

Séance du 26 mai 1956

SUR LES RAPPORTS
ENTRE LA MYTHOLOGIE ET LE RITUEL

M. Claude Lévi-Strauss, Directeur d'Études à l'École pratique des Hautes Études, a présenté à la Société les arguments suivants :

On conçoit parfois le mythe comme la projection du rite, sous forme de représentations ; ou bien c'est le rite qui illustre le mythe, à la façon de tableaux en action. Dans les deux cas, le rapport entre mythe et rite apparaît comme une redondance. Mais s'il existe une homologie entre les deux ordres, qu'est-ce qui rend leur distinction nécessaire ? En fait, tous les mythes ne correspondent pas à des rites et inversement ; l'homologie n'est démontrable que dans un petit nombre de cas ; et elle ne fournit pas la raison de cette étrange duplication.

En analysant et en discutant un exemple précis, emprunté aux Indiens des plaines de l'Amérique du Nord, le conférencier se propose de montrer que cette prétendue homologie n'existe pas toujours ; elle constitue plutôt un cas particulier d'une relation plus générale entre mythe et rite, et entre les rites eux-mêmes. La vaste famille de mythes des Indiens Pawnee, qui se caractérise par le thème du *garçon enceint*, ne reflète ni ne fonde immédiatement aucun des rites de cette tribu ; par contre, on y retrouve une image symétrique et inversée des rites de tribus voisines et – en choisissant un plan de symétrie différent des rites des Pawnee eux-mêmes. Pour parvenir à interpréter le thème du *garçon enceint* de façon satisfaisante, et pour le réintégrer dans un ensemble significatif, deux opérations sont donc nécessaires : 1° réduction du mythe et du rite à des structures provisoirement indépendantes ; 2° découverte du rapport dialectique, et non pas mécanique, qui existe entre ces structures et rend compte de leurs différences. Ces deux opérations font appel à des procédés logiques tels que permutations et transformations, qui permettent de formuler la loi du passage d'une structure à une autre.

On espère montrer ainsi que l'analyse structurale des croyances, des coutumes et des institutions n'a rien à craindre du formalisme (dont on lui a souvent fait grief). Ce formalisme ne s'oppose pas aux interprétations dialectiques : il y amène. On constate, en effet, que les structures idéologiques entretiennent les unes avec les autres des

rapports qui sont eux-mêmes de nature dialectique : elles se nient, s'excusent ou se couvrent mutuellement. D'autre part, ces rapports dialectiques mettent en cause d'autres aspects de la réalité sociale, et même d'autres sociétés, que ceux ou celles dont ils paraissent relever immédiatement ; et ils imposent donc, dans des conditions rendues seulement plus rigoureuses, un retour à la géographie et à l'histoire.

COMPTE RENDU DE LA SÉANCE

La séance est ouverte à 17 h. 45 sous la présidence e M. Jean Wahl, Vice-Président de la Société.

M. Jean Wahl. – Notre Président Gaston Berger m'a chargé de l'excuser auprès de vous. Des obligations impérieuses l'empêchent, à son grand regret, de présider aujourd'hui la séance consacrée à l'exposé de notre ami Claude Lévi-Strauss. Je lui donne la parole immédiatement.

M. Claude Lévi-Strauss. – Je me propose aujourd'hui de vous soumettre un problème et non d'en apporter la solution.

Il s'agit des rapports de la mythologie et du rituel, problème qui a depuis longtemps préoccupé les historiens et les philosophes de la religion, mais auquel il me semble qu'ils ont été portés à donner une réponse un peu hâtive.

En effet, depuis que – voici près d'un siècle – on s'est aperçu que les mythes et les rites d'une population donnée offraient certaines analogies, on s'est trop souvent empressé de proclamer que celles-ci se réduisaient à un pur parallélisme : sur le plan des idées, tout mythe répéterait ce que le rite lui-même affirme sur le plan des activités ou inversement. Selon cette conception, le rite ne serait qu'un mythe en action ; ou bien c'est le mythe qui apporte le fondement théorique du rite. Dans les deux cas, nul ne songe à mettre en cause les relations qui unissent les deux termes.

Pour donner de cette position une illustration récente, je me contenterai de citer Van der Leeuw dans *La religion dans son essence*:

«Mais le mythe vivant se place en parallélisme avec la célébration ; il en est lui-même une. En découvrant l'étroite parenté qui unit le mythe au rite, on est récemment parvenu, on seulement à comprendre nombre de mythes restés jusqu'alors énigmatiques, mais à élucider enfin l'essence même du mythe.. Inversement, le mythe accrédite les rites» - il cite ici Preuss - «Il vise le passé, le temps où l'action sainte fut entreprise pour la première fois ; on arrive même

quelquefois à reconnaître que le primitif ne se borne pas à répéter l'acte introduit, mais que consciemment, la célébration inaugurale est représentée comme événement réel avec tous les êtres qui y participèrent.» Enfin Van der Leeuw reprend : «Le mythe... est la déclaration répétée d'un événement puissant ; or, la déclaration équivaut à la répétition ; c'est une célébration en paroles».

Au cours d'une correspondance récente avec mon collègue et ami Louis Dumont, celui-ci voulait bien faire quelques reproches au petit résumé, sans doute trop schématique, qui vous a été distribué. Je me faisais - disait-il - la partie trop belle. Les spécialistes (dont je ne veux pas oublier qu'il est un des meilleurs), n'ont-ils pas depuis longtemps souligné les divergences entre le plan du mythe et celui du rite ? Il a lui-même utilisé des expressions caractéristiques : «le rite transcrit dans son langage ce que le mythe transcrit dans le sien», ou bien encore : «les dissonances entre ces trois états : rite, mythe, iconographie sont apparues comme liées à la structure propre de chacun, comme si une même réalité se projetait sur trois plans orientés différemment ou encore étaient photographiés dans trois couleurs fondamentales».

Je vois bien que des expressions de ce genre évoquent un certain décalage entre l'expression mythique et l'expression rituelle ; «dissonances», «projection sur trois plans», «photographie en trois couleurs fondamentales», ce sont là sans doute des formules nuancées, mais qui, me semble-t-il, postulent toujours qu'il existe entre mythe et rite une homologie ; peut-être même vaudrait-il mieux dire, comme les géomètres, un homéomorphisme. Or, c'est précisément là ce que je voudrais mettre en doute ; non point que je conteste que, dans de très nombreux cas qui ont été décrits et analysés, il n'y ait correspondance entre le mythe et le rite : nous connaissons tous des rites qui sont la répétition en action, la célébration, comme dit Van der Leeuw, d'un certain récit mythique, et nous connaissons aussi des mythes qui ne sont rien d'autre que la justification littérale, ou légèrement déformée, d'un certain rituel. Mais on a eu, me semble-t-il, une tendance abusive à se limiter à des cas qui ne sont peut-être que des cas privilégiés et à négliger tous ceux (plus nombreux que les précédents), où, entre le mythe et le rite, s'établit une sorte de dialogie contradictoire, l'un essayant, ou du moins semblant essayer de nier, de démentir, de voiler, de dissimuler ce que l'autre paraît affirmer ; si bien que la question se pose de savoir si les cas de parallélisme étroit ne sont pas, en réalité, des cas particuliers d'une relation plus générale et s'il ne vaudrait pas mieux poser le problème dans les termes de cette relation.

