

## Présentation de l'auteur

**Erwan Dianteill** est professeur d'anthropologie à Paris Descartes, il est le directeur du Centre d'anthropologie culturelle (CANTHEL-Paris Descartes) et membre senior de l'Institut Universitaire de France.

**Mots-clés :** anthropologie sociale - ethnographie - épistémologie - France - Claude Lévi-Strauss

## Les enfants de Lévi-Strauss

# Une perspective sur l'anthropologie française contemporaine<sup>1</sup>

Erwan Dianteill,  
université Paris Descartes et IUF

L'anthropologie sociale se trouve aujourd'hui dans une situation paradoxale en France : elle est à la fois célébrée à travers la figure de Claude Lévi-Strauss, au point qu'un prix portant son nom et destiné à toutes les sciences sociales a été créé officiellement à l'occasion de son centième anniversaire<sup>2</sup> ; mais elle est dans l'incertitude quant à sa spécificité, son ancrage universitaire, ses méthodes et ses concepts. Lorsque la prestigieuse Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard) a publié les *Œuvres* de Lévi-Strauss en 2008, ce fut un événement éditorial considérable (2128 pages !), mais l'on peut noter que l'édition en avait été confiée à un spécialiste d'études littéraires (Vincent Debaene) et non à un anthropologue, comme si la pensée de Lévi-Strauss s'était « patrimonialisée », comme si elle se présentait dorénavant comme un « monument » dont la valeur de vérité importe peu, et non comme une source de méthodes, de concepts, de descriptions pouvant fertiliser l'anthropologie contemporaine, et susceptibles d'être débattus et contestés. Ce paradoxe s'est révélé avec force lors du décès de Claude Lévi-Strauss ; la plupart des organes de presse lui ont consacré leur édition du 4 novembre 2009, mais on s'évertuerait en vain à chercher dans ces pages une quelconque mention de la postérité scientifique de Lévi-Strauss dans l'anthropologie française.

On célèbre Lévi-Strauss, mais où en est l'anthropologie française en 2009 ? Le Musée du Quai Branly (appelé aussi *Musée des arts et civilisations d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et des Amériques*), le dernier grand musée inauguré à Paris en 2006, concentre à lui seul ces contradictions, puisqu'il ne pourrait exister sans l'anthropologie, mais qu'il ne lui accorde qu'une place limitée. On y trouve ainsi un amphithéâtre « Lévi-Strauss » (encore un exemple d'officialisation « monumentale »...), mais pas de centre de recherche en anthropologie. L'anthropologie française est donc portée par sa gloire passée, mais est-elle encore susceptible de briller ? Je me propose de répondre à cette question en montrant d'abord qu'il n'y a pas une, mais trois anthropologies françaises : à partir des travaux de Wolf Lepenies, on peut en effet identifier trois cultures savantes dans notre discipline. On verra l'origine de cette multiplicité, puis quelle forme elle prend aujourd'hui, avant de proposer en conclusion une réflexion sur l'unité et la fertilité de la discipline.

### D'où vient l'anthropologie française ?

Wolf Lepenies (1997) a su identifier trois cultures dans l'émergence de la sociologie en Europe. Sa thèse est bien connue : en Angleterre, en France, en Allemagne, la sociologie naissante a dû prendre position entre

<sup>1</sup> Texte inédit en français. Première publication en portugais par la *Revista de antropologia (USP)*, 53/1, 2010 : 11-38. Ce texte est issu de la conférence inaugurale du colloque « França — Brasil, Olhares cruzados sobre imaginarios e praticas culturais » qui s'est tenu à l'Université Fédérale du Ceará du 23 au 26 novembre 2009. Je tiens particulièrement à remercier Alexandre Camara Vale, Domingos Abreu et Marie-Elisabeth Handman, ainsi que les lecteurs anonymes de la *Revista de antropologia* pour leur aide précieuse.

<sup>2</sup> Ce prix est délivré par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Dan Sperber, dont l'œuvre se situe aux confins de la linguistique, de la philosophie, du cognitivisme et de l'anthropologie, en a été le premier lauréat en 2009.

science naturelle et littérature. Lepenies montre que c'est la « carte scientifique » qui fut jouée par les fondateurs de la sociologie. Saint-Simon choisit l'expression « physiologie sociale », tandis qu'Adolphe Quételet et Auguste Comte optent pour « physique sociale ». Durkheim, quant à lui, n'a de cesse de revendiquer le statut scientifique de la sociologie, contre l'essayisme de la philosophie sociale. En Angleterre, un équilibre est trouvé : la sociologie est à mi-chemin entre science et littérature. Stuart Mill évolue ainsi d'une position scientiste vers une reconnaissance des vertus de la poésie pour restituer toutes les dimensions de la vie humaine. La sociologie doit être soucieuse de rapporter les faits, tout en accordant une place à l'intuition, au sentiment, à la compréhension. La sociologie allemande n'est pas victime de la fascination scientiste : elle est issue des sciences de l'esprit et se veut, avec Weber, une méthode d'interprétation de l'action humaine. Ce qui compte, c'est moins le fait que le sens. Beaucoup moins ancrée dans les Lumières que la sociologie française, la sociologie allemande porte le regard sur la domination et les modes de légitimation : la sociologie de Weber se trouve ainsi au croisement de Marx et de Nietzsche.

Lepenies associe ces cultures à trois nations européennes dans le champ de la sociologie. Je fais l'hypothèse ici qu'elles sont présentes en France, moins dans l'espace disciplinaire de la sociologie où le durkheimisme s'est imposé jusqu'à la deuxième guerre mondiale, que dans celui de l'anthropologie. En d'autres termes, on peut comprendre l'histoire de l'anthropologie française sur le long terme comme une diffraction des trois cultures identifiées par Lepenies, à condition de reformuler ces orientations indépendamment des contextes nationaux : l'anthropologie peut être scientiste, elle peut être expérimentelle, elle peut être dynamiste.

### **L'anthropologie comme science naturelle de la signification**

Il y a d'abord une anthropologie qui s'affirme comme science sociale héritière de Durkheim (celui des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, dont le contenu est évidemment ethnologique) et de Mauss (celui de *l'Essai sur le don*). C'est bien sûr l'option assumée par Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires de la parenté* (1949), dont le titre même se réfère à la dernière œuvre de Durkheim.

