par une pression démographique accrue (un facteur, plus qu'une cause). L'histoire du royaume, longue de moins d'un siècle, comporte plusieurs scissions et rébellions. Max Gluckman s'applique à montrer que ces dernières ne mettent pas en cause le système et qu'elles auraient plutôt tendance à en maintenir la cohésion.

La société Swazi, la société Zulu, les sociétés Xhosa, les sociétés Sotho ont pour la plupart, fait l'objet de monographies détaillées dont la contribution au savoir anthropologique est considérable (cf. Hunter, Krige, Kuper, Shapera). Mais, l'unité et la diversité culturelles semblent s'y résumer à la présence ou à l'absence de telles institutions ou de tels traits institutionnels dans l'une ou l'autre des ethnies -- et, en particulier, royaumes et chefferies apparaissent comme autant de systèmes indépendants et équilibrés. Or, après Leach, on aimerait repenser les sociétés Nguni (et Sotho) sur les bases suivantes :

Ces sociétés ne disposent-elles pas de deux modèles de relations politiques, l'un segmentaire, l'autre hiérarchique, quel que soit celui qui domine à un moment donné au niveau du pouvoir ? Le passage de l'un à l'autre (dont l'apparition du royaume Zulu n'est pas le seul cas) ne met pas seulement en question le groupe où il opère, mais tout, l'ensemble régional ; les différences culturelles ne sont pas seulement, un objet de réflexion pour l'anthropologue, mais aussi un cadre d'action pour les groupes. Une telle analyse, si elle était menée à bien, n'aurait pas pour seul effet d'éclairer mieux les sociétés sud-africaines, elle s'opposerait à la notion du politique telle que l'ont appliquée les spécialistes, faisant désormais du dynamisme et de la possibilité de choix une part intégrante de l'explication.

Max Gluckman s'est récemment rapproché d'un tel point de vue ; dans son introduction à *Order and Rébellion in Tribal Africa* (1963) il écrit : « Nous devons considérer tout État particulier comme impliqué dans le champ total des relations avec les États voisins. » Et dans son *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (1965) : « Des régions d'Afrique ont probablement montré ce qu'on peut appeler un équilibre oscillant entre un large État maintenu uni pour un temps et plusieurs petits États. À certains égards, ceci est semblable à l'image que Leach donne des *Systèmes politiques de Haute Birmanie* » (p. 153). Mais, pour Gluckman, il s'agit d'« équilibre oscillant », et il développe : « Leach, cité plus haut, a trouvé que l'équilibre oscillait entre un état de choses où l'un des lignages exerçait un prestige (plutôt qu'une autorité) aristocratique sur plusieurs autres lignages, et une phase où ce prestige s'écroulait et où les lignages étaient égaux entre eux, pour revenir à une situation où un lignage aristocratique réémergeait. Il a pensé avoir affaire au changement social, et a tiré argument de cet exemple pour affirmer, à tort, que les autres anthropologues avaient une vue trop statique de l'équilibre. Il a lui-même confondu un équilibre oscillant avec un processus de changement radical, dans lequel est modifiée la structure même du système, à la fois dans le caractère de plusieurs de ses parties et dans les relations de ces parties entre elles » (p. 282).

Le débat est essentiel : ce sont les concepts d'équilibre et de changement qui sont en cause. Si l'on peut ramener l'analyse de Leach à un modèle d'équilibre connu, comme l'affirme Gluckman, *PSHB* laisse intactes les théories fonctionnalistes qui réfèrent le changement social aux facteurs externes (et en particulier au contact de cultures) ou, au mieux, au dysfonctionnel.

Il nous semble cependant que parler d'équilibre à propos de *PSHB*, c'est mal lire Leach et oublier quelque peu ce qu'on entend par équilibre dans l'anthropologie fonctionnaliste. Premièrement, Leach ne dit nulle part que les communautés Kachin doivent indéfiniment passer du *gumsa* au *gumlao* et inversement : il montre seulement deux dynamismes à l'œuvre, celui qui pousse des chefs de lignage Kachin à essayer de devenir des princes de type Shan, et celui qui pousse les autres lignages à

profiter des contradictions des premiers pour imposer un système égalitaire. Deuxièmement, il n'affirme jamais que ces dynamismes soient les seuls facteurs internes à l'œuvre, ni qu'ils doivent nécessairement l'emporter à tour de rôle. Il donne même des exemples du contraire. Donc, à supposer que l'on considère l'ensemble des systèmes *gumlao* et *gumsa* comme constituant un système unique, celui-ci n'est nulle part décrit comme un équilibre oscillant. Mais, de toute façon, peut-on parler d'un système unique? Seulement, nous dit Leach, au niveau du langage et de la mythologie, et en considérant cette dernière comme un ensemble de variantes contradictoires. On est loin du « système » des fonctionnalistes, qui désigne les rapports entre les groupes et/ou entre les institutions à l'intérieur d'un même type de communauté. Or, à ce niveau, il y a bien changement chez les Kachin. L'idée selon laquelle le changement renverrait nécessairement à des facteurs externes, en particulier au contact des sociétés, et serait par là irréversible, est réfutée.

Tentera-t-on encore de sauver la théorie fonctionnaliste du changement social en distinguant quatre types, selon qu'il est interne ou externe, réversible ou irréversible ? Mais Leach donne à penser que de telles distinctions, qui pourraient peut-être se révéler pertinentes au terme de l'analyse, ne le sont pas à son principe[2]: interne et externe, réversible et irréversible peuvent dépendre du point de vue adopté dans l'espace et dans le temps autant ou plus que de la nature des faits.

Le « système » fonctionnel n'est ni un ensemble de concepts, ni un ensemble de pratiques; c'est un ensemble d'institutions. Les hypothèses particulières de l'anthropologie fonctionnaliste portent sur ces institutions. Edmund Leach a, dans son œuvre, critiqué nombre de ces hypothèses, mais, en général, il pense qu'elles ont le défaut rédhibitoire de porter sur des objets fictifs. Elles utilisent des concepts lourdement élaborés qui enchaînent l'imagination et éludent la réalité.

