
Performativité de la magie et magie du performatif. L'efficacité symbolique à l'aune de la pragmatique

MAURICIO GARCIA et CLAIRE LOZIER

Dans le cadre de cette tentative collective de définition des contours et des enjeux du concept d'acte performatif, nous proposons de nous intéresser à un champ auquel la pragmatique est encore rarement associée : celui de l'anthropologie socioculturelle. Les liens entre ces deux disciplines sont pourtant avérés. Ainsi, Michel de Fornel a récemment montré que l'anthropologie linguistique américaine avait favorablement reçu la théorie des actes de parole dès les années 1970¹. Depuis les premiers pas de l'anthropologie, les anthropologues confrontés à leurs terrains ont, en effet, rencontré des humains s'engageant dans la parole et le langage de manière singulière, décalée ou étonnante. Sans avoir toujours les mots ni les concepts pour décrire ces usages particuliers de la langue, l'anthropologie a tantôt construit ses propres outils, tantôt emprunté ceux des sciences du langage. Les considérations de Claude Lévi-Strauss et de Bronisław Malinowski sur les actes magiques offrent à cet égard une perspective inédite sur les actes de parole qui éclaire les deux disciplines mutuellement, tout en les enrichissant.

Cet intérêt pour le pouvoir des mots, que nous partageons également, l'un en tant que psychanalyste, pour leur pouvoir curatif, l'autre, en tant que chercheuse en littérature, pour leur pouvoir créatif, nous a incités à revenir conjointement aux réflexions développées par Malinowski dans son livre de 1935 *Coral Gardens and Their Magic*, où l'anthropologue polonais considère la parole magique comme un acte verbal (*verbal act*²), et à l'article séminal de Lévi-Strauss publié en 1949, « L'efficacité symbolique », où la question de l'efficacité de la parole est considérée dans son rapport au chamanisme, à la

1. M. de Fornel, « Ethnographie des actes de parole », dans B. Ambroise (dir.), *De l'action du discours : le concept de speech act au prisme de ses histoires*, Londres, ISTE Éditions, 2018, p. 239-258.

2. B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, Londres, Allen & Unwin, 1935, p. 244.

psychanalyse et à la poésie. Grâce à l'anthropologie, performativité et magie, mais aussi psychanalyse et littérature, trouvent ainsi à s'articuler.

En prenant au sérieux la capacité des mots à agir sur les corps et à modifier l'ordre du monde, Malinowski et Lévi-Strauss anticipaient aussi de peu les thèses exposées par John Langshaw Austin dans sa série de conférences données en 1955 à Harvard sur la capacité de la parole à accomplir des actes³ – capacité performative dont on peut penser qu'elle a quelque chose de magique.

L'objet de notre contribution se situe donc en amont de l'anthropologie linguistique des années 1970. Il s'agit pour nous non pas de travailler le rapport général entre anthropologie et théorie des actes de discours⁴, mais d'élucider la manière dont Malinowski et Lévi-Strauss pensent l'efficacité symbolique de la parole afin de faire apparaître (sans abracadabra) ce que la magie a de performatif et aussi, peut-être, ce que la performativité a de magique.

Notre propos se divise en trois parties. La première porte sur la performativité de la magie : elle fait apparaître les convergences entre les observations de Malinowski, les propositions de Lévi-Strauss et les thèses d'Austin. La deuxième porte sur les considérations de Lévi-Strauss sur la psychanalyse et interroge les écarts entre les conceptions anthropologique et pragmatique sur le sujet. La troisième partie se concentre sur la comparaison établie par Lévi-Strauss entre magie, acte de parole et poésie afin de montrer que cette dernière est la cheville qui, *in fine*, permet d'articuler les domaines de l'efficacité symbolique et de la performativité.

PERFORMATIVITÉ DE LA MAGIE ET PRAGMATIQUE DE L'EFFICACITÉ SYMBOLIQUE

Dès le début du ^{xx}e siècle, l'anthropologie socioculturelle développe des approches du langage connexes à celle élaborée par la pragmatique. Cette connexion est soit explicite, dans le cas de Malinowski, soit implicite, comme chez Lévi-Strauss. Dès 1935, l'anthropologue polonais désigne, en effet, la parole magique comme un « acte verbal » (*verbal act*) dans ses *Coral Gardens and Their Magic*, paru en français en 1957 sous le titre *Les jardins de Corail*⁵. Pour Lévi-Strauss, le langage est avant tout une des manifestations de la fonction

3. Publiées de manière posthume en 1962 sous le titre de *How to Do Things with Words* (Oxford, Oxford University Press, 1962), les thèses d'Austin parurent en français huit ans plus tard sous le titre *Quand dire, c'est faire*, trad. par G. Lane, Paris, Seuil, 1970.

4. Pour un récapitulatif sur la question, voir W. Foley, *Anthropological Linguistics: an Introduction* (Oxford, Blackwell, 1997), et A. Duranti, *Linguistic Anthropology* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

5. Pour la version française utilisée ici : B. Malinowski, *Les jardins de corail*, trad. par P. Clinquart, Paris, François Maspero, 1974.

symbolique au sens où celle-ci désigne « le pouvoir d'utiliser des symboles ou des signes, c'est-à-dire des choses permettant de désigner d'autres choses en l'absence même de ces choses⁶ ». Cette approche, dont le sens est très large, permet à l'anthropologue français de considérer nombres d'ensembles d'actes et de gestes comme des langages à part entière. En revanche, le fait que le langage puisse être un acte ne va pas de soi pour lui, et ce bien que l'intuition pragmatique affleure dans ses analyses. Voyons comment ces propositions s'articulent.