Dans un texte à la fois descriptif et programmatique pour notre discipline, Lévi-Strauss (1958) définit ainsi en 1954 les missions propres à l'anthropologie : cette discipline doit tendre à l'objectivité, la totalité, la signification. Le premier critère, celui de l'objectivité, vise à établir une connaissance valide pour « tous les observateurs possibles ». Il est explicitement rapporté aux sciences de la nature :

« L'anthropologue ne fait donc pas seulement taire ses sentiments : il façonne de nouvelles catégories mentales, contribue à introduire des notions d'espace et de temps, d'opposition et de contradiction, aussi étrangères à la pensée traditionnelle que celles qu'on rencontre aujourd'hui dans les sciences naturelles » (Lévi-Strauss, 1958 : 422-423).

La subjectivité particulière de l'anthropologue est donc conçue comme un obstacle à surmonter afin d'atteindre au savoir objectif. L'anthropologie est par conséquent soumise tout entière à la « recherche intransigeante d'une objectivité totale » (*Ibid.* : 423).

En outre, l'anthropologie a pour mission de restituer des totalités. Il s'agit de montrer que la vie sociale est organisée en système dont tous les aspects sont liés. Cette idée trouve explicitement son origine dans *l'Essai sur le don* (2012), œuvre où Mauss construit le concept de fait social total. L'anthropologie ne prend son sens que dans l'étude du tout, qui ne se réduit pas à l'ensemble de ses parties. Pour Lévi-Strauss, « une structure offre un caractère de système ; elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres » (1958 : 332).

Enfin, la signification constitue l'objet principal de l'anthropologie : c'est une « science sémiologique », c'est-à-dire qu'elle traite de systèmes de signes. C'est pourquoi elle doit entretenir un dialogue constant avec la linguistique. Les éléments du mythe, les mythèmes, sont ainsi des unités constitutives du langage, mais d'un plus haut niveau de complexité que les phonèmes et les morphèmes. Notons que ce qui compte pour Lévi-Strauss n'est nullement la signification des mythes pour ceux qui les disent et ceux qui les écoutent : c'est l'organisation logique des mythèmes qui fait l'objet de la science anthropologique, nullement le sens que les Bororo ou les Caduveo leur donnent.

### **L'anthropologie comme expérience de la différence culturelle**

On peut qualifier la deuxième orientation d'anthropologie expérientielle. Il s'agit alors non d'établir des lois et des modèles de la vie en société, mais de restituer le plus fidèlement possible la rencontre avec des hommes de culture différente. La subjectivité prime sur l'objectivité. Cette anthropologie prend la forme littéraire du récit de voyage, du journal de bord, de l'écriture d'une aventure exotique. L'ethnographe décrit alors les mœurs de ceux qu'il visite, s'interroge sur leur sens, les met en regard des coutumes de son propre pays, manifeste sa fascination, son indignation, son étonnement.

Le paradoxe est que cette anthropologie fondamentalement subjectiviste a trouvé son point d'expression le plus haut avec *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss, qui prône pourtant, comme on l'a vu ci-dessus, une position de retrait et d'impassibilité dans l'analyse scientifique. Lévi-Strauss n'a nullement inauguré ce genre, que l'on pourrait faire remonter à Jean de Léry (1994), dont il se réclame d'ailleurs, mais il lui a donné une tournure élégiaque : alors que les récits de voyage exploitaient jusqu'alors la curiosité, l'émerveillement, la frayeur ou l'étonnement suscités par la rencontre des peuples non européens, c'est le désenchantement qui prévaut dans *Tristes tropiques*. L'anthropologie expérientielle avait en fait trouvé son modèle quelques années plus tôt, avec *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris (1988) publié pour la première fois en 1934, mais presque tous les anthropologues français ont été tentés par la littérature, comme l'a montré par exemple Vincent Debaene (2007) pour Marcel Griaule, auteur d'un roman ethnographique publié la même année que l'œuvre de Leiris. Le premier ouvrage de Roger Bastide sur le Brésil est aussi un récit de voyage, celui de l'anthropologue dans le Nordeste (1995).

Dans ce type d'anthropologie, c'est la particularité d'un itinéraire personnel qui occupe le lieu principal du savoir. L'anthropologie expérientielle se présente avant tout comme une ethnographie : il s'agit de décrire la façon de vivre des gens hors d'Europe. Ici, point de modèle mathématique, de diagramme de parenté ou de formalisation structurale, mais des descriptions, des récits, des impressions fixées dans une langue littéraire. La connaissance anthropologique est alors portée par le langage littéraire, le style, l'expression poétique.

### **L'anthropologie comme étude des rapports dynamiques entre sociétés**

La troisième culture a une origine plus récente en France, puisqu'elle émerge après la deuxième guerre mondiale. On ne peut la réduire ni au tropisme scientifique, ni à l'inclination poétique. Schématiquement, la première tendance vise l'universel humain, la deuxième décrit une expérience singulière ; la première met en œuvre des méthodes formelles (issues des mathématiques ou de la linguistique), la deuxième travaille au moyen de l'écriture et de la littérature. Avec Roger Bastide et Georges Balandier, c'est une autre voie qui est explorée : ce ne sont pas les structures ni les expériences individuelles qui constituent l'objet de connaissance, mais les transformations contemporaines des sociétés africaines, américaines, asiatiques, océaniques. Les modalités de la domination, ses conditions d'exercice et ses effets, au cœur du questionnement sociologique de Weber et de Marx, se retrouvent ici au premier plan. On ne se place donc ici ni au niveau le plus abstrait et le plus universel des invariants structuraux, ni au niveau des intentionnalités subjectives les plus particulières, mais à celui des relations historiques entre sociétés.

Si l'on voulait résumer d'une expression la thématique centrale de ce courant en anthropologie, c'est celle de situation coloniale qui s'imposerait certainement. Dans les années 1950, Balandier en dégage les modalités pour l'Afrique centrale, Bastide pour le Brésil. La situation coloniale est le produit d'une domination militaire, politique, économique et culturelle. On peut la considérer comme un fait social total, mais dans un tout autre sens que celui que lui donne Lévi-Strauss. La colonisation s'exerce effectivement de façon globale sur les territoires concernés, mais il s'agit d'une violence généralisée, et non d'un système rationnel ou d'une structure abstraite. La totalité n'est plus considérée comme système stable, mais comme configuration en mouvement, ensemble de rapports de forces, dialectique entre domination et contestation.