Pour gagner du temps, je vais tout de suite passer aux exemples.

Les Indiens Pawnee habitaient et habitent encore, (bien que leur nombre soit aujourd'hui très réduit) la région centrale des États-Unis. Ils appartiennent à ces grandes civilisations des plaines qui ont régné sur la majeure partie du territoire nord-américain, mais dont ils sont des représentants mitigés puisqu'ils se partageaient, jusqu'à une époque récente, entre l'agriculture villageoise pendant le printemps et l'été, et la chasse nomade au bison pendant l'hiver. En ce sens, ils offrent un genre de vie de transition entre les tribus villageoises du Haut-Missouri : Mandan et Hidatea qui sont des agriculteurs sédentaires, et les Indiens nomades, chasseurs du type classique sur lesquels j'aurai à revenir.

Les Pawnee ont un double intérêt pour le sociologue des religions. Ils ont élaboré un système cosmologique et métaphysique d'une grande complexité ; et leurs sages en ont présenté un riche commentaire théorique qui a été en partie rédigé.

Or, nous trouvons dans la mythologie des Pawnee un groupe, ou famille de mythes dont je ne connais pas d'équivalent précis dans aucune civilisation des plaines, ni, en général, dans d'autres sociétés nord-américaines. C'est ce groupe de mythes que je désigne sous le nom de « mythe du garçon enceint ».

De quoi s'agit-il ?

On nous parle d'un village où naît un enfant mâle. À un âge fort tendre, celui-ci découvre qu'il possède des dons de guérisseur. Il en fait l'expérience par hasard. Personne ne lui a rien enseigné. Il ne connaît pas de formule ; ce pouvoir lui appartient de façon innée. Il ne sait comment ni pourquoi, mais chaque fois qu'il essaie de guérir un cas désespéré, il réussit toujours, à sa propre stupéfaction.

Dans un autre village vit un sorcier d'âge avancé, solidement établi et jouissant d'une réputation officielle. Il entend parler de ce cas miraculeux et en conçoit quelque jalousie. Accompagné de sa femme - ce point est important - il vient rendre visite à son jeune confrère, lui apporte des cadeaux et lui explique qu'il souhaiterait échanger avec lui ses secrets. Pendant plusieurs jours et plusieurs nuits d'affilée, il raconte au garçon comment il a acquis son pouvoir. Le garçon l'écoute avec beaucoup d'intérêt, mais reste coi. Ces visites se répètent. Le vieux sorcier s'impatiente et dit : «je t'ai tout raconté. Il commence à être temps que, de ton côté, tu m'apprennes d'où tu tiens tes pouvoirs». Et le jeune garçon, avec une mauvaise volonté apparente qui est seulement preuve de sa candeur, répond : «Je ne sais rien ; je ne sais pas pourquoi je suis un sorcier capable de guérir.» Le vieillard, incrédule, conçoit beaucoup d'aigreur de cet apparent refus et il ensorcelle le jeune garçon en lui offrant une pipe bourrée d'herbes magiques ; le jeune garçon s'aperçoit avec douleur que son ventre

grossit : il est enceint ! Réduit au désespoir par une condition aussi humiliante il décide d'abandonner les siens, de partir à l'aventure, et de se laisser dévorer par les animaux sauvages. Il arrive dans une région périlleuse ; des avertissements viennent de partout: «N'entre pas, n'avance pas ; tu risques ta vie.» Il répond : «Cela m'est bien égal ! » Et il tombe au milieu de ces animaux surnaturels qui, chez les indiens Pawnee, sont les patrons des pouvoirs magiques. Les animaux sont pris de pitié pour son état monstrueux. Ils décident de le guérir. Certains rongeurs extraient les os du fœtus et les dévorent. Les ours se chargent, eux, de pratiquer une opération césarienne et de consommer les chairs. Le jeune garçon est débarrassé et guéri. De plus, les animaux lui enseignent leur pouvoir surnaturel grâce auquel il rentre dans son village et tue le vieux sorcier par manipulations du crâne de loutre que lui ont donné ses sauveurs.

Voilà l'essentiel de ce mythe que j'ai beaucoup abrégé puisqu'une seule des versions qu'en a donnée Dorsey occupe quinze pages de texte imprimé. Mais il est déjà clair par ce résumé que notre mythe est construit autour d'une longue série d'oppositions. Essayons de les énumérer rapidement :

Nous avons eu l'opposition entre le chaman initié et le chaman non initié, c'est-à-dire entre le pouvoir de sorcellerie acquis, et inné ; nous avons une opposition entre enfant et vieillard, puisque le mythe insiste sur la jeunesse de l'un des protagonistes, sur la vieillesse de l'autre ; une troisième opposition apparaît, entre : confusion des sexes et distinction des sexes ; chez un jeune enfant les sexes sont encore mêlés, et c'est pourquoi il est possible qu'un garçon tombe enceint, tandis que, chez les vieillards, les sexes sont irrémédiablement dissociés. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'on peut interpréter le fait que le sorcier vienne toujours en visite avec sa femme ; ces deux personnes âgées forment un couple hétérosexuel et dont l'hétérosexualité nettement affirmée s'oppose à l'ambivalence du jeune garçon. Nous avons aussi une opposition entre fécondité et stérilité, puisque ce couple âgé se trouve être privé d'enfant : Le vieux sorcier invoque constamment comme argument qu'il n'a personne à qui transmettre ses pouvoirs et qu'il aimerait les confier au jeune homme. Quant au garçon, il est doublement fécond : métaphoriquement par son pouvoir, réellement par la condition à laquelle il se voit condamné.

Nous trouvons ensuite des oppositions plus subtiles à propos du sort jeté sur la victime et de la cure effectuée par les animaux magiques. La magie qu'utilise le vieux sorcier est une magie *végétale*: herbe maléfique ; c'est une magie réelle puisque c'est la fumée même de cette plante qui provoque la maladie ; enfin, c'est une magie guérissable ; sous ce triple rapport, la magie du vieillard s'oppose à celle reçue par le

jeune garçon de ses protecteurs surnaturels. Celle-ci est, en effet, animale par son origine, symbolique par sa technique : manipulation du crâne qui va tuer le sorcier, - et irrémédiable par son résultat puisque le vieillard mourra.