Malinowski et l'acte verbal

Pour Malinowski, le pouvoir agissant des mots se manifeste aussi bien dans les rites que dans les mots de l'enfant et les échanges ordinaires. Son expérience des rites le mène à affirmer que « [p]our l'indigène lui-même, une formule magique n'est pas une page de folklore et encore moins – et pour cause – un document ethnographique. C'est un *acte de parole* [*verbal act*] qui permet de libérer telle ou telle force particulière⁷ ». En utilisant l'expression *verbal act*, rendue dans la traduction française de 1957 par « acte de parole », Malinowski anticipe formellement, en 1935, les thèses qu'Austin est également en train d'élaborer⁸.

Au sujet du langage de l'enfant, Malinowski soutient que « les premiers mots de l'enfant sont un moyen d'expression et surtout un mode d'action efficace. L'enfant vit dans un monde où les mots ont un pouvoir » ; et il ajoute : « Dans le monde de l'enfant, les mots, s'ils sont énoncés avec sérieux, *signifient* dans la mesure où ils agissent. La fonction intellectuelle des mots se crée probablement plus tard, et se crée à partir de la fonction pragmatique⁹ ». Il va jusqu'à suggérer que si l'on voulait découvrir la pierre angulaire de la sémantique, il faudrait étudier le langage enfantin pour saisir par quels mécanismes

6. L. Scubla, « Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan », *Revue du MAUSS*, 1/37 (*Psychanalyse, philosophie et science sociale*), 2011, p. 261. Scubla élargit encore la portée du symbolique pour Lévi-Strauss en précisant qu'« [a]u motif que le langage n'est jamais un medium neutre mais contribue à forger l'image des choses qu'il permet de décrire, l'anthropologue définit la fonction symbolique comme le pouvoir qu'aurait l'esprit humain d'imposer des lois structurales, le plus souvent inconscientes, à un matériau informe, et en particulier aux contenus affectifs et pulsionnels de la vie psychique », *ibid.*

7. B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, *op. cit.*, p. 244. Nous soulignons.

8. Sur ce point, on consultera avec intérêt l'ouvrage de R. H. Robins, *A Short History of Linguistics* (Londres, Longmans Green & Co, 1967), qui établit qu'une grande part de la pragmatique contemporaine a été anticipée par Malinowski. Sur ce sujet, voir également K. Korta, « Malinowski and Pragmatics: Claim Making in the History of Linguistics », *Journal of Pragmatics*, 40/10, 2008, p. 1645-1660 et G. Senft, « Bronislaw Malinowski and Linguistic Pragmatics », *Lodz Papers in Pragmatics*, 3/1, 2007, p. 79-96.

9. B. Malinowski, *Les jardins de corail*, *op. cit.*, p. 303.

ce langage devient pour l'enfant une force agissante et efficace. Nous verrons plus loin que Lévi-Strauss pose la même question en utilisant d'autres termes.

Si Malinowski en restait au langage enfantin et aux formules magiques prononcées dans le cadre de cérémonies rituelles, son propos se résumerait à une croyance en la pensée magique. Mais il va plus loin. Malinowski s'intéresse également à l'échange quotidien – au langage ordinaire, dirions-nous aujourd'hui – tel qu'il a lieu dans le travail, par exemple dans les échanges langagiers d'un groupe travaillant ensemble dans un jardin :

Les formules magiques de l'agriculture trobriandaise apportent la fertilité, écartent les ravageurs, garantissent l'éclosion et la croissance des plantes, assurent l'abondance de la récolte et l'empêchent d'être trop vite épuisée. Pure imagination, dira-t-on. Les mots de la magie ont en tout cas des effets bien réels : ils entretiennent le moral des jardiniers, confèrent de l'autorité au magicien des jardins et contribuent plus que tout à l'intégration du processus général de l'activité¹⁰.

Tout se passe comme si l'articulation de la magie au travail quotidien amenait Malinowski à proposer que la magie est le nom que certaines cultures donnent à la fonction pragmatique, c'est-à-dire à un rapport au langage où il va de soi que la parole est un acte, même si cela n'est pas formulé comme tel. Par ailleurs, ce qui intéresse Malinowski dans ce type de discours « c'est de constater qu'il existe dans toutes les communautés des mots auxquels on reconnaît le pouvoir virtuel d'engendrer des actes¹¹ ». Ainsi, il est conduit à définir de manière assez originale pour l'époque ce qu'est la signification :

Pour faire apparaître la signification des mots, il ne suffit pas d'indiquer le son émis et de donner l'équivalence sémantique. Il faut avant tout préciser le cadre pragmatique, l'action et l'équipement technique ; pour que la description linguistique soit complète, il conviendrait aussi d'indiquer entre parenthèses les types d'exercices et de conditionnement culturels, ou l'éducation, à la faveur desquels les mots acquièrent leur sens¹².

Dans cette perspective, Malinowski insiste sur l'idée que la signification des mots n'est souvent que leur force contraignante, ce qu'il nomme leur « force

10. *Ibid.*, p. 292.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 299.

juridique¹³ » (*legal efficacy*). Ainsi qu'il l'exprime on ne peut plus clairement : « Il y a autant de force dans le mot-acte que dans la main qui se referme¹⁴. »

En marge de ces considérations pragmatiques, Malinowski n'hésite pas à adopter une approche davantage comportementaliste de la signification et du langage. Cela est notamment le cas quand il précise que la signification d'un énoncé isolé, par exemple un mot prononcé dans le cadre du travail, peut se définir comme la « modification qu'induit cette forme acoustique dans le comportement des personnes. C'est la manière dont un son correctement énoncé est mis en relation avec des éléments spatio-temporels et avec des mouvements du corps qui constitue sa signification ; et cette mise en relation résulte de réponses culturelles obtenues par l'exercice, le *conditionnement* ou l'éducation¹⁵ ». C'est là probablement une des raisons pour lesquelles Lévi-Strauss ne s'intéresse pas à cette conception du langage : elle n'assure pas l'autonomie du symbolique.