Dans son étude sur *Pul Eliya*, il explique comment il en est arrivé à un tel point de vue : Il voulait rendre compte de la continuité d'une communauté dépourvue de ces institutions qui classiquement expliquent le maintien d'une société : lignages, sociétés secrètes ou sectes. Son problème s'est trouvé résolu du jour où il a considéré que « l'entité permanente n'est pas la *société* de Pul Eliya, mais Pul Eliya lui-même » avec son organisation du sol et de l'irrigation. Cette organisation est plusieurs fois centenaire. Elle peut constituer un problème pour l'historien ; mais les villageois n'ont rien de mieux à faire que de s'organiser en fonction d'elle. Inutile de chercher dans des « institutions » morales ou juridiques plus ou moins licitement abstraites de la réalité, le principe d'une continuité fondée au ras du sol.

La parenté a été considérée par les fonctionnalistes comme portant essentiellement sur l'attribution d'un statut social aux individus de par leur naissance. Pour Claude Lévi-Strauss la parenté aménage la circulation des femmes. Leach, après avoir suivi Lévi-Strauss dans des textes antérieurs, ajoute : « Les systèmes de parenté n'ont pas de « réalité » du tout, sinon en rapport avec la terre et la propriété. Ce que l'anthropologue appelle structure de parenté est seulement une façon de parler des rapports de propriété dont on peut aussi parler d'autres manières » (*PE*, p. 305). On voit immédiatement en quoi la thèse de Leach est limitée et n'abolit pas entièrement les problématiques antérieures : si la parenté est un langage parmi d'autres — et on préférerait dire un système de communication, car il y a à la fois code et réseau —, pourquoi ce langage est-il privilégié ? Quelles sont ses contraintes propres ? Et pourquoi, si la parenté « parle », parlerait-elle toujours de la même chose ? Mais ces questions vont de soi ; celles que pose Leach sont moins évidentes.

On n'ignorait pas, par exemple, l'importance de la parenté fictive. L'explication classique en était logiquement postérieure à celle de la parenté « réelle ». Les règles de filiation établissent et caractérisent un réseau de relations qui peuvent servir de modèle à des relations fictives, mais sociologiquement semblables et liées aux premières.

Leach suggère d'abord que la filiation n'est pas moins un langage que la fiction qui y supplée parfois. Il faut donc chercher d'emblée les principes qui feront qu'un individu ou une famille sera reconnu comme appartenant au groupe de parenté, que cette reconnaissance puisse être exprimée par des faits généalogiques ou non. Ainsi, à Pul Eliya, on trouve une sous-caste endogame (*variga*). « Le test

d'appartenance au *variga* ne porte jamais sur un problème de filiation ; il s'agit toujours de savoir si une relation sexuelle particulière entre un homme et une femme sera acceptée comme établissant des liens d'alliance entre l'homme et les parents de la femme. Et ici le facteur critique est le suivant : l'homme pourra-t-il faire valoir un droit quelconque de propriété, soit sur l'aire d'habitation (*gamgoda*), soit sur le Vieux Champs de Pul Eliya » (*PE*, p. 303). Ainsi « on est du *variga* où on se marie » est plus exact que : « on se marie dans son *variga* » ; or, on se marie en fonction des droits fonciers ; donc, le *variga* est essentiellement un groupe détenteur de droits fonciers.

Certes, Edmund Leach n'est arrivé par hasard, ni à Pul Eliya, ni à ces conclusions, et son terrain se prêtait remarquablement bien à ce type d'élaboration théorique. Même objection que pour *PSHB*, même réponse :

Depuis plusieurs années les systèmes non-unilinéaires ont fait l'objet d'une littérature abondante et riche en typologies. Le « système » de Pul Eliya avec la « famille élémentaire », les relations entre germains, la parentèle, le *variga* endogame, les types de mariage, la terminologie de parenté, la transmission des noms, aurait pu donner lieu à la fois à une monographie classique, à une discussion actuelle des concepts de parenté. Et si tel est le cas, combien de systèmes ainsi étudiés, y compris les systèmes lignagers, seraient passibles d'un traitement à la Leach ?

Il énonce : « chaque anthropologue doit d'abord se demander quelle part exacte de la culture à laquelle il est confronté peut, sans hésitation, être comprise comme une adaptation directe au contexte de l'environnement, y compris ce qui dans ce contexte est le fait de l'homme. Seulement lorsqu'il a épuisé les possibilités d'explication par le normal, devrait-il recourir aux solutions métaphysiques par lesquelles les particularités de la coutume sont expliquées en termes de moralité normative? » (*PE*, p. 306) Ou bien ce principe est faux pour Pul Eliya, ou bien il est juste partout (mais l'est-il ?).

Ces deux exemples, celui des Kachin et celui de Pul Eliya, montrent comment la démarche d'Edmund Leach diffère de celle de ses collègues plus fidèles à l'enseignement de Radcliffe-Brown. Forçons l'opposition : l'un et les autres ont à leur disposition le même cadre conceptuel. Les anthropologues vont chercher à s'en servir. Ils se doutent bien que l'instrument sera imparfait, que quelques distinctions manqueront, tandis que quelques autres se révéleront superflues. Leur contribution « théorique » consistera à ramener du terrain un cadre conceptuel légèrement modifié. L'idéal serait pour eux de ramener un nouveau « type », que les X deviennent au concept y ce que les Nuer sont à la segmentation, les Kariëra au mariage des cousins croisés bilatéraux, les Kwakiutl au don et les Britanniques à la démocratie parlementaire.

Leach, armé du même cadre conceptuel, est bien décidé à faire la preuve qu'il peut s'en passer, qu'en fait, s'il ne s'en passait pas il manquerait l'essentiel, que s'il laissait les Kachin en équilibre et les habitants de Pul Eliya en société, ceux-ci le laisseraient dans l'ignorance. Ses collègues, lorsqu'ils veulent dire du bien des travaux d'Edmund Leach, voient volontiers dans ces monographies deux nouveaux « types ». On a mentionné « l'équilibre oscillant » de Gluckmann pour les Kachin ; W. Davenport écrit : « Leach, dans son étude sur *Un village singhalais*, montre que dans une société sans groupe de filiation unilinéaire d'aucune sorte, la localité forme la base du groupement solidaire et assure le même type de continuité entre une génération et la suivante que le fait le lignage dans d'autres sociétés » (*Social Organization*, 1963, p. 179).