Cette triple opposition est encore renforcée du fait que le jeune garçon risque de périr à cause d'un gros ventre, tandis que le vieux sorcier succombera - le mythe est explicite sur ce point - à une constriction abdominale.

Nous rencontrons aussi, aux diverses étapes de la cure accomplie par les animaux magiques, toute une série d'oppositions assez curieuses. Prennent part à cette cure des herbivores et des carnivores; les *herbivores* détruisent les *os*, tandis que les *carnivores* extraient les *chairs*. Or, il existe une variante du même mythe où, pour tuer sa victime, le méchant vieillard l'incite à se laisser glisser au bout d'une corde, dans un précipice, pour ramasser des plumes d'oiseaux. Cette situation reconstitue un monde à l'envers, puisque les oiseaux appartiennent au monde céleste et non pas au monde souterrain. Dans cette version, les rôles respectivement assignés aux herbivores et aux carnivores sont inversés. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas là-dessus que je veux appeler l'attention, mais sur le fait que chez les Pawnee, aucun rituel ne semble correspondre aux mythes que je viens de résumer.

Le mythe oppose deux classes d'âge ; il oppose un couple et un individu solitaire, et il évoque une situation où les pouvoirs de sorcellerie se trouvent acquis, en quelque sorte, moyennant finances, contre des paiements importants, que le vieux sorcier réclame du jeune garçon. Rien de tel n'existe en pratique chez les Pawnee. Sans doute ont-ils des sociétés magiques et religieuses mais ces sociétés sont de deux types : soit constituées sur une base locale, chacun appartenant de naissance à la société de son village ; soit écoles de sorcellerie où les pouvoirs s'héritent lorsque le père ou le maître disparaît. Nous ne trouvons donc rien, dans le contexte indigène, qui corresponde à notre mythe. Disons-nous donc que le mythe exprime une situation inverse, ou au moins différente, de celle qui prévaut en réalité ? Ce serait une première approximation ; mais elle reste insuffisante, parce qu'elle ne rend pas compte des détails les plus marquants de notre mythe. Par contre, tous ces détails se mettent en place et s'expliquent quand nous comparons le mythe non pas avec le rituel de la tribu qui le possède, mais avec le rituel de tribus voisines, les quelles n'ont pas le mythe en question. Je pense ici particulièrement aux tribus villageoises déjà cités les Mandan et les Hidatsa (avec lesquelles les Pawnee possèdent en commun un certain type de structure sociale et un certain genre de vie) et plus encore à des tribus voisines géographiquement, mais très différentes en ce qui concerne la structure sociale et la vie économique

comme les Blackfoot des plaines plus au Nord qui sont, eux, des chasseurs exclusifs, groupés en petites bandes nomades et non pas en villages semi-permanents.

Dans la plupart de ces tribus qui environnent les Pawnee, nous constatons l'existence d'associations magiques et religieuses organisées en classes d'âge, le rapport étant, d'une association à l'autre, celui de *père à fils* ou de *grand-père à petit-fils*. Pour accéder à la société du rang supérieur à la sienne, on est obligé d'acquérir les titres de la société aînée moyennant des paiements considérables. Dans certaines au moins de ces sociétés, on exige que le candidat paraisse, accompagné de sa femme. La cérémonie essentielle est marquée par une livraison de la femme du candidat (le *fils*) au *père* vendeur, lequel accomplit avec elle une copulation réelle ou symbolique, mais qui est la sanction du nouveau titre ; c'est-à-dire que nous retrouvons ici très exactement, mais inversée, la situation illustrée par le mythe Pawnee : nous avons d'abord en présence un couple marié et un individu solitaire, avec cette différence que, dans le rituel blackfoot, c'est le candidat qui forme couple et le vendeur qui est solitaire, tandis que sur le plan du mythe, c'est celui qui refuse d'être candidat qui est solitaire, et celui qui voudrait être vendeur qui forme couple. D'autre part, le mythe Pawnee nous présente, de façon symbolique, une fécondation du jeune garçon par le vieux sorcier: d'où le danger où il se trouve de devenir femme et de procréer. De façon symétrique et inverse, c'est la situation réelle réalisée par le rituel blackfoot, puisqu'il prescrit un coït entre le vendeur et la femme du candidat ; vous aller voir que ce rapport sexuel «vrai» fonde lui-même une fécondation symbolique du candidat par sa femme.

En effet, lors de la cérémonie que j'évoquais il y a un instant, le dernier acte du vendeur est de cracher dans la bouche de la femme un fragment de navet sauvage, laquelle à son tour le recrache dans la bouche de son mari. Le navet sauvage est intéressant dans ce contexte parce que nous devons, pour interpréter son symbolisme, nous reporter à la vie économique de nos indigènes, qui se partagent entre la chasse nomade pendant l'hiver, l'agriculture sédentaire pendant l'été. Dans un tel système, la collecte du navet sauvage représente ce qui subsiste d'activité agricole pendant la période de la chasse.

Nous avons donc, en fait, un système à trois pôles : chasse, agriculture, collecte des plantes sauvages. Cette collecte des plantes sauvages est intermédiaire entre la chasse et l'agriculture : hivernale et nomade comme la première, mais végétale comme la seconde. Qu'il s'agisse d'une activité médiatrice résulte bien du fait que, dans toute la mythologie des plaines, le navet sauvage sert de bouchon entre le monde céleste et le monde terrestre. L'épouse mortelle du Soleil

commet la faute suprême le jour où, désobéissant à son mari, elle arrache, dans le jardin céleste, le gros navet sauvage qui bouchait l'orifice par où elle aperçoit la Terre en dessous.

Je voudrais alors appeler votre attention sur un nouvel aspect du problème. Jusqu'à présent, nous avons constaté qu'un groupe de mythes d'une population donnée ne correspond à aucun rite de cette population, mais sous une forme symétrique et inverse, à des rites effectivement pratiqués par des populations voisines.