Des approches hétérogènes, voire contradictoires, sont donc indistinctement mises à contribution par Malinowski pour cerner la fonction pragmatique. Porté par la volonté de percer le mystère pragmatique, il affirme que, « en dernier ressort, la signification de tous les mots est tout entière issue de l'expérience du corps¹⁶ ». Malgré l'hétérogénéité des idées développées par l'anthropologue polonais, la conception du langage adoptée par l'anthropologie après lui s'en trouve transformée. Il critique, en effet, sans hésiter les définitions du langage qui dominaient son époque : pour lui, si l'on persiste à penser que le langage est l'expression de la pensée par l'intermédiaire de sons articulés ou une manière de transmettre les idées, les émotions et les besoins par un système de symboles, alors nous ratons l'essentiel. De plus, précise-t-il, « nous ne saurions jamais étudier le contexte, ni les actions associées, qui sont essentiels¹⁷ ». Pour Malinowski, saisir la fonction pragmatique du langage exige donc de se pencher sur ce qu'on appelle aujourd'hui les conditions de félicité de cette fonction. L'anthropologue est même très conscient que ce sont ces conditions qui permettent de mettre en évidence la force des énoncés. Il écrit :

13. *Ibid.*, p. 293.

14. *Ibid.*, p. 295. Sur ce point Malinowski préfigure clairement la proposition d'Austin de considérer le performatif comme la « force » des énoncés : « En dehors de ce que nous entendons par *signification* d'une phrase, et je sais tout ce que cette appellation peut avoir d'obscur, même quand nous la restreignons à l'usage banal qu'on en fait, nous avons toujours quelque chose que nous appellerons, puisqu'il faut lui donner un nom, sa *force* ». J. L. Austin, « Performatif-Constatif », dans Cahiers de Royaumont (dir.), *La philosophie analytique*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 293.

15. *Ibid.*, p. 298. C'est Malinowski qui souligne.

16. *Ibid.*, p. 297.

17. *Ibid.*, p. 299.

Rapporter l'une de ces formules sacrées sans exposer les croyances qui l'entourent, les effets qu'elle est censée produire, les raisons des vertus qu'on lui prête ; citer une formule juridique sans montrer sa force obligatoire ; en un mot, arracher à son contexte socio-culturel la manifestation linguistique du discours sacré et juridique, c'est stériliser à la fois la linguistique et la sociologie¹⁸.

Le contact de Malinowski avec les rites, où la magie est envisagée comme un acte verbal, le mène ainsi à élaborer une conception du langage similaire à celle développée à la même époque par Austin et l'école pragmatique. À l'inverse, si Lévi-Strauss est tout prêt à considérer certains ensembles de gestes et d'actes comme des langages à part entière grâce à sa conception très large de la fonction symbolique, il semble plus réticent à l'idée de considérer le langage comme un acte, et ce bien que la tentation pragmatique affleure tout au long de la réflexion développée dans son texte de référence sur le sujet, « L'efficacité symbolique ».

Lévi-Strauss et l'efficacité symbolique

D'abord publié en 1949 dans la *Revue de l'histoire des religions*¹⁹, « L'efficacité symbolique » est intégré en 1958 à la partie « Magie et religion » du premier tome de l'*Anthropologie structurale*²⁰. Le texte est dédié à Raymond de Saussure, psychanalyste suisse et fils de Ferdinand, ce qui n'est pas anodin dans la mesure où le texte s'en trouve d'emblée ancré dans l'approche linguistique. Le lien avec les sciences du langage n'apparaît pourtant pas immédiatement. L'article porte sur un cas de « cure chamannique²¹ » chez les Cuna, sur le territoire de la république de Panama, qui se rapporte à un accouchement difficile demandant l'intervention d'un chaman. À la différence de la plupart des chapitres de l'*Anthropologie structurale*, cette étude de Lévi-Strauss n'est pas fondée sur un travail de terrain, mais sur « le premier grand texte magico-religieux connu relevant des cultures sud-américaines²² ». Ce texte inédit venait d'être publié en anglais traduit de l'espagnol traduit du cuna en 1947²³. C'est donc non pas à de l'étude de terrain, mais à de l'analyse de texte de troisième main que

18. *Ibid.*, p. 293.

19. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, 135/1, 1949, p. 5-27.

20. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 213-234.

21. *Ibid.*, p. 213.

22. *Ibid.*

23. Lévi-Strauss explique que le collaborateur cuna d'un ethnographe occidental décédé avait relevé un chant chamannique auprès d'un informateur local. Ce texte avait ensuite été traduit

se livre ici Lévi-Strauss, et, qui plus est, de texte poétique : « Il s'agit d'une longue incantation dont la version indigène occupe dix-huit pages découpées en 535 versets²⁴ » composant le chant du chaman.

Le commentaire que Lévi-Strauss fait du texte se divise en trois parties. La première présente l'incantation et explique son contenu. Le chaman se livre à un combat rituel, mené à coups de paroles consacrées, l'opposant aux forces qui se sont emparées de la parturiente. À aucun moment il ne touche le corps de celle-ci, qui finit par accoucher par voies naturelles, comme par magie, c'est-à-dire du fait de l'action du chant du chaman censé avoir libéré les voies obstruées. Prenant acte de l'efficacité de cette incantation effectuée rituellement par le chaman, Lévi-Strauss s'interroge ensuite, dans la deuxième partie, sur les conditions qui permettent au discours de produire des effets et, plus spécifiquement, sur la manière dont la parole peut agir, et même guérir. Cette interrogation donne lieu à une comparaison détaillée entre la cure chamanique et la cure psychanalytique. Dans la dernière partie, Lévi-Strauss s'intéresse à deux autres pratiques qu'il considère comme relevant également de l'efficacité symbolique : la substitution des gestes à la parole dans le traitement d'un cas de schizophrénie, et la poésie telle qu'envisagée par Arthur Rimbaud dans sa capacité à « changer le monde ».