Mais Leach se soucie bien de remplir les cases d'une typologie ! D'une monographie, il entend tirer des propositions générales sur les hommes (... et sur les anthropologues).

La comparaison pour établir des typologies peut constituer une activité utile à des fins particulières. Mais il n'y a pas de critère logique pour décider en faveur d'une des multiples typologies possibles, ni pour arrêter un degré de profondeur adéquat. Une typologie n'implique par elle-même aucune affirmation générale sur la nature des faits. Or, c'est la généralisation qui intéresse Leach, et non la comparaison qui peut en être l'instrument :

« La comparaison est une affaire de collection de papillons — de classification, d'arrangement des choses selon leurs types et leurs sous-types. Les disciples de Radcliffe-Brown sont des collectionneurs anthropologiques de papillons » (RA, p. 2). « Il se *peut* que créer une classe étiquetée *sociétés matrilineaires* soit aussi peu pertinent pour notre compréhension de la structure sociale que la création d'une classe de *papillons bleus* le serait pour la compréhension de la structure anatomique des lépidoptères » (RA, p. 4).

S'il faut classer, en l'absence d'une théorie générale, Leach propose d'user d'instruments plus souples et plus puissants que le lexique remanié de l'anglais ou de toute autre langue naturelle. Et ceci de deux manières :

Une classification consiste à introduire le discontinu dans le continu. Pour le faire avec une quelconque rigueur, il convient de connaître les *dimensions* avant les *types*. Par exemple, avant de distinguer filiation matrilineaire, patrilinéaire, etc. Leach propose la dimension exprimée par la fonction suivante (cf. RA) : soit q la filiation avec le père, p , la filiation avec la mère, conçues « comme des variables topologiques plutôt que comme des quantités mesurables », chaque système réalise d'une façon particuliers la fonction $z = p/q$. On trouve les deux cas extrêmes : chez les Trobriandais, où la filiation avec le père n'est pas reconnue ($q=0$), chez les Lakher, où la relation avec la mère n'est pas de filiation ($p=0$), plus un nombre indéfini de cas intermédiaires.

En second lieu, Leach affirme qu'il faut considérer les données « avec les préjugés d'un ordinateur, plutôt qu'avec ceux de nos ancêtres, tels que les reflètent les taxinomies couramment acceptées » (*Classification in Social Anthropology*, 1962). La meilleure façon de classer (c'est-à-dire la plus conforme à un but précis, car il ne s'agit ni de vérité, ni de généralité) consiste à considérer les faits sans autre cadre préétabli que celui de la logique la plus générale ; alors apparaissent tous les agencements possibles qui permettent une classification multiple. C'est après que le vrai travail de l'anthropologue commence.

Edmund Leach et les structuralistes. — Leach ne prend pas les typologies pour des théories, les comparaisons pour des généralisations, les concepts de l'anglais (ou du français) pour ceux de la science. Il distingue la réalité, du modèle, la structure, de la pratique. Il trouve à la logique et aux mathématiques des vertus auxquelles il est difficile de se conformer, mais des vertus quand même.

Le censeur impitoyable des fonctionnalistes se fait le champion turbulent de Claude Lévi-Strauss. Aux côtés de Rodney Needham et de Louis Dumont, il défend l'alliance contre la filiation, chère à son voisin de Cambridge Meyer Fortes ; et va au secours des règles de mariage asymétrique (*Asymmetric Marriage Rules, status difference and direct reciprocity : Comments on an alleged fallacy*, 1961), de gré ou de ruse il transporte Claude Lévi-Strauss dans le jardin d'Eden, et soumet la Genèse au traitement structural (*Lévi-Strauss in the garden of Eden*, 1961). Edmund Leach serait-il un rebelle avec une cause... le structuralisme ?

Non, l'arme d'Edmund Leach est à double tranchant et ceux qu'il défend n'en semblent pas moins irrités que ceux qu'il attaque. Les raisons ne manquent pas. Ainsi, dans un article sur Lévi-Strauss où il fait cause commune avec ses collègues et adversaires britanniques (qui n'en demandaient pas tant), il écrit, sans trop s'expliquer : « Il vaut mieux considérer les *Structures élémentaires de la parenté* comme un échec splendide. » Dans *The Legitimacy of Solomon* et à propos de l'« esprit humain » : « Je n'ai pas clairement idée de ce dont Lévi-Strauss parle réellement. » Et au cas où on le soupçonnerait de jouer l'incompréhension par coquetterie, il s'empresse, dans son compte rendu de *Le cru et le cuit*, de traduire « l'esprit qui les cause » (les mythes), par *the spirit which they cause*.

Ces accrocs témoignent-ils du tempérament de Leach ou d'une divergence plus profonde d'avec Claude Lévi-Strauss ? L'œuvre de l'un comme celle de l'autre peut donner lieu à des lectures différentes, voire opposées. Ainsi, dans un commentaire récent, Hugo Nutini écrivait que Leach, «

sous l'influence stimulante de Lévi-Strauss, qu'il reconnaît explicitement, a plus ou moins indépendamment formulé une conception de la structure sociale qui est essentiellement la même que celle de Lévi-Strauss » (*A Critique of Lévi-Strauss and Leach*, 1965). On va essayer ici de montrer le contraire.

Leach, comme Lévi-Strauss, use de modèles pour manifester les propriétés logiques (la structure) des systèmes culturels, mais il conçoit les modèles à sa manière.