Dans les années 1960, une anthropologie marxiste représentée par Claude Meillassoux, mais aussi Emmanuel Terray (1972) et Maurice Godelier (1973) à cette époque, se développe selon des principes comparables. La question coloniale y occupe une place centrale, mais elle est abordée avec une orientation plus

économiste (Meillassoux, 1964) : pour les anthropologues marxistes, la colonisation est issue de l'expansion capitaliste. Meillassoux s'intéresse aussi aux formes économiques de domination au sein même des sociétés précoloniales, avant même le contact avec l'Europe. Loin d'être des totalités harmonieuses, les sociétés africaines reposent selon lui sur la domination des hommes sur les femmes, des pères sur les fils, des aînés sur les cadets, des maîtres sur les esclaves. L'idée que les sociétés précoloniales sont des systèmes institutionnels, comme le postule le structuro-fonctionnalisme de Radcliffe-Brown, est erronée : elles sont organisées en rapports de production fondés sur l'exploitation.

L'anthropologie française contemporaine est issue de ces trois cultures, mais elle a été affectée par des bouleversements considérables depuis les années 1960 et 1970, époque d'apogée du structuralisme et du marxisme dans l'anthropologie française. La France a perdu la presque totalité de ses colonies dans les années 1960, puis elle s'est elle-même « mondialisée » par l'immigration et l'intégration accélérée dans le capitalisme mondial dans les années 1980 et 1990. Par ailleurs, des influences intellectuelles britanniques et surtout nord-américaines se sont exercées sur la discipline et lui ont donné de nouvelles inflexions.

Parallèlement, l'anthropologie française s'est libérée d'une certaine tendance « exotisante ». À partir de l'indépendance des pays colonisés, de nombreux chercheurs se sont en effet tournés vers des terrains européens. Dans un premier temps, il s'agissait d'une anthropologie du monde rural ; mais les anthropologues ont exploré progressivement des terrains urbains, en abordant des sujets touchant souvent à la « haute modernité » : par exemple, Françoise Zonabend a enquêté sur l'implantation de l'industrie nucléaire dans un village normand (1989), ou Marie-Elisabeth Handman, après une recherche sur les relations entre hommes et femmes en Grèce (1983), s'est attachée à décrire les formes contemporaines de la prostitution à Paris (2005). Ces travaux sont divers et, à mon sens, le lieu d'enquête « proche » ne suffit pas à en assurer l'unité : ils sont aussi variés que les enquêtes

« exotiques » dans la mesure où l'accent y est tantôt porté sur les structures pérennes, tantôt sur les expériences subjectives, tantôt sur les changements socioculturels dans la modernité. C'est donc en posant d'abord la question des orientations épistémologiques plutôt que celle du lieu d'enquête que l'on comprendra les formes contemporaines de l'anthropologie française.

### L'anthropologie française aujourd'hui

Avec non pas une mais trois cultures savantes, l'anthropologie française repose sur une tradition complexe. On peut encore aujourd'hui, malgré les facteurs de transformation dont il a été question ci-dessus, identifier des filiations dans ces trois cultures. Si les recherches en anthropologie sont bien sûr des produits de l'esprit, elles sont aussi ancrées dans des institutions : il faut donc aussi considérer les lieux académiques — enseignement et recherche — dont viennent les publications les plus importantes de notre discipline. Il n'est pas question ici de peindre un panorama exhaustif des publications françaises, mais de donner en quelque sorte un échantillon représentatif de la production savante contemporaine<sup>3</sup>.

### À partir du structuralisme

C'est au Collège de France, autour du titulaire de la chaire d'anthropologie, que s'est organisée la postérité de Lévi-Strauss, qui partit en retraite en 1980. Le Laboratoire d'anthropologie sociale, dont Lévi-Strauss fut le fondateur, est le lieu par excellence de développement du structuralisme en France. Même si les travaux que je vais citer sont parfois en contradiction, il reste qu'ils ont en commun de se placer explicitement dans le sillage de ceux de Lévi-Strauss, avec une prédilection pour l'étude de la parenté et des mythologies, objets privilégiés de l'anthropologie structurale.

La première dissidence qu'il faut mentionner est celle de Pierre Clastres, qui fut élève de Lévi-Strauss. Une première partie de son œuvre le situe dans le sillage de son maître. Ainsi, le récit de son séjour chez les Guayaki (1972) fait écho aux *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss, et la transcription des mythes et chants des

<sup>3</sup> - *L'Homme – Revue française d'anthropologie*, fondée par Cl. Lévi-Strauss en 1961, a longtemps été orientée par la pensée structuraliste. Depuis une dizaine d'années, sous la direction de Jean Jamin, elle est plus ouverte aux différents courants de l'anthropologie française : le lecteur pourra se reporter à cette publication pour compléter son information.

Guarani (1974a) converge évidemment vers les *Mythologiques* (1964-1971). Mais Clastres affirme dès les années 1960 un point de vue original, qui ne fera que s'accroître jusqu'à sa mort prématurée en 1977 : les sociétés primitives se caractérisent par un refus de l'émergence de l'État. C'est l'introduction de la question politique dans le structuralisme. Selon Clastres, tout est fait dans les sociétés archaïques pour éviter qu'un pouvoir politique effectif et séparé apparaisse. Ce sont des sociétés sans État, non par manque, mais par prudence : par une sorte de prescience, la société primitive est *contre* l'État (1974b). Clastres s'oppose ainsi violemment à l'économisme marxiste ; pour lui c'est l'État qui a fait le capitalisme, et non l'inverse. La polémique fut très vive, l'anthropologie d'inspiration marxiste reprochant à Clastres (mais aussi à Lévi-Strauss) d'être rousseauiste, c'est-à-dire de réactiver le mythe du « bon sauvage<sup>4</sup> ».

En dehors de son ethnographie américaniste qui fait toujours référence, la postérité de Clastres est limitée, sinon inexistante, dans l'anthropologie française d'aujourd'hui : elle a pâti de l'abandon total du grand système d'oppositions entre sociétés « primitives » et sociétés « étatiques ». Elle a eu en revanche une influence notable, à partir des années 1980 sur la philosophie politique, notamment celle de Marcel Gauchet (1985).