Pourtant, chez les Pawnee eux-mêmes, nous connaissons un rituel qui offre une image inversée, mais au second degré si je puis dire, du système que je m'efforce de rétablir devant vous. Il s'agit du cérémonial du Hako, vaste ensemble de rites grâce auxquels deux hommes, deux familles, deux villages, ou même deux tribus étrangères, peuvent nouer des relations d'alliance qui se formalisent, dans la pensée indigène, comme un rapport entre *père* et *fil*s. La cérémonie est organisée par le groupe qui désire établir l'alliance et qui se pose donc comme groupe des « pères », le groupe bénéficiaire acceptant du même coup de se définir comme « fils ». Le rituel est trop long pour le décrire. Qu'il me suffise d'indiquer que les pères quittent leur village, font le voyage jusqu'au village des fils, des cérémonies complexes marquant chaque étape. Dès que les « pères » sont installés dans le village des « fils », ils capturent un jeune garçon quelconque, ou même, à défaut, une petite fille : cela n'a pas d'importance disent les indigènes (ce qui montre bien l'absence de marque, l'ambivalence sexuelle du jeune enfant dans tout le système). Le jeune enfant est déposé dans une couverture de telle manière que ses jambes sortent vers l'avant ; deux hommes le tiennent ainsi suspendu et le balancent pour faire poser ses pieds dans un cercle tracé sur le sol, en même temps que - d'une façon aussi secrète que possible - on laisse tomber dans ce cercle un nid d'oiseau lorient, qui figure la procréation de la vie par le jeune enfant. Je n'insiste pas sur le symbolisme du nid de lorient. Au lieu d'être, comme un nid ordinaire, construit sur des branches ou sur des rochers, c'est un sac suspendu à la cime des arbres. Pour la pensée indigène, il évoque une forme supérieure de sécurité et de stabilité dans un système général de classification des oiseaux. Le point important est que le jeune enfant soit traité comme un être ambivalent au point de vue sexuel : d'abord manipulé à la façon d'un phallus pénétrant le cercle tracé sur le sol, puis accouchant (ce sont les formules mêmes des indigènes que je traduis) du nid tombant à l'intérieur du cercle. Nous retrouvons donc ici, au moment le plus décisif du rituel, cette ambivalence d'un des personnages, mais positive et non plus négative puisqu'elle permet d'établir les relations d'alliance,

au lieu de sanctionner, comme dans le mythe, le refus d'établir de telles relations.

Dans les trois exemples que nous avons examinés : mythe du garçon enceint, rituel blackfoot d'accession aux sociétés, rituel Pawnee du Hako, tout se passe comme si certains termes (toujours les mêmes) étant donnés, les fonctions seules étaient permutées par rapport à ces termes, jusqu'à épuisement de toutes les combinaisons.

Il y a trois protagonistes - un homme, une femme et un enfant. Dans le premier cas, le mari et la femme sont des vieillards et l'enfant est le chaman doué d'un pouvoir inné. Dans le second cas, la femme et «l'enfant» sont les candidats et le vieillard est l'homme détenteur. Dans le troisième cas nous avons, semblait-il, exclusivement des hommes : les «pères» et les «fils» qui établissent leur alliance par l'intermédiaire de la fonction ambivalente de l'enfant. Mais c'est que le «père» et le «fils» sont eux-mêmes dans une relation d'homme et de femme, comme l'indique tout le symbolisme indigène. Il suffit donc d'opérer une permutation supplémentaire, le «père» fécondant le «fils» (assumant un rôle de femme) par la fonction ambivalente de l'enfant.

Après avoir inventorié les termes, considérons maintenant les relations qui les unissent.

Nous avons une relation entre homme et femme que j'appellerai, sans vouloir évoquer un aspect psychanalytique de la question, et uniquement parce que les termes sont commodes, une relation hétérosexuelle. Nous avons une relation entre deux hommes (ou groupes d'hommes) que j'appellerai une relation homosexuelle. Enfin, un personnage (tantôt la femme, tantôt l'enfant) cumule partout les deux fonctions : simultanément homme et femme, garçon enceint, ou femme fécondée par le père et fécondant son mari en retour, exerçant donc une fonction ambisexuelle.

Toutes les combinaisons possibles entre les termes se trouvent donc épuisés par nos trois exemples.

Le problème qui se pose alors, et que je ne me charge pas de résoudre, est le suivant : comment comprendre ces discordances, ces contradictions entre le plan de la mythologie et celui du rituel ?

Quand nous envisageons les mythes et les rites d'une population donnée, il importe de se souvenir qu'elle ne constitue pas un système clos. Même sur le plan du langage, ce ne sont pas seulement les lois internes de chaque langue, mais ses relations avec d'autres langues voisines (sous forme d'affinités) qui déterminent sa structure. Rien d'étonnant, par conséquent, que les mythes et les rites ne puissent être interprétés sans prendre en considération l'existence de groupes voisins, qui se trouvent historiquement ou géographiquement en relation des uns avec les autres. Il est très frappant de ce point de vue,

qu'aux trois groupes que nous avons pris comme exemples correspondent trois genres de vie et trois situations historiques différentes. Les tribus villageoises sont des agriculteurs sédentaires, les Blackfoot sont des chasseurs nomades, les Pawnee se trouvent dans une situation intermédiaire entre les deux. De plus, les tribus villageoises possèdent simultanément le type de structure sociale et d'organisation familiale que nous voyons se refléter dans les trois groupes, tandis que les Blackfoot n'ont retenu que le système des associations, et les Pawnee l'aspect inverse de cet héritage commun, qui est le système de parenté. Des groupes qui ont conscience de leur existence respective, qui se connaissent, se rendent visite quand ils ne se font pas la guerre, peuvent aussi rêver dans leurs mythes une organisation sociale qu'ils n'ont pas mais qui existe chez leurs voisins, et qui constitue une solution différente de celle qu'ils ont eux-mêmes mise en pratique pour résoudre les problèmes posés par le milieu naturel et par le milieu social.

DISCUSSION

M. Jean Wahl. – Après le bel exposé de Claude Lévi-Strauss, M. Louis Dumont voudra sans doute prendre la parole ?

M. Louis Dumont. – Je me demande s'il est bien indiqué de revenir que des questions de méthode après l'exposé magistral de M. Lévi-Strauss. Je ne vois quant à moi aucune objection à généraliser les formules de l'ethnologie traditionnelle si elles apparaissent trop étroites, ni à ce qu'on considère une culture, plutôt qu'une société particulière à l'intérieur de cette culture, lorsqu'on étudie la mythologie et le rituel. C'est peut-être ici le cas d'élargir la perspective – féconde et méthodologiquement nécessaire – de nos collègues anglais, qui se sont limités à l'étude d'une société. On peut imaginer que la relation du mythe et du rite soit plus complexe dans le cas où l'on n'a pas tous les éléments de comparaison à l'intérieur d'une société, mais où on est obligé, pour reconstituer un ensemble, de considérer plusieurs sociétés voisines.