Si l'on distingue les trois niveaux des faits anthropologiques, du discours anthropologique sur les faits, et du discours sur l'anthropologie, le concept de « modèle » appartient au troisième, et le modèle est un instrument du second. Dans aucune science des faits le modèle n'appartient aux données. Mais en anthropologie la situation se complique. En effet, les hommes tiennent un discours sur leur propre culture et il est permis, sinon souhaitable, de parler à propos de ce discours de « modèle conscient ». Lévi-Strauss oppose ce modèle conscient au modèle inconscient construit par l'anthropologue. Ainsi l'opposition entre modèles inconscients et conscients opère entre les deux niveaux du discours anthropologique et des faits[3].

A cette première opposition, Lévi-Strauss en ajoute une autre entre modèle mécanique et modèle statistique. Le modèle mécanique est à la même échelle que le système (simplifié ou non) qu'il représente ; c'est-à-dire qu'à un élément du modèle correspond un élément du système et *vice versa*. Le modèle statistique n'est pas à la même échelle que le système ; un élément du modèle représente une fonction de plusieurs éléments du système. Pour Lévi-Strauss les oppositions modèle conscient/inconscient et modèle mécanique/statistique sont, logiquement au moins, indépendantes.

Leach, lui, distingue un modèle conceptuel et un modèle statistique. Le modèle conceptuel est le fait de l'indigène comme de l'anthropologue (donc conscient ou inconscient) ; il représente un système idéal qui, au moins dans le cas de l'indigène, n'est pas seulement une simplification, mais est aussi une distorsion de la réalité. Le modèle statistique est une représentation quantitative de la pratique des membres du groupe étudié. Lorsqu'il est pertinent de demander quel est le rapport du modèle à la conscience (donc, dans le cas du modèle conceptuel), la question de l'échelle ne se pose pas. Lorsque l'échelle est pertinente (dans le cas du modèle statistique), c'est la question du rapport à la conscience qui ne se pose pas. Ainsi, les deux oppositions indépendantes de Lévi-Strauss, dans la conception de Leach, se situent sur deux plans qui s'opposent entre eux : le plan des représentations mentales et le plan des pratiques.

Selon Lévi-Strauss, la cohérence des modèles statistiques et des modèles mécaniques peut être analogue, et la réalité à laquelle ils s'appliquent est une : les pratiques relèvent des structures ; les structures relèvent de l'esprit. Pour Edmund Leach les deux ordres de faits sont radicalement distincts, on ne saurait ramener l'un à l'autre ; à chaque ordre de faits correspond un ordre de modèles. Aussi, H. Nutini reconnaît :

« J'ai le sentiment désagréable ou bien que j'ai mal compris la conception que Leach se fait d'un modèle, ou bien que non seulement ses normes statistiques, mais aussi ses règles juridiques ne sont pas des modèles du tout — du moins dans le sens de Lévi-Strauss » (p. 719). En effet. Mais passons de ce que Leach dit de ses modèles à quelques exemples de ce qu'il en fait.

Le modèle statistique est sans doute celui qui pose le moins de problèmes. Les sociologues savent depuis longtemps que quelques variables bien choisies peuvent manifester les propriétés d'ensemble de faits. La méthode a été peu employée en anthropologie jusqu'à ces dernières années, non pour des raisons de principe, mais à cause d'une certaine conception des priorités du moment. Edmund Leach use d'une telle méthode dans *Pul Eliya* pour démontrer sa thèse selon laquelle les échanges matrimoniaux dépendent du système foncier. Il montre que de 1890 à 1954, les terres de Pul Eliya sont restées aux mains du même groupe. Cet état de choses « provient de mariages appropriés. Dans la plupart des cas les mariages ne sont pas conçus à une telle fin, mais le produit *statistique* de l'agencement total des mariages est que les droits fonciers sont conservés à l'intérieur du groupe local

à un très haut degré » (*PE*, p. 194).

Leach se contente d'une présentation chiffrée des faits et ne les soumet pas à un traitement mathématique particulier. On reviendra sur l'extrême simplicité des démonstrations de Leach, mais disons dès maintenant qu'elle est voulue, et cohérente avec la conception du modèle.

Dans cette présentation des alliances matrimoniales à Pul Eliya, Edmund Leach s'écarte doublement du point de vue structuraliste : il avait, en effet, signalé l'existence d'une règle selon laquelle le mariage doit se faire dans la catégorie de la cousine croisée bilatérale ; en d'autres termes, on a là une « structure élémentaire de parenté » (cf. *PE*, p. 126, et Rodney Needham : *Review of Pul Eliya*). Or, à aucun moment, il ne cherche à tirer parti des modèles de structures élémentaires élaborés par Cl. Lévi-Strauss (et par lui-même, dans *The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage*).

Sans doute, Leach considère que cette règle formelle est de peu de poids dans le système réel de Pul Eliya, et qu'on a davantage à faire à une « structure complexe ». Mais Leach explore au moyen d'un traitement statistique *simple* l'effet de facteurs *externes* à la parenté qui rendraient justement celle-ci complexe. Lévi-Strauss, lui, serait partisan de démontrer au moyen d'un traitement nécessairement *poussé* que les échanges matrimoniaux, tout affectés qu'ils soient par des considérations étrangères à la parenté *stricto sensu*, n'en obéissent pas moins à des règles statistiques *internes*.

Du point de vue structuraliste, la démarche de Leach dans *Pul Eliya* est fonctionnaliste : elle aborde les rapports de la parenté à l'économique avant qu'une éventuelle logique interne ait été dégagée. Cette attitude de Leach serait fondée, si, comme il semble le penser, le statistique n'était pas régi par une logique interne semblable à celle du conceptuel.

Dans *PSHB*, Edmund Leach *décrit* un modèle conceptuel conscient ; en plusieurs articles il *établit* des modèles conceptuels inconscients.

Le cinquième chapitre de *PSHB*, qui fait à lui seul près d'un tiers du volume, s'intitule : « Les catégories structurales de la société Kachin *gumsa* ». Son objet est de faire « comprendre les principes fondamentaux de l'expression rituelle Kachin qui constituent, en quelque sorte, la « grammaire » de l'action rituelle et au sujet desquels les Kachin *gumsa* sont d'accord » (*PSHB*, p. 101). Par rituel, Leach entend ce qui, dans tout comportement social, a valeur de communication. Il montre, pour chacune des catégories pertinentes, comment elle s'oppose et se lie aux autres et comment elle s'emploie.