Françoise Héritier, qui succéda à Lévi-Strauss au Collège de France, a d'abord poursuivi son œuvre dans le domaine de l'étude des systèmes de parenté dits « semi-complexes ». Mais son apport le plus original à la théorie anthropologique s'est surtout exercé dans deux directions : d'une part l'identification d'un inceste du deuxième type (Héritier, 1994), d'autre part celle d'une valence différentielle des sexes (Héritier, 1996).

Qu'est-ce donc que l'inceste ? Pour répondre à cette question, Héritier ne s'en tient pas à la définition usuelle, trop étroite car elle se limite aux relations sexuelles entre frères et sœurs et entre parents et enfants. Il y a en fait un inceste du deuxième type, celui qui concerne les consanguins partageant un même partenaire et qui fait l'objet d'un interdit spécifique. Il est ainsi interdit à un homme d'être l'amant d'une femme et de sa fille, ou bien de deux sœurs. Il s'agit d'une anthropologie des transferts de substance, une sorte de logique des humeurs, de mécanique des fluides corporels.

Si la division sexuelle du travail, l'exogamie et l'existence d'une forme légitime d'union entre homme et femme constituent trois piliers de la famille selon Lévi-Strauss, Héritier émet l'hypothèse qu'il en existe un quatrième : la valence différentielle des sexes. Les représentations binaires associées aux deux sexes sont toujours asymétriques, au profit du premier terme, toujours masculin. En dernière analyse, deux principes pourraient être à l'origine de ce déséquilibre : d'une part, la volonté des hommes de contrôler la reproduction, qui biologiquement leur échappe et, d'autre part, le fait organique de la menstruation et de l'enfantement. Alors que les hommes sont maîtres de l'émission de leur sang et de leur sperme, les femmes tombent enceintes et perdent leur sang sans pouvoir le décider.

Dans la lignée des travaux de Françoise Héritier, il faut mentionner ceux de Laurent Barry, auteur d'un important ouvrage sur la parenté publié très récemment (2009). Il s'agit d'une vaste synthèse en anthropologie de la parenté, mais aussi d'un ouvrage porté par une thèse : la parenté repose sur l'opposition entre identité et altérité. Il y a « les nôtres » et il y a « les autres », donc d'un côté des gens qui ont quelque chose en commun, et d'un autre côté, d'autres gens qui n'ont rien de commun avec les premiers. Même s'il s'en défend, Barry est proche d'Héritier : pour celle-ci, l'identité repose sur le partage de la même substance corporelle, alors que Barry estime que le recours à un registre lexical se référant aux fluides corporels n'est qu'une métaphore parmi d'autres. Cette métaphore peut aussi se référer à une entité spirituelle à l'origine de l'identité (« nous sommes tous les enfants du jaguar », par exemple). Mais pour Barry comme pour Héritier, la prohibition de l'inceste vient de l'interdiction absolue de cumuler l'identique.

Deux critiques fortes se sont exprimées, au sein même du paradigme lévi-straussien, contre cette perspective. La première provient de Maurice Godelier (2004), auteur d'une œuvre imposante en anthropologie économique et grand spécialiste des Baruya de Nouvelle-Guinée. Pour Godelier, il n'y a ainsi pas d'inceste du deuxième type, comme le soutient Françoise Héritier. Il s'agit seulement de cas limites de l'inceste de « premier type ». En outre, Godelier affirme deux thèses

<sup>4</sup>- Voir l'ouvrage collectif *Le Sauvage à la mode* édité par Jean-Loup Amselle (1979).

en ce qui concerne la parenté. La première est que la parenté est traversée de part en part par des rapports sociaux (politiques et économiques en particulier) qui lui sont étrangers. En d'autres termes, « nulle part un homme et une femme ne suffisent à faire un enfant ». La deuxième thèse est que la famille n'est nullement au fondement de la société. La solidarité sociale n'est pas le produit des relations de parenté car celles-ci divisent autant qu'elles unissent les individus et les groupes.

Emmanuel Désveaux se considère lui aussi comme « lévi-straussien », mais il rejette l'approche « substantialiste » de Héritier et Barry. Ce qui importe pour lui, ce n'est pas la substance, mais la relation. Pour Désveaux, la parenté, en tout cas dans l'aire culturelle américaine, doit être pensée à partir de la mythologie et de ses transformations, d'un point de vue résolument sémantique et formel (2001). En somme, il développe l'idée que le second Lévi-Strauss — celui des *Mythologiques* — opère une rupture fondamentale avec la pensée fonctionnaliste<sup>5</sup>, mais qu'il n'est jamais allé jusqu'à accomplir un retour critique sur ses propres travaux sur la parenté. Si la critique de Godelier se déploie dans un registre matérialiste, celle de Désveaux accentue les aspects les plus abstraits de la pensée de Lévi-Strauss.

Terminons avec la mention de l'œuvre de Philippe Descola (2005), actuel titulaire de la chaire d'anthropologie de la nature au Collège de France, et directeur du Laboratoire d'anthropologie sociale. Descola propose une anthropologie plus proche du cognitivisme que des sciences sociales dans la mesure où les modes de pensées (les ontologies) seraient à l'origine du social et non l'inverse. Il y aurait ainsi quatre ontologies fondamentales distribuées sur l'ensemble de la planète, c'est-à-dire quatre façons d'envisager la relation entre l'homme et la nature. Certaines de ces modalités ont

déjà été nommées dans l'histoire de l'anthropologie, mais Descola redéfinit complètement ces concepts. Ainsi, l'animisme correspond à l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur, sans pourtant que les corps soient considérés comme identiques. Le totémisme est repensé comme participation à la fois matérielle et morale entre règne humain et règne non humain : les hommes ont une parenté avec une espèce animale ou végétale (souvent un ancêtre primordial commun). Troisième « ontologie », le naturalisme postule une continuité matérielle mais une discontinuité subjective entre l'homme et l'environnement. Les visées humaines ne sont propres qu'à l'humanité, mais le corps humain est fait d'atomes comme le reste du monde. Enfin, la pensée analogique établit des correspondances entre deux univers disjoints autant par la matière que par l'esprit. Les similitudes organisent alors le sens entre des ordres distincts.