M^{me} Denise Paulme. – Je n'aurai pas grand'chose à ajouter. En Afrique noire malheureusement, nous n'avons pas des ensembles aussi impressionnants, que ceux dont M. Lévi-Strauss a développé un exemple. Il y a parfois des points où, en effet, il faut introduire le facteur géographique. Il y a deux ans, étudiant la société baga, sur la côte de la Guinée française, je me suis trouvée dans un groupe où tout le rituel était commandé par le facteur temps ; les hommes, notamment,

devaient, pendant toute la saison sèche, se travestir en femmes. Les acteurs eux-mêmes n'ont pas pu me donner l'explication de ce comportement. Dans un groupe voisin, qui se dit d'origine différente, qui parle une langue différente, dont les institutions néanmoins sont assez proches de celles du premier groupe, le même principe de bipartition s'exerce cette fois sur le plan spatial et non plus temporel. Je veux dire que la population d'un village se répartit nettement selon une ligne idéale sur le sol, en deux phratries, qui se trouvent à la fois complémentaires et opposées. Le moment suprême où la société se donne en spectacle à elle-même est celui d'une grande cérémonie qui aurait lieu tous les vingt-cinq ans environ. Au cours de cette cérémonie, une moitié du village – la moitié homme – engage une lutte spectaculaire avec l'autre moitié qui représente le principe féminin. Sous la protection d'une sorte de mât haut de plus de 5 mètres, chaque moitié s'efforce d'arracher des membres à l'autre. Le principe de bipartition ne joue pas d'ailleurs dans ce seul cas, la rivalité est le thème peut-on dire récurrent de toute cette société où à chaque instant il y a opposition non seulement entre les femmes et les hommes, mais entre les gens de la mer et ceux de la montagne, entre les jeunes et les vieux, etc.... Bref, un état permanent de lutte, où les deux parties ont néanmoins le sentiment qu'elles ne peuvent pas se passer l'une de l'autre. Ce qui s'exprime dans un cas sur le plan du temps, dans l'autre se traduit par cette lutte dramatique. L'un et l'autre aspects sont complémentaires.

M. Lévi-Strauss. – Ce sont deux expressions rituelles.

M^{me} Denise Paulme. – Le côté mythe paraît très limité dans cette société, qui se désintègre rapidement.

M. Leiris. – Je voudrais poser une question supplémentaire. Ce premier mythe que M. Lévi-Strauss nous a raconté, quelle est sa fonction dans la société en question ? Qu'est-ce qui permet de le définir comme mythe plutôt que comme fiction ? Se rapporte-t-il à un rituel ou justifie-t-il un statut social particulier ?

M. Lévi-Strauss. – Je me sens un peu embarrassé pour répondre parce que vous posez en vérité deux questions : une que je n'ose pas aborder, c'est ce qui nous permet de définir un mythe comme mythe. Je voudrais la laisser de côté aujourd'hui. Pour répondre précisément à la seconde question : ces groupes de mythes, puisqu'il y en a toute une série, se trouvent tous attachés à certains types de pouvoirs, sanctionnés par la possession d'un «paquet» sacré ou «paquet»

magique ; ils font, si je puis dire, partie du paquet. Autrement dit, quand on transmet le paquet à quelqu'un (c'est-à-dire qu'on lui cède les pouvoirs magiques), on lui cède l'histoire en même temps, et elle authentifie si je puis dire la détention d'un pouvoir particulier. Ce sont d'ailleurs des récits que les indigènes considèrent comme vrais ; ils y insistent beaucoup, et l'on n'a pas le droit de les raconter sans exiger un paiement en retour.

M. Leiris. – Ce sont donc bel et bien des mythes.

M. Métraux. – Le mythe que M. Lévi-Stauss vient d'analyser m'a rappelé une croyance que j'ai pu observer chez les Indiens Pilaga du Gran Chaco argentin, tribu dont la culture est d'ailleurs fort voisine de celle des Indiens des Plaines. Ces gens admettaient comme un fait incontestable la possibilité pour un homme de devenir encient. J'ai recueilli plusieurs anecdotes qui m'ont été présentées comme des faits réels, où il était question d'hommes qui, à la suite de rapports homosexuels étaient devenus enceints. Sur ce point ils étaient formels et mes informateurs paraissaient surpris des doutes que je ne pus m'empêcher d'exprimer. Je tiens à le répéter – cette crainte n'était pas formulée sur le plan mythique.

Il y a cependant un problème qui me trouble depuis le début de cette conférence. Comment allons-nous établir un lien entre mythe rituel et organisation sociale alors que certains mythes sont l'apanage commun de tribus possédant des rituels et une organisation sociale très différents ? Je me trouve en présence de ce problème chez des Indiens du Brésil – les Cayapo – dont l'organisation sociale est très complexe mais dont la mythologie, pour autant que j'en puisse juger, se distingue à peine de celle que l'on trouve dans des groupes dont le système religieux et social sont fort différents.

M. Tubiana. – Il me semble que le mythe que vous avez raconté trouve, dans ce que vous avez répondu à Michel Leiris, son explication, et qu'il se suffit à lui-même comme tel, c'est-à-dire comme fondement de la profession médicale. Si je peux risquer une interprétation, je dirai que je crois voir dans ce mythe l'opposition entre la connaissance irrationnelle et la connaissance rationnelle. Le mythe peut être compris comme une mise en garde destinée aux professionnels, posant d'une manière fondamentale qu'on ne peut exercer la médecine qu'après avoir dûment appris ses lois et reçu le diplôme. L'illustration en est fournie par les difficultés où se trouve plongé celui qui de bonne foi est amené par les puissances surnaturelles à l'exercice (involontairement) illégal de la médecine.

Ce n'est pas seulement le problème des rapports du mythe et du rite qui se trouve posé, mais celui-même de la définition du mythe. En effet, tous les rites ont une explication : on peut appeler celle-ci un mythe. Mais d'un autre côté, il existe une sorte de folklore professionnel où le récit mythique fonde un certain nombre d'attitudes stéréotypées qui ne se traduisent pas forcément par des gestes rituels, mais pour lesquelles néanmoins on trouve nécessaire une explication métaphysique. Ces récits mythiques doivent être traités à part.

D'un autre point de vue, il me semble que l'ethnologie traditionnelle n'a pas tort de poser en principe l'existence de rapports certains entre mythe et rite. Vous-même avez indiqué qu'à côté de la société où a été trouvé un mythe isolé, il y a une société où se retrouve le rite correspondant. Un rite peut disparaître et laisser derrière lui un mythe inutile. Il semble plus difficile qu'un rite puisse se maintenir sans conserver quelque sorte d'explication plus ou moins dégradée.

Je me permets enfin un petit reproche : c'est d'avoir fait trop d'honneur à Van der Leeuw en le citant, au risque de lui donner une autorité à laquelle il n'a pas droit. Cet auteur n'a fait que reprendre et systématiser la partie de l'œuvre de Lévy-Bruhl que ce dernier a précisément jugée erronée.