A ne considérer que la paradigmatique rituelle *gumsa* (c'est-à-dire les interrelations des catégories), on obtient l'image d'un système d'autorité, clair, rigoureux et stable. Tandis que la syntaxe (la façon dont les catégories sont utilisées en contexte) montre que ce même ensemble conceptuel permet d'exprimer des aspirations contraires, d'établir des prestiges nouveaux, et de soutenir des légitimités contradictoires. C'est justement la cohérence, l'unité du code qui permet à la fois l'opposition, la diversité des messages et leur communication. Si l'on comprend ainsi l'analogie que Leach propose entre une grammaire et le modèle conceptuel conscient des Kachin *gumsa*, on voit comment ce dernier pourrait faire l'objet d'un modèle anthropologique, qui n'est pas proprement établi dans *PSHB*.

On trouve dans l'œuvre d'Edmund Leach, depuis *Chronus and Chronos* de 1953, plusieurs modèles de code où l'inspiration lévi-straussienne est évidente et reconnue.

Pour les fonctionnalistes, les messages symboliques ne s'expliquent pas par un code qui les engendre : ni par la syntaxe, ni même par la sémantique ; c'est le contexte culturel et social auquel ces messages se réfèrent qui fournit les seuls éléments d'une explication anthropologique. Ainsi, selon Malinowski, le mythe est une charte pour la pratique sociale ; si l'on ignore cette pratique, le mythe reste muet. Le moins qu'on puisse dire, selon Leach, c'est que Lévi-Strauss « a démontré que la thèse fonctionnaliste, dans sa forme la plus orthodoxe, est restreignante sans nécessité. Il a réouvert un débat qui semblait clos » (*C. L.-S. in the garden*, p. 388).

Claude Lévi-Strauss a montré qu'un ensemble de mythes pris en eux-mêmes (comme tout ensemble d'énoncés relevant du même code) possède un agencement structural. Edmund Leach, analysant de cette manière la Genèse, écrit : « L'agencement *est* là ; je ne l'ai pas inventé, j'ai seulement démontré qu'il existe » (*ibid.*, p. 395). Mais, du modèle ainsi rendu possible, Edmund Leach donne une version et une interprétation délibérément plus faibles que celles de Claude Lévi-Strauss.

Claude Lévi-Strauss a une prédilection (mais non un goût exclusif) pour les oppositions binaires. Leach préfère les dimensions où un nombre indéfini de termes peuvent s'opposer (cf. *Anthropological Aspects of Language*, 1964, et *Telstar et les Aborigènes*, 1964). La variable à deux valeurs est, bien sûr, un cas particulier de celle à n valeurs. Elle est donc plus significative. Ceci pour autant que les opérations du modèle représentent celles d'un opérateur réel, en l'occurrence l'esprit humain. Or, Leach n'envisage jamais que le modèle puisse représenter un tel opérateur ; dès lors, en effet, une semblable restriction sur la logique employée fait problème, sans avoir valeur d'hypothèse.

Les mythes renvoient à l'esprit humain ; c'est là l'interprétation forte dans l'œuvre de Lévi-Strauss. Il en est une autre, plus faible, compatible avec la première, mais que Leach accepte seule. Les mythes intègrent dans leur dialectique les contradictions universelles auxquelles l'homme fait face : entre la nature et la culture, la vie et la mort, etc. Pour Leach « la fonction du mythe est de « médier » de telles contradictions, de les faire apparaître moins définitives qu'elles ne le sont réellement, et ainsi plus acceptables. Ce but n'est pas atteint par des mythes isolés, mais par des groupes de mythes qui sont semblables à certains égards mais différents à d'autres, de telle sorte que, en s'accumulant, ils tendent à émousser le tranchant de distinctions réelles (mais malvenues) entre catégories » (*L.-S. in the garden...*, p. 388). L'aspect médiateur des mythes en devient, chez Leach, la fonction.

Edmund Leach nous donne l'exemple d'une telle analyse dans *The Legitimacy of Solomon* (1966). Outre un modèle structural classique, interprété comme on vient de le dire, Leach s'attache à montrer l'importance structurale de l'ordre chronologique des thèmes bibliques.

La légitimité du pouvoir de Salomon est essentielle aux membres de la Maison de Judah, responsable de l'ultime version du texte biblique. Cette souveraineté, que Salomon a acquise par les armes, doit être celle que Dieu a promise aux Israélites. Tout autre principe de légitimité que l'héritage d'un droit divin se retournerait, du fait des péripéties de l'histoire, contre les souverains d'un moment.

Pour que l'héritage d'Israël ait été conservé indivis, il faut, que le peuple élu soit resté uni, et séparé des autres peuples, donc strictement endogame. Alors seulement, le pouvoir de Salomon et de ses héritiers peut-il être légitime et entier ; et encore faut-il qu'à l'intérieur d'Israël il n'y ait pas de source de légitimité dont Salomon ne soit l'héritier.

Or : Les Israélites ne sont qu'un des peuples habitant la Palestine. — Entre les purs étrangers, tels que les Philistins, les Amalékites, etc., et les purs Israélites, il y a des groupes intermédiaires tels les Samaritains, les Edomites, etc. — La règle d'endogamie peut donc être interprétée de façon plus ou moins stricte, et, dans son principe, est constamment violée. — Les Israélites eux-mêmes sont divisés en lignages (« Maisons ») rivaux, qui tous revendiquent une certaine légitimité. Les faits les plus patents contredisent le principe de la légitimité à laquelle prétend la Maison de Judah. On ne peut résoudre la contradiction, mais on peut l'obscurcir, la réduire, la masquer.

Ainsi, Edmund Leach montre que la généalogie de Salomon, dispersée dans le texte biblique, est pleine de contradictions. Ces contradictions sont cependant, agencées de façon cohérente : quelle que soit la source de légitimité que l'on reconnaisse, Salomon s'en trouve toujours l'héritier.