Tout en reconnaissant le caractère très stimulant d'une telle construction théorique, on peut faire avec Jean-Paul Colleyn (2006) au moins trois critiques de cette perspective. La première porte sur l'hétérogénéité des sources ; si ces sources ne sont pas fiables, quelle théorie générale peut-on tirer d'une vaste synthèse ? La deuxième sur l'extension de ces ontologies. S'agit-il de ce que Lévi-Strauss appelait des systèmes symboliques ? Si c'est le cas, comment décider si un rite, une croyance, un classement correspond ou non à une ontologie ? Les systèmes symboliques sont-ils d'ailleurs si systématiques ? On peut se demander si les quatre ontologies ne sont pas plus instables que le pense Descola. Enfin, la thèse de Descola est mise en difficulté si l'on considère l'historicité des sociétés : en Afrique, les distinctions ethniques sont changeantes, les peuples sont en contact avec l'islam depuis dix siècles, avec le christianisme depuis cinq siècles. Les ontologies sont-elles des outils explicatifs pertinents dans la diachronie<sup>6</sup> ?

<sup>5</sup> Cette idée est aussi présente dans le champ philosophique avec l'interprétation que donne par exemple Patrice Maniglier de l'œuvre de Lévi-Strauss (2002). L'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro considère lui aussi que les *Mythologiques* ouvrent la voie au « post-structuralisme ». La publication en français de son ouvrage *Métaphysiques cannibales* (2009) devrait fertiliser ce débat, en interrogeant parallèlement la possibilité d'une anthropologie inspirée cette fois de la philosophie de Gilles Deleuze et Felix Guattari.

<sup>6</sup> On pourra aussi lire la transcription par Bruno Latour d'un débat passionnant entre Descola et Viveiros de Castro, publié par *Anthropology today* (<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLA-VIVEIROS.pdf>). Notons que Bruno Latour, sociologue des sciences, a acquis une très grande notoriété dans le monde. Mais ses travaux restent peu cités par les anthropologues français, peut-être parce qu'ils se situent difficilement dans une école de pensée bien définie : Latour ne se veut ni durkheimien, ni marxiste, ni structuraliste, ni dynamiste...

À l'opposé de cette approche se construit une anthropologie qui intègre résolument la dimension historique et projective des sociétés qu'elle étudie.

### **Anthropologie des mondes contemporains**

À une anthropologie « classique » qui lie une culture, une langue, un peuple et un territoire s'est largement substituée une anthropologie déliant ces réalités. L'idée que l'anthropologue étudie des systèmes intégrés de nature sociale, linguistique et symbolique s'est singulièrement affaiblie avec le constat des transformations radicales produites par la colonisation, la décolonisation et l'intégration des pays d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie dans le capitalisme mondial, dans la circulation généralisée des marchandises, des personnes, des informations. Les intuitions de Balandier et de Bastide ont ainsi été approfondies par certains de leurs élèves. Du point de vue institutionnel, le Centre d'Études Africaines de l'EHESS, ainsi que le Centre d'anthropologie culturelle (Université Paris Descartes - Sorbonne) sont des hauts lieux de cette anthropologie des flux, des instabilités, des interpénétrations de civilisations.

Dans les années 1990, Marc Augé (1994) s'est proposé de fonder une anthropologie des mondes contemporains dans la lignée des travaux fondateurs de Balandier et Bastide.

Comment faire de l'anthropologie culturelle à l'heure où les distinctions fondamentales de la discipline (primitif / évolué, oral / écrit, tradition / modernité, société froide / société chaude) n'ont plus aucun sens ? Augé propose trois nouvelles orientations pour l'anthropologie. Trois « nouveaux » mondes méritent ainsi spécialement d'être explorés : l'individu, que la tradition durkheimienne a eu tendance à négliger en France ; les religions afro-américaines (vaudou, santeria, candomblé), dans le sillage de Bastide et de Métraux, qui nous obligent à penser la culture autrement qu'en termes de totalité homogène ; la ville, car elle est une combinaison de « lieux » et de « non-lieux », concept forgé dans un ouvrage antérieur pour comprendre la surmodernité (Augé, 1992).

La postérité de Balandier se retrouve aussi dans des travaux qui déconstruisent la notion d'ethnie, et même de « culture ». L'anthropologie classique privilégie la monographie de communautés locales. Jean-Loup

Amselle (2001) souhaite rompre avec cette approche « autochtoniste ». L'étude du N'Ko lui en donne l'occasion : il s'agit d'un mouvement culturel, une sorte de « prophétisme scripturaire » afro-centriste, en partie ésotérique, né dans la population mandingue mais qui a la particularité d'être disséminé largement en Afrique. À travers l'analyse anthropologique du N'Ko, Amselle construit un nouveau concept, celui de « branchement », qui vise à mieux rendre compte de la globalisation culturelle. Mieux que les notions de « syncrétisme » ou de « métissage », qui supposent peu ou prou l'existence préalable de cultures stables et homogènes, le « branchement » permet de penser la globalisation en termes de réseaux et de dérivations. Il n'y a pas de cultures « pures », toutes les sociétés sont traversées de courants d'échanges qui les dépassent. En d'autres termes, la globalisation est loin d'être un fait nouveau et, d'une certaine façon, elle a toujours été (ou aurait dû être) le véritable objet de l'anthropologie culturelle.

Les recherches de Francis Affergan sur les identités créoles participent aussi de cette méfiance à l'égard des catégories « classiques » de l'anthropologie que sont le clan, la tribu, et même la parenté, notion qui semble être pourtant bien fondée dans la discipline. Dans la société martiniquaise qu'étudie Affergan (2006) depuis plus de trente ans, les identités sont transitives, et en aucun cas figées. L'originalité de l'approche d'Affergan a été de reprendre un terrain après une enquête réalisée dans les années 1970. La mise en évidence de l'incomplétude de l'identité créole, de son instabilité, des mouvances des formes de vie est une pierre dans le jardin trop quadrillé de l'anthropologie « à la française » (c'est-à-dire cartésienne et structuraliste). Ajoutons qu'Affergan développe aussi un point de vue théorique sur la discipline anthropologique, en la repensant à partir de la phénoménologie, du second Wittgenstein et de la théorie du récit, bien loin du modèle de la linguistique structurale.