M. Lévi-Strauss. – Au sujet de Van der Leeuw, mille fois d'accord; je ne l'ai cité que pour donner l'exemple d'une opinion actuellement fort répandue. Je suis le premier à déplorer que la pensée de Van der Leeuw jouisse d'un quelconque crédit.

L'interprétation que vous donnez, est celle que les indigènes donnent eux-mêmes, c'est leur rationalisation officielle. Je ne conteste pas qu'il y ait une fonction de «bon sens» du mythe, qui soit celle-là ; mais elle ne rend compte que de quelques aspects. Plusieurs caractères essentiels du mythe restent inexplicables. Le premier : pourquoi est-ce que le vieux sorcier vient toujours rendre visite dans un autre village, très loin, à son jeune confrère accompagné de sa femme, sinon précisément parce que, dans une société voisine, il faut que le candidat soit lui-même accompagné de sa femme, et que la femme joue un rôle considérable dans l'acquisition du rituel ? Pourquoi est-ce par le moyen d'une pipe qu'il parvient à ensorceler le jeune homme et à le féconder ? Vous me direz : c'est une pipe parce qu'il fume la pipe, et ce pourrait être autre chose. Je vous répondrai «non». Dans notre mythe, c'est par une pipe que le vieillard féconde un jeune homme, mais dans le rite d'une tribu voisine, c'est par un fragment de navet sauvage que la femme féconde, si je puis dire, son mari. Je suis bien obligé de me demander : qu'est-ce que la pipe et qu'est-ce que le navet sauvage dans la pensée de l'indigène ? La pipe est un tube creux qui sert à faire passer la fumée, et

toute la pensée religieuse de l'Amérique du Nord la présente comme le médiateur entre terre et ciel. Le navet sauvage, comme par hasard, c'est ce qui sert à *empêcher* le passage entre le monde céleste et le monde terrestre ; c'est le bouchon qui obture la voûte des cieux et qui prévient la femme mariée au Soleil, de contempler la terre en-dessous ; et quand nous nous plaçons à un point de vue strictement économique, la collecte du navet sauvage apparaît comme l'activité médiatrice entre le genre de vie estival (agriculture) et le genre de vie hivernal (chasse).

Je suis donc bien obligé d'aller au delà de cette interprétation sage et raisonnable que vous donnez. Le mythe transporte avec lui un symbolisme dont les indigènes n'ont pas pleinement conscience, puisqu'il n'est pas intelligible dans les termes de leur propre rituel qui ne contient rien de semblable, mais qui devient clair en termes du rituel de la société d'à côté. Celle-ci joue exactement, dans ses actes, ce que les autres conçoivent en pensée, mais à l'envers.

M. Tubiana. – Il ne me paraît pas impossible d'arriver à authentifier l'interprétation des indigènes. On doit pouvoir fournir des explications aux traits que vous relevez. Par exemple, la fréquence des visites du vieillard chez le jeune homme : c'est un peu l'acharnement de l'Ordre des médecins contre les guérisseurs. J'avoue ne pas voir la raison possible de la présence de la femme. Je dois dire que j'ignore tout de la société en cause. Seule une connaissance approfondie du contexte social dans lequel il s'insère permettrait de discuter l'interprétation de ce mythe, que j'ignorais jusqu'à ce soir.

Dr Lacan. – Je ressens trop l'obligeance que m'a montrée M. Jean Wahl à se déranger pour me demander si je voulais parler, pour que je me récuse à le faire.

Je veux pourtant qu'on sache que quand je viens entendre Claude Lévi-Strauss, c'est toujours pour m'instruire. Si donc je me mêle de poser quelque question, elle ne manquera pas d'être marquée de la partialité des intérêts qui sont les miens.

Si j'ose le faire, c'est que depuis longtemps ces intérêts se sont nourris et élargis de bien des choses que j'ai apprises de Claude Lévi-Strauss. De sorte que je venais aujourd'hui dans une certaine attente : celle de ce que j'appellerais le pas suivant, après ce qu'il nous a déjà apporté sur les mythes, et que je vais m'interroger sur ce qu'il me laisse à désirer dans ce qu'il nous apporte aujourd'hui.

Si je voulais caractériser le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis, – j'espère qu'il ne déclinera pas l'ampleur de cette formule à laquelle je ne prétends pas réduire sa recherche sociologique ou

ethnographique, – sur ce que j'appellerai la fonction du *signifiant*, au sens qu'a ce terme en linguistique, en tant que ce *signifiant*, je ne dirai pas seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose.

Claude Lévi-Strauss nous montre partout où la structure symbolique domine les relations sensibles. Disons pour exprimer les choses approximativement pour nous faire entendre vite et de tout le monde, qu'il nous a montré que les structures de la parenté s'ordonnent selon une série que les possibilités de la combinatoire expliquent en dernier ressort ; au point que presque toutes ces possibilités se trouvent être réalisées quelque part dans l'ensemble concret des structures que nous recueillons dans le monde. C'est-à-dire que, d'une part, on peut rendre compte de celles que nous ne trouvons pas par quelque impasse où mènerait leur usage, et que d'autre part, pour faire un rapprochement, je dirai qui ne veut rien avoir de désobligeant, Claude Lévi-Strauss admettrait, comme le faisait Fourier dans son système trop hardi seulement d'anticiper sur la nature, que s'il y a des classes possibles qui restent vides, s'attendre à trouver quelque jour ce qui la remplit.

En fin de compte ce qui fait qu'une structure est possible, ce sont des raisons internes au signifiant, ce qui fait qu'une certaine forme d'échange est concevable ou ne l'est pas, ce sont des raisons proprement arithmétiques ; je crois qu'il ne reculera pas devant ce terme.

Le second pas que grâce à lui j'avais déjà franchi avant d'arriver ici aujourd'hui, c'est celui que nous devons à ses développements sur le *mythème*, que je prends comme une extension à la notion du mythe de cet accent mis sur le signifiant. L'analyse des mythèmes telle qu'il nous propose de la dégager, de la pousser, consisterait en somme à chercher ces éléments signifiants, ces unités signifiantes au niveau du mythe où elles s'appellent mythèmes, comme au niveau du matériel élémentaire nous avons les phonèmes, pour y retrouver une sorte de linguistique généralisée.