En second lieu, l'histoire de David à Salomon constitue une séquence dramatique d'oppositions entre des termes de plus en plus proches. L'opposition entre roi et usurpateur, qui implique deux lignages au début de la séquence, se situe entre deux demi-frères à son terme. Comme l'usurpation se rapproche, la légitimité se concentre pour n'appartenir bientôt qu'à l'ultime vainqueur, le seul Salomon.

L'interprétation que donne Edmund Leach de l'histoire mythique de la Bible n'est pas essentiellement différente de celle qu'il avait proposée pour les mythes Kachin : dans un cas comme dans l'autre, le récit utilise un langage commun pour fonder des intérêts particuliers. Dans *The Legitimacy...*, la méthode structurale[4] permet de mieux illustrer et d'approfondir l'interprétation ; elle ne la transforme pas. La conception de Leach, telle qu'elle se révèle ici, fait du modèle un instrument d'exposition ; le choix d'un type de modèle n'implique aucune affirmation sur la nature des faits, sinon celle de leur unité. On est loin des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss.

C'est sans doute dans *The Structural Implications of Mairilateral Cross-Cousin Marriage* (1951, et dans *RA*) que Leach a développé le modèle le plus semblable à celui de l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté*. Encore une fois, l'interprétation qu'il y donne du modèle est délibérément plus faible. Premièrement, il souligne l'inadéquation d'un modèle de parenté qui règle la circulation de femmes entre *lignages*, alors que les échanges matrimoniaux réels portent sur plus que les femmes et opèrent entre des *groupes locaux*. Deuxièmement, il n'envisage pas de tirer du modèle une théorie générale de la parenté, alors que toute la démarche de Lévi-Strauss tend à fonder une telle théorie sur l'échange réciproque.

Dans tous les exemples considérés, Edmund Leach utilise des modèles moins rigoureusement spécifiés que ceux des structuralistes et il en donne une interprétation plus faible. La cohérence du modèle trouve son principe dans une fonction du système qu'il décrit, et non dans l'unité d'un opérateur réel tel que l'esprit humain.

Il est douteux, dès lors, qu'Edmund Leach entende par généralisation la même chose que Claude Lévi-Strauss. Pour le premier, une proposition est générale, qui n'a pas d'exceptions. Pour le second, une proposition est générale, qui se réfère à un objet universel. Une proposition peut être générale au sens de Leach sans mettre en cause de principe universel ; ou générale au sens de Lévi-Strauss sans être partout également manifestée.

Dans *Rethinking Anthropology* (p. 20), Edmund Leach donne un exemple de proposition générale :

« Un mariage crée une alliance entre deux groupes, A et B. Les enfants du mariage peuvent être apparentés à l'un des deux groupes ou aux deux par incorporation, permanente ou bien partielle, mais ils peuvent aussi être apparentés à l'un des deux groupes ou aux deux du fait de l'alliance matrimoniale elle-même. Les symboles que j'ai discutés — des os, du sang, de la chair, de la nourriture et de l'influence mystique — établissent une distinction, d'une part entre incorporation permanente ou partielle, et d'autre part entre l'incorporation et l'alliance. Ce sont là des variables pertinentes dans toutes les sociétés et pas seulement dans les systèmes unilinéaires d'un type particulier. »

Une telle proposition, si elle n'est pas réfutée par les faits (et elle a déjà le mérite, rare dans les sciences humaines, d'être réfutable), soulève immédiatement un problème : pourquoi ces catégories et ces symboles sont-ils universels ? La question ne sera pas posée par Leach. En effet, elle n'accepterait que deux types de réponse : ou bien l'universalité est accidentelle (un cas nouveau pourrait toujours la réduire à néant) ; ou bien elle renvoie à une contrainte, à un principe, à un opérateur réel et universel, c'est-à-dire propre soit au phénomène humain, soit au phénomène social. Mais Leach ne veut pas reconnaître l'enfant de sa pensée dans cet opérateur qui doit être réel, mais dont la nature incertaine ne peut être spécifiée qu'en tombant dans la « métaphysique » la plus continentale.

On pourrait rétorquer, bien sûr, que la prudence de Leach est beaucoup plus « métaphysique » que la témérité de Lévi-Strauss. Il se peut que ce dernier se trompe en identifiant l'esprit humain comme l'opérateur universel ; il se peut aussi qu'il ait raison. Mais Edmund Leach à coup sûr renonce à la vérité empirique en ne posant pas la question. Ses propositions générales ne s'expliquent pas ; ses faits universels, comme Dieu, n'ont pas été engendrés. Leach, qui veut repenser les fondements de

l'anthropologie contemporaine, n'en reconsidère pas telle idée de base selon laquelle il n'y a guère de nature humaine universelle[5]. Dommage.

Edmund Leach utilise un modèle *to make a point*. En français, quelque chose comme : « pour faire une remarque appropriée ». La lourdeur de l'expression suggère l'improbabilité de la chose de ce côté-ci de la Manche. Claude Lévi-Strauss utilise ses modèles pour construire une théorie. Les modèles du premier s'apprécient un à un. Ceux du second n'ont de sens que pris ensemble à l'intérieur d'un « groupe de transformations ».

Pourquoi des modèles ? Leach, que satisferait peut-être un « pourquoi pas ? », répond quand même : « Pour le moins, la découverte d'un agencement structural cohérent dans un ensemble de données ethnographiques nous amène à comparer ce qui semblait incomparable autrement et suggère des questions d'un genre nouveau, à un niveau différent et plus concret de l'ethnographie » (*The Legitimacy...*, p. 70).

Se pourrait-il que les modèles fassent mieux ce que les typologies faisaient moins bien : rapprocher des faits en apparence hétérogènes, inciter à la comparaison, enrichir l'ethnographie de nouvelles questions ? Se pourrait-il qu'après avoir enterré la collection de traits, abattu la collection de types, Leach se fît l'avocat de la collection de modèles ? Il se pourrait.

Le défaut du collectionneur de traits était de conclure abusivement, celui du collectionneur de types, de conclure futillement. L'avantage hélas ! du collectionneur de modèles est de ne pas conclure du tout.