Les cultures créoles d'Amérique sont donc bien un terrain particulièrement fertile pour l'anthropologie dynamique ; on me permettra de mentionner ici mes travaux sur La Havane et La Nouvelle-Orléans (Dianteill, 2000 et 2006), mais le travail de Michel Agier à Salvador de Bahia (2000) en témoigne aussi. Au-delà des clichés sur la fête brésilienne, la samba, la musique et la danse, Agier étudie en anthropologue le carnaval de Salvador

de Bahia. Ce moment festif doit être compris dans la relation dynamique avec la société où il s'inscrit. Dans les années 1970, des bandes organisées de carnaval (*blocos*) exaltant une identité spécifiquement afro-brésilienne plutôt que nationale ou locale sont apparues. En une vingtaine d'années, le carnaval de la grande ville du Nordeste s'est ainsi chargé d'une idéologie identitaire « noire » qui semble plus différentielle qu'intégrationniste. Quel est le lien entre culture et politique dans ce cas précis ? En d'autres termes, comment s'est construit le rapport entre le mouvement social « noir » et son expression publique festive ? Michel Agier approfondit cette thématique en tressant trois fils directeurs. Il s'agit d'abord d'étudier la coexistence urbaine de groupes économiquement, culturellement et « racialement » différents. En deuxième lieu, la dialectique de l'ordre et du désordre qui préside à l'organisation du carnaval doit faire l'objet d'une analyse spécifique. Enfin, le carnaval de la « Rome noire » révèle les contradictions entre l'affirmation identitaire « noire » et le profond métissage de la société brésilienne.

Avant de clore cette section, il faut sans doute mentionner l'œuvre d'un anthropologue « moderniste », bien qu'il fût un élève de Lévi-Strauss. Il s'agit de Marc Abélès, dont le travail se situe dans le domaine de l'anthropologie politique et celui de l'anthropologie de la modernité occidentale. D'abord africaniste, Marc Abélès est l'auteur d'une importante série d'ouvrages d'anthropologie du politique en modernité. Après avoir étudié le Parlement européen dans un ouvrage antérieur (1992), il a conduit une analyse de la vie quotidienne à l'Assemblée nationale française (2001). Le grand intérêt de cette approche du politique est d'aller au-delà de l'image officielle que la représentation politique donne d'elle-même. Que font effectivement les députés européens et français ? Telle est la question posée par l'ethnologue, qui s'efforce de comprendre la vision du monde, les valeurs et les pratiques des représentants du peuple. En étudiant l'activité des députés, c'est le rapport de la société française à la politique et à la démocratie que l'on peut espérer approcher. On découvre ainsi les « arcanes » du Palais-Bourbon, la façon d'être et de se comporter des hommes politiques, des plus modestes jusqu'aux « ténors », dans les coulisses et sur la scène. Notons que l'étude de cas portant sur le PACS est spécialement bien conduite : elle illustre parfaitement le processus de « fabrique des lois » qui est au cœur de l'activité de

l'Assemblée nationale. En outre, cet ouvrage est écrit à la première personne du singulier, un peu à la manière d'un journal de voyage : cela nous amène à notre troisième « culture » anthropologique, celle du partage d'une expérience singulière par l'anthropologue.

### **Anthropologie expérientielle**

L'anthropologie structuraliste et l'anthropologie marxiste, qui furent engagées dans un âpre combat dans les années 1960 et 1970, partageaient néanmoins certains postulats objectivistes. Il s'agissait de mettre au jour des structures cachées, ou bien d'étudier des modes de production, mais dans les deux cas le sens que les sujets donnent à leurs vies était oblitéré, tout comme la relation spécifique que l'anthropologue entretenait avec ceux dont il décrivait la culture. L'ethnographie inaugurée par Leiris en Afrique, poursuivie par Métraux en Haïti et d'une certaine façon en Italie par De Martino s'est trouvée ainsi marginalisée dans le monde académique français. La publication en français de l'ouvrage majeur de De Martino (1966) portant sur le tarentulisme dans le sud de l'Italie donna lieu à un malentendu : il fut présenté comme le « Lévi-Strauss » italien, alors que la méthode adoptée était sans aucun rapport avec le structuralisme. Il s'agissait pour De Martino de démontrer que la « crise » provoquée par la morsure de l'araignée et son traitement par la danse et la musique étaient une réponse culturelle à un trouble existentiel, et en rien un empoisonnement ou une pathologie mentale. À l'enquête ethnographique auprès des « tarentulés », De Martino ajoutait une recherche historique sur le passage de l'interprétation catholique de cette « possession » à une interprétation thérapeutique par la psychiatrie moderne.

Cette anthropologie expérientielle n'a pas pour autant disparu et elle a retrouvé du lustre avec l'affaiblissement de la domination scientiste dans la discipline dans les années 1980. L'influence grandissante de Clifford Geertz (1984) et du textualisme à cette époque a certainement joué dans la réhabilitation de cette « culture » savante en France, tout comme le tournant post-moderne dans les années 1980. Du point de vue institutionnel, les universités de Lyon et de Strasbourg sont des lieux où cette anthropologie a droit de cité.

Ce n'est bien entendu pas un hasard. L'influence de François Laplantine à Lyon a certainement été décisive



dans le développement d'une anthropologie ouverte à la psychanalyse, à l'étude des émotions et du flux de la vie, mais aussi à la littérature et au cinéma. Cette anthropologie est particulièrement sensible aux relations les plus infimes entre personnes (Laplantine, 2003). Plutôt que de se consacrer à l'élaboration de théories et de concepts visant à « expliquer » les faits sociaux, il faut se concentrer sur les petites liaisons, les graduations minuscules, les micro-événements qui tissent les relations entre les individus. Laplantine prend ainsi le contre-pied d'une anthropologie « monumentale » qui écrase son objet plus qu'elle n'en rend raison. Autant que l'objet, la méthode est originale. Il cherche dans la littérature et dans le cinéma la source d'une connaissance qu'il qualifie de « micrologique ». À partir des fictions de Flaubert, Kafka, Tchekhov, des films de Bresson et de Godard, il vise à construire le concept (ou plutôt le « décept ») de « petit ». Il s'agit d'explorer le « mode mineur » de la réalité sociale, fait d'oscillations, de murmures et de chuchotements. Les liaisons discrètes, les associations libres, les petites bribes de sens entrent ainsi dans le champ de recherche de l'anthropologie.