Le but est d'éclaircir le mystère de l'efficacité de certaines pratiques langagières (chamanique, psychanalytique, poétique) grâce à la notion de structure symbolique. Lévi-Strauss cherche d'abord à comprendre comment l'incantation du chaman parvient à faire accoucher sans la toucher une femme qui, dans les affres d'une grande souffrance, n'arrivait pas à le faire. Il insiste sur le fait que cette incantation suit un déroulement rituel accompagné de gestes spécifiques : « [...] fumigations de fèves de cacao brûlées, invocations, et confection des images sacrées ou *nuchu*. Ces images, sculptées dans des essences prescrites qui leur donnent l'efficacité, représentent les esprits protecteurs, dont le chaman fait ses assistants, et dont il prend la tête pour les emmener jusqu'au séjour de Muu, puissance responsable de la formation du fœtus²⁵. »

Dans ce mythe récité par le chaman, les différentes étapes correspondent à un voyage à travers le corps de la femme. La structure intellectuelle du mythe correspond à la structure organique du corps à soulager. Lévi-Strauss en déduit que la fonction symbolique n'est rien d'autre que la correspondance entre des structures de nature différente. Le symbolique joue le rôle d'intermédiaire entre

du cuna en espagnol, puis de l'espagnol en anglais, langue dans laquelle Lévi-Strauss en prit connaissance en 1949.

24. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », dans *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 213.

25. *Ibid.*, p. 214.

la structure organique et la structure linguistique, c'est-à-dire entre l'individu et le groupe. Dire que la magie est symbolique, ce n'est donc pas nier son efficacité, c'est au contraire expliquer son efficacité sans recourir à l'hypothèse d'un psychisme agissant directement sur l'organisme : c'est intercaler entre le psychisme du magicien et le corps qu'il guérit l'ensemble des structures (sociales, linguistiques, cosmologiques, en un mot : symboliques) que cette relation met en jeu. C'est donc à la fois faire de la magie un rapport structuré au monde et participer au sens que le monde prend pour lui-même.

Cela étant, les lois de transformation du matériel symbolique en bâti somatique ne sont pas établies par Lévi-Strauss, il se contente de les postuler. Sa première proposition est de considérer la cure comme un processus rendant pensable une situation donnée, de telle sorte que la douleur devienne acceptable pour l'esprit de la parturiente. Lévi-Strauss précise que le fait « que la mythologie du chaman ne correspond pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit²⁶ ». Le problème n'est donc pas de déterminer la véracité du récit, mais bien sa capacité à agir. Autrement dit, on ne se situe pas dans le domaine épistémique, mais bien dans le domaine pragmatique : ce qui importe, c'est de faire quelque chose.

Ayant postulé que la cure rend la situation pensable, Lévi-Strauss pose alors le problème pragmatique : est-ce parce que le mythe (les représentations symboliques) rend pensable quelque chose (la souffrance) qu'il agit et est efficace ? Pas du tout, explique-t-il, car la malade « ayant compris, ne fait pas que se résigner : elle guérit. Et rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause de leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus²⁷ ». Par conséquent, rendre pensable, expliquer ou mettre de l'ordre ne suffit pas pour que la guérison ait lieu en tant qu'événement pragmatique. Il faut pour cela qu'il y ait croyance car, comme le souligne la pragmatique, la croyance, à la différence du savoir, est d'abord et avant tout une propension à l'action, une disposition à agir.

Est ainsi implicitement posée la question des conditions de félicité soulevée par Austin et abordée par Malinowski. Selon Austin, les conditions de félicité présidant à la capacité du langage à devenir un acte dépendent de plusieurs facteurs : l'existence de procédures conventionnelles institutionnelles (mariage, baptême, etc.), leur application correcte et complète, les états mentaux appropriés ou inappropriés du locuteur, le fait que la conduite ultérieure du locuteur

26. *Ibid.*, p. 226.

27. *Ibid.*

et de l'interlocuteur soit conforme aux prescriptions liées à l'acte de langage accompli²⁸.

Ces conditions se rencontrent également dans les sociétés dites traditionnelles, où l'efficacité du discours magique relève en partie des forces externes (*i. e.* institutionnelles) qui déterminent en amont l'efficacité des discours : le statut du chaman est conventionnellement codifié et il doit être reconnu par la tribu. Ensuite, c'est dans la valeur relationnelle des participants de la situation d'énonciation chamanique rituelle, ainsi que dans les droits et les devoirs qui leur sont corrélatifs, que se loge le pouvoir des mots. Le pouvoir est donc tant endogène qu'exogène, comme dans la cure analytique.

Ce qu'indique l'efficacité symbolique selon Lévi-Strauss est le fait qu'un dispositif interactionnel, auquel il faut ajouter les types de places qui lui sont corrélatifs, suffit à garantir la performativité de la magie – à condition, toutefois, d'y ajouter deux conditions de félicité complémentaires. D'une part, la pensée chamanique doit faire partie du répertoire culturel et de la mémoire des participants. D'autre part, la puissance d'agir des mots dépend également du pouvoir charismatique du locuteur ; ainsi, la forte personnalité, la capacité d'entraînement, l'éloquence et la vitalité enveloppante du chaman, du magicien ou du sorcier font incontestablement autorité dans la lutte qui se joue dans l'espace chamanique – une autorité qui n'est pas simplement externe, mais intrinsèque au jeu interactionnel. Pour utiliser les catégories d'Austin, on se situe donc davantage dans l'ordre du perlocutoire (qui résulte de la parole sans en être une conséquence nécessaire) que de l'illocutoire (qui s'accomplit par l'usage même de la parole). C'est toutefois la réunion de ces trois conditions – dispositif interactionnel, pensée chamanique propre à la mémoire des participants, charisme du chaman – qui permet la félicité de la performativité magique, que ce soit à grande échelle (la restructuration et la domestication de la Force du mal) ou à petite échelle (le succès de l'accouchement).