Comment le pourrait-il ? Un exemple : dans un remarquable essai de 1958, *Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu*, Edmund Leach a réanalysé la terminologie trobriandaise recueillie par Malinowski. Il montre de façon convaincante que les termes de parenté peuvent être compris et appris à partir de la position (changeante avec l'âge) de l'individu entre les groupements effectifs de la structure sociale où il se meut. Et d'affirmer : 1. Que les termes se réfèrent directement à des catégories sociologiques et n'ont pas de signification primaire généalogique ; 2. Que « lorsque les termes sont projetés sur un diagramme généalogique, la logique qui les sous-tend est absolument incompréhensible ».

En 1965, Floyd Lounsbury répond à Leach par une analyse elle aussi magistrale : *Another View of Trobriand Kinship Categories*. Il montre qu'en ne considérant que les données généalogiques fournies par Malinowski, il est possible de construire un modèle rigoureusement adéquat. Six règles de réduction (du type de celles qu'il avait proposées dans son article fondamental : *A Formal Account of the Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies*, 1964) permettent d'affecter toutes les relations généalogiques aux termes qui les désignent effectivement. Laissons de côté les conclusions, plus discutables, que Lounsbury tire de son analyse. Il a montré que celles de Leach ne sont pas fondées.

Quel modèle alors retenir ? Celui de Leach qui couvre plus de faits ? Celui de Lounsbury qui est plus rigoureux ? En l'absence d'une théorie générale, le choix est une affaire de goût, et une mauvaise affaire.

La position structuraliste de Claude Lévi-Strauss aura longtemps semblé tenir à un souci, à un choix de méthode. Mais il devient clair que la théorie, plus que la méthode, importe. Voilà pourquoi Leach semble proche du structuralisme ; voilà comment un Rubicon l'en sépare.

Edmund Leach seul. — On a jusqu'ici considéré séparément les attitudes de Leach à l'égard du fonctionnalisme et à l'égard du structuralisme. Elles sont cependant symétriques et inverses dans leur développement et analogues dans leur principe.

Affirmer, c'est exclure ; une affirmation est une proposition réfutable. Or les propositions générales du fonctionnalisme sont si vagues qu'elles n'admettent pas de contre-exemple, tandis que chez les structuralistes, ce sont les modèles particuliers qui, pris seuls, n'excluent pas des modèles différents. Inversement, les propositions particulières des fonctionnalistes sont réfutables, et c'est l'interprétation générale des modèles structuralistes, qui comporte choix, exclusion, et donc affirmation.

Leach utilise les modèles du structuralisme et en refuse l'interprétation théorique générale. Il s'accommode des principes les plus généraux du fonctionnalisme mais il en réfute les interprétations particulières. Dans les deux cas, c'est l'affirmation qu'il rejette, c'est-à-dire la théorie, au sens que ce terme prend dans les sciences, et il retient les méthodes, quitte à les utiliser à sa façon.

Mais son éclectisme dans l'usage des méthodes, et l'attitude qu'exprimaient entre autres les citations placées au début du présent article, interdisent de voir en Edmund Leach un méthodologue anti-théoricien. Un résidu, une asymétrie qui demeure entre ses attitudes à l'égard des deux courants de l'anthropologie, va nous mettre sur la voie.

Leach n'a pas ménagé les efforts pour réfuter une à une les hypothèses particulières du fonctionnalisme. En face des théories générales de Claude Lévi-Strauss, il se contente de « ne pas comprendre ». Mais il a de la méthode dans son injustice, et il y eut de la naïveté dans la méthode qu'on a suivie jusqu'ici. Leach, telle est du moins l'image qu'il donne, est aux prises avant tout avec ses collègues. Nous l'avons cru, nous l'avons suivi, nous ne le comprenons plus. Il suffit de considérer au contraire que Leach s'intéresse plus à l'anthropologie qu'aux anthropologues pour que tout s'agence à nouveau.

Il y a deux questions qui obsèdent l'œuvre de Leach, celle de la permanence et du changement, et celle des rapports entre les modalités de l'échange (ou de la communication) et la nature de ce qui est échangé (ou communiqué). Les fonctionnalistes ont cherché à répondre à ces deux questions, et Leach a montré que leurs solutions sont erronées. Les structuralistes, eux, ont provisoirement laissé ces questions de côté. Leach donc s'éloigne du fonctionnalisme à cause des réponses qu'il donne et du structuralisme à cause des questions qu'il n'a pas posées.

L'attitude structuraliste sur ces points semble être la suivante : l'étude de la diachronie d'une part, l'étude des rapports entre systèmes d'autre part, ne peuvent que suivre l'analyse synchronique et structurale. Mais, là encore, l'œuvre de Leach a valeur de contestation ; il montre : que le dynamisme peut être propre à la structure même et non à son seul devenir ; qu'il est des cas où les modalités de la « communication » et la nature des « messages » dépendent dans leur détail les unes des autres.

Si tel est le cas, les modèles de l'anthropologie actuelle pèchent à deux égards :

1. La *cohérence* des modèles de systèmes sociaux s'interprète comme la représentation de la *cohésion* des systèmes eux-mêmes. Ceci parce que ces modèles, pour autant qu'on puisse les rendre explicites, n'engendrent qu'un nombre fini d'objets. Un système est alors conçu comme un petit nombre de situations-types qui se répètent régulièrement, bien qu'un regard naïf sur le social nous assure immédiatement de l'indéfinie variété des situations à l'intérieur d'un même système.

Leach semble croire que c'est là une restriction inéluctable du modèle conceptuel. Pourtant, la logique moderne montre qu'il est possible, avec des moyens finis, d'engendrer certains ensembles infinis, si bien que les réserves de Leach ne sont pas justifiées *a priori*.

2. Les modèles structuralistes ont jusqu'ici une structure soit de code (*e. g.* les mythes), soit de réseau (*e. g.* la parenté). Mais l'œuvre de Leach montre, que des phénomènes de code et réseau peuvent être liés au sein d'un même système, régis par une même structure (*e. g.*, le politique).