À Strasbourg, David Le Breton (2004) développe une anthropologie en affinité avec cette orientation. Il s'agit d'une anthropologie du corps et des émotions. Y a-t-il quelque chose d'apparemment plus spontané et naturel que les émotions ? Pourtant, l'affectivité aussi est culturelle, comme le soulignait déjà, en 1921, Marcel Mauss dans l'essai intitulé « L'expression obligatoire des sentiments » (1969). Notre façon de « sentir » et de « ressentir » est bien socialement construite, elle ne peut se comprendre que dans la relation de l'individu à autrui et à sa collectivité. Les conventions qui régissent la haine ou l'amour, la jalousie ou la joie sont proches des contraintes linguistiques, sans pour autant se réduire à un langage articulé. La culture affective est donc pour chacun une sorte de registre dans lequel on puise selon son histoire personnelle et les circonstances concrètes. En d'autres termes, nous avons tous notre « style » émotif propre, mais il n'en reste pas moins décodable par autrui.

L'anthropologie expérientielle s'intéresse aussi de façon centrale à l'expérience religieuse. Elisabeth Claverie (2003) a conduit dans les années 1990 une enquête de long terme sur les apparitions de la Vierge en Bosnie. En 1981, la Vierge est apparue à six enfants en Bosnie-Herzégovine.

Depuis cette époque, les apparitions n'ont cessé de se produire, et Medjugorje est devenu un lieu de pèlerinage où se rendent des milliers de personnes. Pendant dix ans, Elisabeth Claverie a enquêté sur l'événement originel, elle a suivi les pèlerins avant, pendant et après la guerre de Bosnie (1991-1995). Parallèlement, elle a mené une recherche approfondie d'anthropologie historique sur le « personnage » de la Vierge tel qu'il a été conçu par les pères de l'Église. On comprend mieux alors comment la Vierge a pu être conçue, en Croatie, à la fois comme « Mère de miséricorde », « Guerrière » et « Annonciatrice ». L'ethnographie de Claverie est toujours d'une grande précision, se refusant absolument à porter un jugement sur la réalité des apparitions. Elle cherche au contraire à restituer les espoirs et les attentes des pèlerins, selon une méthode compréhensive radicale.

Dans une orientation très proche (Claverie et Piette ont appartenu au même laboratoire, le Groupe de Sociologie Politique et Morale de l'EHESS), citons aussi l'œuvre d'Albert Piette, un sociologue du religieux ayant adopté une méthode résolument ethnographique dans l'étude du christianisme. La plupart des chercheurs partent d'une hypothèse théorique qu'ils s'efforcent de valider par l'enquête. C'est une autre méthode que propose Albert Piette. Il s'agit de mener une ethnographie minutieuse des actions de certains catholiques de l'Ouest de la France, en s'attachant aux plus menus détails de leur vie culturelle. L'explication par l'histoire, les structures, les institutions, les déterminations et les motivations sociales sont volontairement mises « entre parenthèses » afin de restituer le sens de la relation avec Dieu, sans pour autant verser dans la théologie. Ce qui caractérise l'action religieuse, c'est de rendre présent un absent. L'ethnographe est un acteur parmi les autres, il apparaît souvent dans les interactions, sans aucun primat de l'« objectivité » scientifique sur le point de vue des individus.

Soulignons le développement contemporain de l'anthropologie visuelle, qui constitue avec le récit et la description phénoménologique une méthode privilégiée pour l'anthropologie expérientielle. Rien de tel que le film pour montrer l'émotion, et en particulier les transports religieux, la possession et la transe. Et c'est toujours une situation particulière, locale et concrète que l'on donne à voir, un événement. On sait que Jean

Rouch fut un pionnier du cinéma ethnographique dans les années 1950 ; le Bilan du Film Ethnographique perpétue son œuvre tous les ans à Paris. Précisons que l'image (fixe ou animée) n'exclut pas le texte : Jean-Paul Colleyn (2009), pour l'Afrique Occidentale, tout comme Stéphane Breton (2005), pour la Nouvelle Guinée Papouasie, mènent ainsi de front une œuvre d'anthropologie visuelle et d'anthropologie écrite, en exploitant ce que chaque ressource propose de meilleur.

### CONCLUSION : VERS UNE NOUVELLE DÉFINITION DISCIPLINAIRE

On peut s'étonner, à l'issue de ce parcours, du peu de références à l'anthropologie « étrangère » en France. Qu'en est-il, par exemple, du poids des œuvres de Marilyn Strathern, Roy Wagner, Joanna Overing, Alfred Gell ou Annette Weiner ? Ces œuvres sont connues, bien sûr, mais *elles n'organisent pas (ou peu) le débat scientifique en France*, à l'exception peut-être de celle de Clifford Geertz dans les années 1980. Elles sont systématiquement « cannibalisées » par les enjeux du champ intellectuel français. C'est la force et la faiblesse de l'anthropologie française : sa longue histoire plurielle (enrichie par la philosophie, la littérature et les sciences sociales) lui permet de développer un débat autocentré, au risque d'apparaître close sur elle-même.

Si l'on considère qu'il y a toujours trois cultures dans l'anthropologie française actuelle, comment concevoir l'unité de la discipline ? Qu'y a-t-il de commun à ces trois orientations savantes ? Forment-elles encore une discipline ? Opposé à une définition dogmatique et exclusive de l'anthropologie, je reste convaincu qu'il y a quelque chose de commun à ces trois cultures scientifiques. On peut tenter de le comprendre à partir de Lévi-Strauss<sup>7</sup>, dont l'œuvre est toujours assurément « bonne à penser », en particulier la distinction qu'il a forgée entre ethnographie, ethnologie et anthropologie. Pour Lévi-Strauss, l'horizon ultime de la science est l'anthropologie générale, c'est-à-dire l'établissement de vastes modèles rendant raison de la pensée humaine en général. L'ethnographie correspond dans cette perspective à la première étape du travail scientifique : « observation et description, travail sur le terrain

(*fieldwork*) ». L'ethnologie est une étape vers la synthèse anthropologique. L'ethnologie intègre des informations relatives à des groupes voisins, sur une aire culturelle restreinte (par exemple les Indiens d'Amérique du Nord), ou bien des données sur une seule population, à différents moments de son histoire, ou bien encore elle effectue une synthèse dite systématique, mais sur un seul domaine culturel : un type de technique, de coutume ou d'institution. De l'ethnographie à l'anthropologie en passant par l'ethnologie, on passe donc du particulier au général, dans une progression vers une connaissance globale de l'homme au moyen d'un savoir de plus en plus abstrait. Pourtant, modulant ce projet d'une science de l'homme en général, Lévi-Strauss précise un aspect essentiel des relations entre ethnographie, ethnologie et anthropologie :

« Ce sont, en fait, trois étapes ou trois moments d'une même recherche, et la préférence pour tel ou tel de ces termes exprime seulement une attention prédominante tournée vers un type de recherche, qui ne saurait jamais être exclusif des deux autres » (Lévi-Strauss, 1958 : 413).