Ces conditions demeurent néanmoins implicites dans le propos de Lévi-Strauss. À ce point de sa réflexion, l'anthropologue se tourne alors vers une autre forme de soin par la parole, la psychanalyse, pour tenter d'élucider les ressorts de l'efficacité de la parole magique que son commentaire du texte cuna ne lui a pas permis d'explicitier.

28. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, *op. cit.*, « Troisième conférence », p. 57-67.

PAROLE PSYCHANALYTIQUE ET PAROLE MAGIQUE : CONDITIONS DE PERFORMATIVITÉ COMPARÉES

Quand Lévi-Strauss postule l'efficacité de la parole et de la gestuelle chamaniques, il rend davantage compte de leur caractère symbolique (la manière dont elles font système) plutôt que de leur opérativité radicale (la manière dont elles parviennent à changer l'ordre du monde). Dans la suite de son argumentation, il tente alors une comparaison avec la psychanalyse pour élucider les ressorts et les conditions d'efficacité de la parole magique et, réciproquement, de la magie de la parole dans ce qu'elle a de performatif.

Pour Lévi-Strauss, psychanalyse et chamanisme sont deux disciplines qui travaillent pareillement à lever des conflits psychiques et des résistances physiques. La résolution du problème à traiter, qu'il soit d'ordre psychique ou physique, n'a pas lieu du fait de la simple prise de conscience des causes mais, tant dans la situation psychanalytique que chamanique, au moyen d'une « expérience spécifique, au cours de laquelle les conflits se réalisent dans un ordre et sur un plan qui permettent leur *libre déroulement* et conduisent à leur *dénouement*²⁹ ». Quel est ce plan dont parle Lévi-Strauss sans le nommer ? Est-ce le sens acquis symboliquement qui permet de faire signifier ? Ou est-ce le plan pragmatique qui permet de modifier la réalité ? Tout laisse à penser que les deux sont mêlés.

Si le plan symbolique permet le « libre déroulement » de la psyché (par la grammaire inconsciente qui permet les métaphores et les métonymies, la figuration, etc.), le plan pragmatique permet lui le « dénouement » : si pas la guérison du moins une transformation. La spécificité de l'expérience dans les deux situations en question (chamanique et psychanalytique) réside dans le fait qu'elles ne sont pas seulement significatives ou expressives (verbalement), mais aussi transformatives. La pragmatique du discours et du récit marque la spécificité de ces expériences.

Lévi-Strauss ne voit cependant pas les choses ainsi, car il rapproche l'expérience spécifique qu'est la cure chamanique du phénomène de l'abréaction³⁰

29. *Ibid.*, p. 227. Nous soulignons.

30. L'abréaction se définit comme une « décharge émotionnelle par laquelle un sujet se libère de l'affect attaché au souvenir d'un événement traumatique, lui permettant ainsi de ne pas devenir ou rester pathogène. L'abréaction, qui peut être provoquée au cours de la psychothérapie, notamment sous hypnose, et produire alors un effet de catharsis, peut aussi survenir de manière spontanée, séparée du traumatisme initial par un intervalle plus ou moins long », J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2007, p. 1. Ce processus de décharge émotionnelle est le noyau de ce que Freud et Breuer appellent « la méthode cathartique » qui, en libérant l'affect lié aux souvenirs d'un traumatisme jusqu'alors refoulé, en annule les effets pathogènes (c). Pour Lévi-Strauss, l'abréaction serait pareillement favorisée par la cure chamanique et la cure analytique. Il ne considère cependant pas que cette méthode serait l'antécédent

comme formulation d'une situation informulée. Il met en parallèle l'intervention du chaman et le mécanisme de l'abréaction, car « on sait que [en psychanalyse] l'abréaction a pour condition l'intervention non provoquée de l'analyste, qui surgit dans les conflits du malade, par le double mécanisme du transfert, comme un protagoniste de chair et de sang, et vis-à-vis duquel ce dernier peut rétablir et expliciter une situation initiale restée informulée³¹ ». Pourtant, Freud lui-même avait déjà constaté que l'abréaction ne change pas grand-chose³². Elle soulage, mais seulement pour un temps, même si dans toute psychothérapie la décharge émotionnelle joue évidemment un rôle. La suite de l'œuvre clinique de Freud montrera que les notions de « transfert », « perlaboration » et « mise en acte » restent liées à la théorie de l'abréaction, mais conduisent à des conceptions de la cure psychanalytique plus complexes que celles de la pure liquidation de l'affect traumatisant³³. En résumé, l'abréaction ne modifie pas le conflit ni la position du sujet par rapport à son inconscient. La comparaison établie par Lévi-Strauss est donc boiteuse. Pour reprendre les termes de l'anthropologue cités plus haut, il serait en effet plus juste de dire que l'abréaction permet le « libre déroulement » du psychique et de l'affect, mais non le « dénouement », notion qui s'apparente à celle de « guérison ».

La difficulté de Lévi-Strauss à sortir du formalisme et à penser la pragmatique se poursuit dans la manière dont il conçoit la guérison. Quand la guérison a lieu, c'est selon lui le résultat d'un fonctionnement ordonné à nouveau : « Là aussi (dans le chamanisme), il s'agit de susciter une expérience, et, dans la mesure où cette expérience s'organise, des mécanismes placés en dehors du contrôle du sujet se règlent spontanément pour aboutir à un fonctionnement ordonné³⁴. » Le récit et les incantations du chaman ordonnent la souffrance en la narrativisant et, parce qu'ils l'ordonnent, ils résolvent le désordre de la parturiente. Toutefois, on pourrait tout aussi bien dire que c'est parce que le récit et les incantations transforment la position du sujet qu'ils ordonnent. Pourquoi donner la primauté au formel au détriment de l'actionnel et au plan sémantique au détriment du plan pragmatique ?

Lévi-Strauss ne relève pas ce point et continue la comparaison : tandis que le psychanalyste joue un simple rôle d'auditeur, le chaman est plus actif, il est

de la psychanalyse, laquelle se constitue précisément en se dégageant progressivement de traitements opérés sous hypnose.

31. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », art. cité, p. 227.

32. Dès « Psychothérapie de l'hystérie », écrit par Freud seul et ajouté en 1895 à la première partie du texte *Études sur l'hystérie* coécrit avec Breuer, Freud prend de la distance avec la méthode cathartique de ce dernier. Freud ne reviendra jamais sur cette prise de distance précoce par la suite.

33. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, « Abréaction », art. cité.

34. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », art. cité, p. 227.

orateur. En psychanalyse, « le malade fait parler le psychanalyste en lui prêtant des sentiments et des intentions supposées³⁵ » (par le transfert), tandis que le chaman « parle pour sa malade³⁶ » en suscitant chez elle une identification « à un chaman mythiquement transposé³⁷ ». D'autres éléments sont inversés, mais les deux techniques visent pareillement à faire vivre un mythe au patient : mythe individuel (produit) dans la psychanalyse, mythe social (reçu) dans le chamanisme.

Non satisfait du parallélisme ainsi mis en place – peut-être précisément parce qu'il n'a toujours pas réussi à établir les conditions de performativité de la parole psychanalytique et de la parole chamannique autrement qu'en se rabattant sur le plan symbolique et sur le principe de l'homologie de structure –, Lévi-Strauss déplace alors l'interrogation et compare le chamanisme à une variante de la cure pratiquée par une psychanalyste suisse, Mme Secheyaye, dans le cadre d'une thérapie avec une schizophrène.

Lévi-Strauss raconte qu'après avoir constaté que le discours psychanalytique, aussi symbolique fût-il, ne permettait pas d'atteindre les complexes de sa malade, Mme Secheyaye entreprit d'y adjoindre des actes et des gestes – à savoir celui de prendre la malade dans ses bras et de permettre le contact de la joue de la malade avec son sein. Précisons que l'expérience a lieu en 1949 et qu'une telle démarche ne serait pas accueillie de la même manière aujourd'hui. Lévi-Strauss commente cette pratique en postulant que, pris dans la grammaire psychique de la malade, la charge symbolique de ces actes les rend aptes à constituer un langage à part entière par lequel la psychanalyste peut communiquer avec la patiente efficacement et ainsi parvenir à produire l'effet désiré de dénouement des complexes.

Pour Lévi-Strauss, l'acte peut donc devenir symbolique et, partant, efficace – ce qui est vrai et en outre fécond pour l'analyse de nombreux matériaux –, mais l'anthropologue ne conçoit pas l'inverse : à savoir que les symboles et les discours peuvent en retour être des actes, et que c'est à cette condition qu'ils sont efficaces.

L'appréhension des actes de langage et des conditions de performativité du discours affleure ainsi tout au long du propos de Lévi-Strauss, mais ils en demeurent les grands impensés. Dans la dernière partie de son texte, l'anthropologue tente alors d'appréhender cette capacité des mots à agir qui continue de lui échapper en se tournant vers un champ où on ne l'attendait pas, mais dont relève également le texte cuna : celui de la poésie.

35. *Ibid.*, p. 228.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

CHANGER LA VIE : MAGIE, PERFORMATIVITÉ ET POÉSIE

La référence à la poésie intervient dans le propos de Lévi-Strauss comme la solution à un problème qu'il n'a jusqu'ici réussi à résoudre ni par le biais de la méthode anthropologique, ni par l'intermédiaire de l'approche psychanalytique : celui du fonctionnement pragmatique de l'efficacité symbolique – autrement dit, ce en quoi le langage peut faire acte.

À ce stade de l'argumentation, Lévi-Strauss revient au point de départ de toute sa réflexion : à savoir qu'il y aurait analogie, voire homologie, de structure entre le corps organique et le psychisme inconscient (ou encore l'esprit chez les Cunas). Se saisissant de nouveau de cette observation initiale, Lévi-Strauss propose cette fois-ci de penser l'efficacité symbolique comme une « propriété inductrice » entre ce qu'il appelle « les étages ». Si l'on postule que les étages organiques, psychiques et symboliques sont structurellement analogues, alors : « [L]'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette propriété inductrice que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie³⁸. » Devant cette affirmation relevant d'un matérialisme psychique aussi contestable que contesté, on ne peut s'empêcher de se demander ce qui pousse Lévi-Strauss à s'accrocher à cette analogie de structure sur laquelle se fonde certes la pensée cuna, mais qui ne permet en rien d'en expliquer l'efficacité. Il se contente, en effet, de décrire l'objet de son observation sans en expliciter les modalités d'opérativité. On peut donc en déduire, là encore, que c'est la difficulté qu'il éprouve à cerner le fonctionnement et les ressorts de l'efficacité symbolique du discours – à savoir, son impuissance à penser la force pragmatique de la parole – qui le pousse à effectuer ce détour.

Face à cette difficulté qui continue de lui résister, Lévi-Strauss tente alors une dernière approche en comparant la mystérieuse « propriété inductrice » dont il essaye d'explicitier le fonctionnement à un champ qui ne semble pas lui être directement lié et dont on ne comprend pas immédiatement la pertinence : celui de la poésie – et non pas de la psychosomatique, par exemple, ce qui aurait davantage été dans la lignée de son propos. Il écrit : « La métaphore poétique fournit un exemple familier de ce procédé inducteur, mais son usage courant ne lui permet pas de dépasser le psychique. Nous constatons ainsi la valeur de l'intuition de Rimbaud disant qu'elle peut aussi servir à changer le monde³⁹ » – et non pas seulement à le signifier symboliquement, est-on tenté

38. *Ibid.*, p. 231.

39. *Ibid.*

d'ajouter. Devant le caractère élusif de ce constat, il faut de nouveau ici faire parler les implicites du propos de Lévi-Strauss.