J'ai été très frappé, dans cette première analyse du mythème, du caractère excessivement avancé des formules qu'il a pu y donner : proposant d'abord la méthode de sériation qui nous permet d'identifier les unités homologues à travers des mythes parallèles quand il ne nous sont parvenus que comme dans ce qui nous reste de la mythologie grecque ; mais déjà en mesure de dégager dans la diachronie interne aux lignées héroïques certaines combinaisons telles que celles qu'il nous a montrées aujourd'hui, telles qu'un groupement de termes qui se produit à la première génération se reproduit mais en une combinaison transformée à la seconde, disons que ce qui se passe à la génération d'Œdipe, peut être homologué à la génération d'Étéocle et de Polynice

selon un mode de transformation prévisible en sa rigueur ; donc que le manque d'arbitraire, si l'on peut dire, du mythe apparaît en ceci qu'aux deux niveaux nous trouvons une cohérence égale, se correspondant d'un niveau à l'autre point par point.

Voilà donc où j'en étais aujourd'hui. La chose est par moi hautement appréciée en son relief, puisque, comme Claude Lévi-Strauss ne l'ignore pas, j'ai essayé presque tout de suite, et avec, si j'ose le dire, un plein succès, d'en appliquer la grille aux symptômes de la névrose obsessionnelle ; et spécialement à l'admirable analyse que Freud a donné du cas de l'«homme aux rats», ceci dans une conférence que j'avais intitulée précisément le «mythe individuel du névrosé». J'ai été jusqu'à pouvoir strictement formaliser le cas selon une formule donnée par Claude Lévi-Strauss, par quoi un a d'abord associé à un b , pendant qu'un c est associé à un d , se trouve à la seconde génération, changer avec lui son partenaire, mais non sans qu'il subsiste un résidu irréductible sous la forme de la négation d'une des quatre termes, qui s'impose comme corrélatrice à la transformation du groupe : où se lit ce que je dirai le signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du problème du mythe. De sorte que le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible.

Garderai-je aujourd'hui, comme alors je l'avais, le sentiment que je m'avançais peut-être un peu ?

Je nous vois introduits, en effet, à un système de transformation de signifiant qui est tout à fait du même ordre, et je ne peux pas ne pas souligner la distance qu'il y a entre ce qu'exige la méthode de Claude Lévi-Strauss, et ce mode d'analyse où abondent nos praticiens et qui n'a rien à envier avec ce dont nous parle M. Métraux, dans les complexes de ces personnages qu'il a rencontrés en Amérique du Sud, j'aimerais d'ailleurs savoir précisément où, mais par pure curiosité, car tous mes patients en ont autant à votre service : c'est-à-dire que c'est très vrai qu'on craigne d'être enceint, même si l'on n'est pas homosexuel ; il y a beaucoup de raisons de le craindre ; nous ne touchons là rien d'autre que l'état mouvant des relations de cet être singulier qui est jeté dans l'existence sous le nom d'homme ; toutes les craintes possibles en font partie. Je dirai que les signifiants sont faits en quelque sorte pour les sérier, pour les organiser, pour y faire un choix. C'est là le fonds sur lequel s'inscrit l'expérience analytique, voire l'expérience ethnographique, à savoir que vous avez rencontré là-bas ce qu'on peut rencontrer chez nous ; que pour rencontrer cela il n'y a

donc pas besoin de chercher si loin. La crainte d'être enceint pour un garçon est tout autre chose que l'utilisation de la fonction de la grossesse, dans un système signifiant ; elle est là pour tenir un certain rôle, une certaine liaison, où elle est transformable, immédiatement, en autre chose ; c'est quelque chose d'une autre nature, c'est quelque chose où le pathos humain, avec toute sa confusion, et toutes ses craintes, trouve son sens, loin qu'il l'y apporte.

Ce qui nous importe ici, c'est le système de signifiant en tant qu'il organise, en tant qu'il est l'armature de tout cela, y déterminant des versants, des points cardinaux, des réversions, des conversions et le jeu de la dette.

Bien entendu, cet ordre d'étude à lui tout seul comporte un tel changement de perspective qu'il permet de reclasser les problèmes d'une façon toute différente. Par exemple, de se demander quel va être exactement le système de transformation du signifiant dans les différentes manifestations du symbolisme que l'analyste a révélées dans le psychisme : cela ne se présente probablement pas partout de la même façon que dans la névrose obsessionnelle ; est-ce d'une façon plus complète ou décomplétée dans d'autres registres ? On peut d'ores et déjà le retrouver dans le rêve : si cette clé leur avait été donnée, les auteurs qui se sont intéressés à la fonction de ce qu'ils ont appelé les rêves en deux temps ou les rêves redoublés, auraient été plus pertinents dans leurs remarques, moins lourds dans leur recours aux instances psychiques dans leur forme entifiée pour expliquer la nécessité de la reduplication d'un même thème et ce qui s'y épuise.

Ceci ne fait qu'accroître encore l'intensité du problème, car si ça fonctionne au niveau du rêve, à quoi est-ce que cela nous conduit concernant l'activité mentale ? Cela renouvelle complètement la portée des questions ; cela nous montre que depuis Freud nous n'avons guère avancé, mais reculé plutôt.

Aujourd'hui nous nous trouvons, grâce à l'exposé de Claude Lévi-Strauss, devant quelque chose qui me surprend, et c'est là en somme le sens de ma remarque, en ce que cela me semble un peu en retrait par rapport à ce que me semblait donner comme principe de structuration l'article du *Journal of American Folklore*¹ sur la structure du mythe. Je veux dire, par exemple, que je n'y retrouve pas les formules de transformation déjà très élaborées dont je parlais tout à l'heure. Il y a là une sorte de combinaison ternaire dont je vois bien le groupement deux par deux dans un sens tournant. Je dirai que c'est l'intrusion massive d'un élément venu du réel dans la fonction formatrice de ce mythe qui

¹. Cf. «The structural study of myth», by Claude Lévi-Strauss, in *Journal of American Folklore*, oct-déc. 55, vol. 68, n° 270, pp. 428-444.

me paraît à la fois l'élément nouveau et l'élément qui, je ne dirai pas me dérouté, mais me fait vous interroger.

En d'autres termes, pour que nous arrivions à concevoir ou à chercher la motivation de ces structures mythiques dans une sorte de relation en miroir du groupe à la structure sociale d'un groupe voisin, il semble que vous admettiez que le groupe rêve en quelque sorte ce qui a été laissé de côté dans sa structuration sociale par le fait des données de l'échange économique, agriculture ou nomadisme, qui la déterminent.