C'est cette dernière proposition qui me semble essentielle. Les trois cultures de l'anthropologie française pratiquent en effet l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie, mais elles n'ordonnent pas leur relation comme le fait Lévi-Strauss. Dans l'orientation scientifique, il s'agit toujours finalement d'énoncer des lois, de dégager des formes universelles régissant le genre humain, les données de terrain et la comparaison ethnologique étant au service de cet objectif ultime. Dans l'anthropologie expérientielle, c'est l'ethnographie qui fait la connaissance de l'homme : il y a certes de la place pour une anthropologie abstraite, mais elle n'est que la réflexion sur les conditions de possibilité du travail ethnographique. Quant à l'ethnologie, elle a pour but de comparer les expériences concrètes de terrain, et d'en tirer des leçons pour la recherche localisée. L'ordre des priorités épistémologiques est donc inversé par rapport au structuralisme : anthropologie théorique et ethnologie sont au service de l'ethnographie. Enfin, l'anthropologie dynamique instaure un troisième type de dialectique entre ces activités épistémiques : c'est l'ethnologie qui se trouve être le but ultime de la recherche. Les

<sup>7</sup> Lévi-Strauss C., 1958, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon : 411-413 (Première édition 1954).

données de terrain visent à nourrir la comparaison, et la théorie anthropologique sert avant tout à construire des outils comparatifs pertinents, c'est-à-dire ni trop étroits ni trop larges. L'anthropologie dynamique n'est ni concentrée sur une seule expérience de terrain, ni occupée à construire des modèles universels. Elle a pour but de mettre le travail ethnographique et la théorie au service de la comparaison : on étudiera par exemple, comme Balandier, l'urbanisation en Afrique de l'Ouest et son équivalent en Afrique centrale, en réfléchissant sur les catégories de ville, de campagne, d'exode rural, de migrations.

C'est plutôt vers cette troisième orientation, celle qui place l'ethnologie au cœur du dispositif disciplinaire, que je penche à titre personnel. Mais l'unité contemporaine de l'anthropologie réside à mon sens dans l'articulation — avec une accentuation plus ou moins forte sur l'un des moments épistémiques — entre ethnographie, ethnologie et anthropologie. Pour conclure, c'est en ayant bien conscience que ces trois moments sont également nécessaires que l'anthropologie française restera fertile et conservera son influence internationale.

### Références bibliographiques

**Abélès M.,**

1992, *La vie quotidienne au parlement européen*, Paris, Hachette.

2001, *Un ethnologue à l'Assemblée*, Paris, Odile Jacob.

**Affergan F.,**

2006, *Martinique, les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

**Agier M.,**

2000, *Anthropologie du carnaval, la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Parenthèses.

**Amselle J.-L.**

(éd.), 1979, *Le Sauvage à la mode*, Paris, Le Sycomore.

2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

**Augé M.,**

1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.

1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

**Barry L.,**

2009, *La parenté*, Paris, Gallimard.

**Bastide R.,**

1995, *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*, Arles, Actes Sud (Première édition : 1945).

**Claverie E.,**

2003, *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

**Clastres P.,**

1972, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon.

1974a, *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris, Seuil.

1974b, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.

**Colleyn J.-P.,**

2006, « De la manière d'habiter le monde », *Critique*, 707 : 302-310.

2009, *Boli*, Paris, Gourcuff Gradenigo.

**Debaene V.,**

2007, « Les 'Chroniques éthiopiennes' de Marcel Griaule. L'ethnologie, la littérature et le document en 1934 », *Gradhiva*, 6 : 86-103.

**Descola P.,**

2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

**Désveaux E.,**

2001, *Quadratura americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg.

**De Martino E.,**

1966, *La Terre du remords*, Paris, Gallimard.

**Dianteill E.,**

2000, *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, Éditions de l'EHESS.

2006, *La Samaritaine noire. Les Églises spirituelles noires américaines de La Nouvelle-Orléans*, Paris, Éditions de l'EHESS.

**Gauchet M.,**

1985, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

**Geertz C.,**

1984, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

**Godelier M.,**

1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.

2004, *Métamorphose de la parenté*, Paris, Fayard.

**Handman M.-É.,**

1983, *La Violence et la ruse : hommes et femmes dans un village grec*, Aix en Provence, Édisud.

**Handman M.-É. et Mossuz-Lavau J. (éds.),**

2005, *La prostitution à Paris*, Paris, La Martinière.

**Héritier F.,**

1994, *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.

1996, *Masculin – Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

**Laplantine F.,**

2003, *De tout petits liens*, Paris, Mille et une nuits.

**Le Breton D.,**

2004, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot.

**Leiris M.,**

1988, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, Tel.

**Lepenies W.,**

1997, *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, MSH.

**Léry J. de,**

1994, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, Paris, Livre de Poche.

**Lévi-Strauss C.,**

1958, « La notion de structure en ethnologie » in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon : 303-351 (Première édition 1954).

1958, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon : 411-425 (Première édition 1954).

1964-1971, *Mythologiques* (4 volumes), Paris, Plon.

2008, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

**Maniglier P.,**

2002, *Le vocabulaire de Lévi-Strauss*, Paris, Ellipses.

**Mauss M.,**

1969, « L'expression obligatoire des sentiments », *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, Points : 81-88.

2012, *Essai sur le don*, Paris, PUF.

**Meillassoux. C.,**

1964, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, Mouton.

**Terray E.,**

1972, *Le marxisme devant les sociétés « primitives » : deux études*, Paris, Maspero.

**Viveiros de Castro E.,**

2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.

**Zonabend F.,**

1989, *La Presqu'île au nucléaire*, Paris, Odile Jacob.

---

**Film**

---

**Breton S.,**

2005, *Eux et moi* (dvd), Paris, Arte vidéo.