L'anthropologue postule deux usages de la métaphore poétique. Le premier est un usage courant, qui reste sur le plan symbolique et sémantique et qui ne permet pas de dépasser le psychique. Il s'agit donc d'une conception usuelle de la poésie selon laquelle les métaphores servent à produire des images inhabituelles en établissant une équivalence entre des éléments disparates qui entretiennent des rapports de contiguïté, ou d'autres formes de similarité. Même si l'on envisage la métaphore poétique dans sa dimension pragmatique, c'est-à-dire dans sa capacité à changer la perception de l'objet concerné, tel que le fait par exemple Donald Davidson⁴⁰, celle-ci se contente de produire des images et d'opérer sur les plans du symbole et du sens. À ce titre, elle peut toutefois elle aussi changer le monde si l'on comprend par là que changer le monde signifie changer la représentation que l'on en a. Le monde lui-même n'a pas changé.

Le second usage est un usage non-courant, qui permettrait de dépasser tant le plan psychique que le plan sémantico-symbolique. En quoi consiste un tel usage ? Lévi-Strauss indique qu'une réponse possible se trouve dans l'intuition du poète Arthur Rimbaud « qu'elle [la métaphore poétique] peut aussi servir à changer le monde ». Or, ce n'est pas de la métaphore et du rapport d'équivalence, même inné, qu'elle induit que Rimbaud considère qu'elle peut changer quelque chose. Dire d'un objet qu'il est similaire à un autre transformera peut-être notre perception de cet objet, mais cela ne transformera probablement pas la matérialité de l'objet, ni, qui plus est, le monde.

C'est en effet de la poésie elle-même en tant qu'elle est d'abord une technique permettant de fabriquer des objets linguistiques sensibles (*poiein*, en grec, c'est fabriquer des outils ou des objets), mais aussi une modalité discursive qui modifie les normes linguistiques et, partant, la pensée et l'expérience humaines (titre auquel elle est également une *praxis* : une action immanente qui transforme le sujet⁴¹), que Rimbaud écrit, dans *Une Saison en enfer*, qu'elle

40. D. Davidson, « Ce qui signifient les métaphores », dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993.

41. La distinction entre *poïesis* et *praxis* remonte à Aristote, pour qui l'action au sens strict est en opposition au faire et à la fabrication. Tandis que la *praxis* est une activité immanente qui ne produit aucune œuvre distincte de l'agent, la *poïesis* est au contraire une action transitive, distincte de l'acte qui la produit, et qui se réalise dans une œuvre extérieure à l'artiste ou à l'artisan. Sur ce sujet, voir Jules Tricot, *Aristote. La Politique*, Paris, Vrin, 2005. La conception de la poésie que propose Rimbaud est donc révolutionnaire en ce qu'elle réunit ces deux types d'usage de la parole dans un même geste.

peut changer non pas le monde, mais la vie⁴². La distinction entre métaphore poétique et poésie, d'une part, et monde et vie, de l'autre n'est pas anecdotique en ce qu'elle permet précisément de résoudre le problème qui occupe Lévi-Strauss, et nous avec lui.

La poésie telle que la conçoit et la pratique Rimbaud et à laquelle fait référence Lévi-Strauss est, en effet, non seulement une modalité discursive (*praxis*) s'écartant de la norme qui est apte à produire des effets concrets sur la pensée et sur la perception du monde (usage courant), mais aussi une technique permettant de fabriquer des objets linguistiques sensibles (*poïein*) et de modifier l'état du monde et de la vie (usage non-courant). À ce titre et ainsi conçue, la poésie peut alors véritablement changer l'ordre des choses, et non pas seulement la représentation ou l'expérience qu'on en a. Rimbaud, qui, on le sait, aimait se faire voyant et pratiquer le dérèglement raisonné de tous les sens ainsi qu'il l'a écrit dans ses lettres à Paul Demeny⁴³, propose ce faisant une conception de la poésie que l'on peut qualifier, au choix, de magique ou de performative. En réactivant la conception étymologique de la poésie comprise comme *poïein* – c'est-à-dire comme un faire qui agit par les mots – et en la considérant simultanément comme une *praxis* – c'est-à-dire comme une action qui transforme le sujet – Rimbaud aborde, en effet, celle-ci comme un « acte verbal », pour reprendre l'expression de Malinowski, ou encore comme un « acte de parole », pour utiliser les mots d'Austin. Cet usage non-courant de la poésie est ainsi capable d'outrepasser et le plan sémantico-symbolique et le plan psychique pour opérer sur le plan pragmatique. L'intuition de Rimbaud est donc également l'intuition de Lévi-Strauss qui, s'il ne formule pas les choses ainsi, parvient néanmoins à résoudre de la sorte le mystère de l'efficacité symbolique.

La poésie est ainsi l'outil qui permet à Lévi-Strauss de boucler la boucle. Il faut se rappeler que c'est d'un texte poétique qu'était partie sa réflexion sur les ressorts de l'efficacité de la parole chamanique. Le propos développé dans « L'efficacité symbolique » se fonde en effet non pas sur une enquête de terrain, mais sur une analyse de texte poétique. Les 535 versets de l'incantation chamanique en langue cuna, traduits en espagnol puis en anglais, sur lesquels porte l'analyse de Lévi-Strauss constituent ainsi un poème au sens « non-courant » dont la déclamation en contexte réunissant les conditions de félicité illocutoires et perlocutoires spécifiques à la parole chamanique listées plus haut permet de produire des effets concrets sur les humains et sur le monde. La parole poétique chamanique est donc magique en tant qu'elle est performative. En dernier

42. Voir A. Rimbaud, « Délires I : Vierge Folle, L'époux infernal », *Une Saison en enfer*, dans *Œuvres complètes*, dir. A. Guyaux, Paris, Gallimard, 2009, p. 259-262.

43. Voir A. Rimbaud, « Lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871 », dans *ibid.*, p. 342-349.

lieu, c'est donc la poésie comme théorie et comme pratique qui permet à Lévi-Strauss de rendre le mieux compte du phénomène de l'efficacité de la parole que les outils de l'anthropologie socio-culturelle et de la psychanalyse ne lui ont pas permis d'élucider.