Faut-il, alors, comme le fait Leach, établir une dichotomie entre le code conceptuel et les pratiques de l'échange, représenter un système soit comme un ensemble de pratiques, soit comme un ensemble

de concepts, mais renoncer à y voir un ensemble de pratiques dont les concepts sont à la fois les produits et les instruments ? Faut-il croire, par conséquent, à une inadéquation essentielle des méthodes formelles au réel anthropologique ? Ou bien tenter de construire un modèle plus général que ceux de code et ceux de réseau ? La seule réponse à cette question serait de proposer un tel modèle. Leach n'y songe, pas. Mais si son œuvre débouche vraiment sur ce problème, alors ce sont les modèles structuralistes aussi qu'elle nous amène à repenser.

Groupe de Recherches en Anthropologie et Sociologie Politiques, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

DAVENPORT (William), Social Organization, dans *Biennial Review of Anthropology 1963*, Stanford, 1963.

GLUCKMAN (Max), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, 1963.

— *Politics Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965.

LEACH (Edmund), *Social and Economic Organization of the Rawanduz Kurds*, London, 1940.

— *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954.

— The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism, dans FIRTH (R.), éd., *Man and Culture*, London, 1957.

— Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu, dans GOODY (Jack), éd., *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, 1958.

— Hydraulic Society in Ceylon, dans *Past and Present* (15), 1959.

— éd., *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North West Pakistan*, Cambridge, 1960.

— *Put Eliya : A Village in Ceylon, a Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge, 1961.

— *Rethinking Anthropology*, London, 1961 (recueil d'essais écrits entre 1940 et 1959).

— Asymmetric Marriage Rules, Status Difference and Direct Reciprocity : Comments on an Alleged Fallacy, dans *Southwestern Journal of Anthropology*, 17, 4, 1961.

— Lévi-Strauss in the Garden of Eden : An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth, dans *Transactions of the New York Academy of Sciences*, séries 2, 23, 1961.

— On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems, dans *Man*, 62, art. 214, 1962.

— Classification in Social Anthropology, dans *Aslib Proceedings*, 14, 8, 1962.

— Did the Wild Veddas have Matrilineal Clans ?, dans SHAPER (I.), éd., *Studies in Kinship and Marriage*, London, 1963.

— Law as Condition of Human Freedom, dans BIDNEY (D.), éd., *The Concept of Freedom in Anthropology*, La Haye, 1963.

— Anthropological Aspects of Language : Animal Catégories and Verbal Abuse, dans LENNEBERG (E.), éd., *New Directions in the Study of Language*, Cambridge (Mass.), 1964.

— Telstar et les Aborigènes ou La pensée sauvage, dans *Annales*, déc. 1964.

— Men and Ideas : Frazer and Malinowski, dans *Encounter*, nov. 1965.

— Claude Lévi-Strauss. Anthropologist and Philosopher, dans *New Left Review*, nov. 1965.

— The Legitimacy of Solomon. Some Structural Aspects of Old Testament History, dans *Archives européennes de Sociologie*, 7, 1, 1966.

— éd., *The Structural Study of Myth and Totemism*, London , 1967.

LÉVI-STRAUSS (Claude), Social Structure, dans KROEBER, éd., *Anthropology Today*, Chicago , 1953.

LOUNSBURY (Floyd), A Formal Account of the Crow- and Omaha-Type Kinship Terminologies, dans GOODENOUGH (W.), éd., *Explorations in Cultural Anthropolgy*, New York , 1964.

— Another View of the Trobriand Kinship Categories, dans *American Anthropologist*, 67, 5, part 2, oct. 1965.

NEEDHAM (Rodney), Review of *Pul Eliya*, dans *Times Literary Supplément*, 10 août 1962.

NUTINI (Hugo), Some Considérations on the Nature of Social Structure and Model Building : A Critique of Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach, dans *American Anthropologist*, 67, 3, juin 1965.

[1] On emploiera ici le terme fonctionnaliste pour désigner ceux qui expliquent un système par son rapport fonctionnel au contexte, sociologique ou non ; et le terme structuraliste pour ceux qui veulent d'abord épuisier les déterminations internes du système. Leach, conformément à la tradition anglaise, qui diffère de l'usage introduit par Claude Lévi-Strauss, parle parfois de structuralisme à propos des premiers. Pour la clarté de l'exposé, on sera obligé de forcer l'opposition et de faire ainsi injustice aux uns et aux autres, dont l'oeuvre est beaucoup plus riche et nuancée qu'il n'y paraîtra ici.

[2] Déjà en 1940, dans *Social and Economic Organisation of the Rawanduz Kurds*, il écrivait : « Les changements, souvent violents et désintégrateurs, qui apparaissent dans les conditions du contact de cultures différent seulement en degré et non en nature, des changements embryonnaires qui se produisent tout le temps, même quand le groupe culturel fonctionne dans les conditions « naturelles », quelle que soit la façon dont on définit ces dernières » (p. 62).

[3] Du moins est-ce ainsi que nous le comprenons. Pour d'autres (e. g. H. Nutini), modèles conscient et inconscient, s'opposent sur le même plan, celui des faits. Cette autre lecture tient à une confusion entre le modèle construit par l'anthropologue, et l'opérateur réel qu'il représente. Abus de langage de peu d'importance dans le discours sur les faits, mais qui mène à des absurdités au niveau épistémologique.

[4] Pas toujours rigoureusement appliquée. Deirdre WILSON, dans *The Philosophical Relevance of Claude*.

Lévi-Strauss (unpublished B. Phil. Thesis, Oxford, 1967), expose un abus manifeste. Leach affirme (p. 68) que l'histoire des Juges, XI, 30-40, et celle de la Genèse, XXII, 1-18, telles qu'il les résume, sont une image inverse l'une de l'autre. Il donne les règles qui devraient permettre de produire l'inversion. Or il n'est que d'appliquer rigoureusement ces règles pour s'apercevoir qu'elles sont inadéquates.

[5] Leach ne s'interdisait quand même pas, dans *PSHB*, de dire que les humains exploitent les situations qu'ils perçoivent, dans leur propre intérêt. Chassez la nature humaine...