Pour conclure, la confrontation des thèses d'Austin sur l'acte de langage aux réflexions de Malinowski sur l'acte verbal ainsi qu'au propos de Lévi-Strauss sur l'efficacité symbolique a permis de faire apparaître les affinités que la pragmatique entretient dès ses débuts avec l'anthropologie socio-culturelle. Pour les deux disciplines, il ne s'agit pas seulement de comprendre le fonctionnement du langage, mais d'envisager le langage dans la vie sociale. Dans les deux cas, le langage n'est pas considéré comme un système clos et autonome car il est saisi comme l'expression et l'exprimé d'agencements sociaux. Dans un cas comme dans l'autre, la perspective se concentre également sur l'action, plan sur lequel l'interaction et les relations comptent autant que l'énonciation.

Toute une ethnographie de la parole s'est développée à partir de la conception pragmatique esquissée par Malinowski, qui n'affirma pas seulement la codétermination entre communauté et individu, mais qui changea également notre conception du langage, du sens et de ce qui structure la langue en ce que « sens et syntaxe de la langue ne se laissent pas définir indépendamment des actes de parole qu'elle présuppose⁴⁴ ». Divers champs se sont depuis constitués à partir de ces intuitions, comme la sociolinguistique⁴⁵ et l'ethnographie de la communication⁴⁶. Lévi-Strauss se distingue ici, comme nous l'avons montré, en ce qu'il n'élabore pas sa réflexion dans cette perspective pragmatique. Gageons que cet outil de pensée, l'eût-il envisagé, lui aurait permis d'analyser l'efficacité dont il traite en tant que processus transformatif, c'est-à-dire performatif au sens d'Austin, et non pas seulement signifiant.

La question de l'efficacité symbolique posée par Lévi-Strauss aurait ainsi pu le conduire à faire évoluer les concepts de symbole et de représentation en se rapprochant davantage de la conception pragmatique. Comme le remarque Marc Augé, s'interroger sur l'efficacité des symboles consiste, en effet, moins à viser leur fonction que le mécanisme de leur intervention⁴⁷. Ainsi, éclairer la pratique d'un processus de cure ce n'est pas seulement comprendre la structure inconsciente des représentations qui la commandent, mais surtout mettre en

44. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, « Les postulats de la linguistique », p. 81.

45. Voir, entre autres, W. Labov, *Sociolinguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1976.

46. Voir B. Juanals, J.-M. Noyer, « Dell H. Hymes : vers une pragmatique et une anthropologie communicationnelle », *Hermès. La Revue*, 48/2, 2007, p. 117-123.

47. M. Augé, *Symbole, Fonction, Histoire : les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979.

évidence les schémas constitutifs de toute représentation. Aborder le concept de représentation en ces termes revient à en changer le sens et à en contester la précellence. Gérard Lenclud résume ainsi l'histoire de ce débat à l'intérieur de l'anthropologie :

Il n'y a sans doute pas de coupure absolue entre les anthropologues qui ont posé la question de la fonction des symboles et ceux qui se sont interrogés, bien qu'en des termes différents, sur leur signification. Certains sont passés dans leur travaux de la première approche à la seconde (V. W. Turner, par exemple), tandis que d'autres, soulignant la nécessité de rendre compte de l'efficacité du symbolisme (M. Augé), se sont efforcés d'apporter une réponse unifiée aux deux questions. L'histoire de l'anthropologie met néanmoins en évidence une séparation, peut-être inévitable, entre ces deux ordres de recherche. Aux différents courants d'étude qui se sont concentrés sur ce que les systèmes symboliques *disent*, privilégiant de la sorte les œuvres de culture plus structurées par l'intellect (cosmogonies, mythes, taxinomies, etc.), s'opposent ceux qui ont davantage prêté attention à ce que les systèmes symboliques *font*⁴⁸.

À cet égard, le texte de « L'efficacité symbolique » se situe au carrefour de deux traditions. Comme nous l'avons montré, Lévi-Strauss résiste à la dérive comportementaliste de la pragmatique dans laquelle s'engage partiellement Malinowski. La signification de l'incantation du chaman ne peut pas se réduire aux effets produits par les sons sur le comportement de la patiente. Tandis que pour Malinowski c'est la société qui est garante du processus symbolique, pour Lévi-Strauss l'existence du symbolique est une condition de l'apparition du social et il n'est donc pas possible de le réduire à un pur conditionnement. Autrement dit, tandis que pour l'anthropologie structurale la structure symbolique d'une culture ne se réduit jamais aux expressions sociales concrètes, pour le fonctionnalisme, le symbolique sera toujours une traduction de la réalité sociale.

Pour revenir au champ du performatif, la question qui se pose est de savoir si tout traiter comme performatif (la magie, l'anthropologie socio-culturelle, la psychanalyse, la poésie) n'empêche pas de saisir quelque chose. Insister sur le fait que les actes de parole définissent le langage naturel présente, en effet, le risque de ne plus différencier entre langue (au sens de communication) et parole (au sens d'action) et, réciproquement, culture et comportement. Pour ce qui est du cas particulier de la magie, l'approche pragmatique de Malinowski

48. G. Lenclud, « Symbolisme », dans P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Puf, 1991, p. 690. Austin ajouterait sans doute qu'on ne peut pas étudier ce que les systèmes symboliques disent indépendamment de ce qu'ils font.

permet de saisir cette pratique comme la manière dont certaines cultures se réfèrent à ce type d'usage performatif du langage, tandis que l'approche symbolique de Lévi-Strauss la rapporte à une forme efficace de poésie. Dire qu'il y a de la magie, c'est dans les deux cas faire entendre que parler revient à agir d'une manière dont on pense qu'elle dépasse le pouvoir de nos mots. Si la magie y perd en mystère, la pragmatique y gagne en poésie.