Il y a là une sorte de fonction de complémentarité symbolique. Je ne pense pas au reste que le rêve ait été invoqué par vous au sens propre de l'onirisme, mais plutôt comme une sorte de bovarysme social qui s'exprimerait dans le mythe. C'est à une sorte de mirage, de reflet ou d'image de ce qui se passe chez les autres que vous rapporteriez ce qui constitue le mythe dans sa profonde anomalie à l'intérieur d'un groupe. Est-ce que c'est là pour vous tout à fait la dernière explication ? Je dirai quelle généralisation pourrait-on donner à cela, ou bien est-ce que vous arriveriez à concevoir tout cet ensemble de petites civilisations en quelque sorte minuscules, poudroyantes, des Indiens des plaines comme ne formant en quelque sorte qu'un vaste groupe où tout ferait partie, en fin de compte, d'un même monde cohérent, où chacun se livrerait à une espèce de spécialisation qu'il essaie de compenser d'un autre côté comme il peut. Bref c'est la relation, l'idée précise que vous avez de la relation de cette élaboration du signifiant telle que vous nous la donnez, avec la structure réelle, concrète et très limitée des sociétés primitives, qui me fait vous questionner : sur la tendance, la direction dans laquelle vous orientez cette coordination de ce que j'appellerai, moi dans mon langage, le symbolique et l'imaginaire. J'attendais un plus long circuit dans l'ordre du pur symbolique avant que vous nous rameniez à ces motivations imaginaires. Vous voyez à peu près le sens de ma question.

M. Lévi-Strauss. – Je vous suis très reconnaissant d'avoir posé un problème essentiel. Je m'excuse de vous avoir déçu en abrégant le circuit. J'avais promis au Président que je parlerais une demi-heure ; je crains bien avoir dépassé de cinq à dix minutes le temps imparti. Si j'avais essayé de traiter le problème de façon purement formelle, comme vous le souhaitiez, le temps m'aurait manqué pour écrire les symboles au tableau, en définir le sens, etc.

Cela dit, je suis bien d'accord avec vous que le problème d'aujourd'hui est un peu différent de celui que j'ai traité dans d'autres travaux. Dans l'article auquel vous faites allusion, je me suis posé le problème des relations entre les variantes d'un même mythe et j'ai

essayé de montrer que chaque variante peut être assimilée à un groupe de permutations d'éléments autrement disposés dans les variantes voisines, si bien que le mythe progresse, se développe, engendre de nouvelles variantes jusqu'à épuisement de la totalité des combinaisons.

Le problème d'aujourd'hui est différent. C'est celui des rapports entre la mythologie et le rituel, problème généralement escamoté sous le prétexte que le mythe est de l'ordre de la représentation, le rite de l'ordre de l'action. Or, l'homme est un être pensant et agissant. Rien de plus naturel, nous dit-on, qu'il essaie de s'exprimer de ces deux manières. Mais cela ne serait vrai que si les actions, les gestes du rite étaient des actions et des gestes véritables, c'est-à-dire s'ils aboutissaient à un résultat.

Vous avez parlé tout à l'heure du signifiant et de l'impossible ; si le rituel ne produit pas de résultat, il faut bien en conclure qu'il consiste en pseudo-gestes exécutés, non pas en raison d'un résultat concret, mais plutôt parce qu'ils sont un support de signification. Dans cette perspective, bien qu'il s'agisse de deux systèmes de signes différents, de deux codes différents, aussi bien sur le plan du mythe que sur celui du rite, on se trouve en face d'un code ; j'ai une fois caractérisé le mythe comme un méta-langage et le rite comme un para-langage, mais dans les deux cas, langage. Alors pourquoi y a-t-il deux langages ? C'est le problème que j'ai essayé de poser. J'espère qu'il est possible d'en faire progresser la solution en montrant que cette assimilation du mythe et du rite est tellement justifiée que le type de combinaisons qu'une société réalise sous forme de mythe, celle d'à côté le réalise sous forme de rite. Les raisons pour lesquelles ces choix différents se produisent, deviennent en quelque sorte des raisons résiduelles qui ne touchent pas à l'essentiel de l'interprétation symbolique, et mettent en cause l'histoire respective de ces populations. Je ne pense pas me mettre ainsi en retrait de mes hypothèses précédentes. Je vois là, au contraire, un moyen de les étendre et de les développer puisqu'il s'agit d'englober dans le royaume du symbolisme le domaine du rituel, que j'avais laissé jusqu'à présent en dehors.

Dr Lacan. – Cela accentue encore la relativation totale de ces systèmes symboliques.

M. Merleau-Ponty. – Je n'ai pas grand'chose à dire après la question posée par le docteur Lacan et la réponse donnée par M. Lévi-Strauss. Sinon en entendant M. Lévi-Strauss, du moins en lisant le texte imprimé qu'il avait fait distribuer, il m'a semblé, à moi aussi, qu'il mettait les accents autrement que dans ses précédents travaux. À partir du moment où, entre le mythe et le rite, on admet, non pas le rapport

d'un reflet à la chose reflétée, mais un rapport plus complexe, qui peut être de contrepartie (le mythe peut être la contrepartie d'un rite ou même de l'inexistence d'un rite), la question de savoir quel est le véhicule de cette relation est à l'ordre du jour.

Il arrive ici ce qui arrive dans la théorie marxiste des idéologies. Tant qu'on se borne à dire qu'une idée est le reflet d'une réalité, d'une structure, d'une infrastructure, on peut avoir l'illusion qu'il s'agit là d'un rapport de causalité quasi-physique entre la réalité et son expression. Au contraire, à partir du moment où l'on dit, comme Marx le fait, que les idéologies sont quelquefois la *contrepartie* fantastique, et non pas le reflet simple, d'une réalité, le rapport entre infra et super-structure est beaucoup plus difficile à définir philosophiquement. La question s'impose : une contre-partie n'étant pas un essai au sens physique, qu'est-ce donc qui la suscite et la rappelle ? Il serait bien insuffisant de répondre : la conscience. Mais il faut du moins, me semble-t-il, que la vie interhumaine (ce qui ne veut pas dire le penseur comme individu) intervienne pour postuler le fantasme où elle retrouvera un équilibre. Vous avez dit qu'une société ou un groupement humain titulaire d'un certain mythe le doit peut-être à l'existence d'un rite dans une autre société, autre société que la première connaît, avez-vous dit. Vous faisiez allusion là (sans mettre dans le mot une résonance politique) à un rapport vécu. Il m'a semblé que vous mettiez l'accent sur un aspect des choses qui était au second plan dans d'autres exposés de vous.

Je me rappelle vous avoir entendu dire que l'opération qui conduit à l'apparition d'un phénomène social est comparable à celle de la nécessité physique qui gouverne les atomes. Les hommes qui vivent dans une société, disiez-vous, peuvent obéir aux lois de cette société comme les atomes obéissent aux lois de la physique sans les connaître. N'admettez-vous pas aujourd'hui qu'il faut, non certes, qu'ils les connaissent sous la forme où la sociologie les exprime, mais qu'ils en aient un équivalent vécu dans les systèmes symboliques de cette Société, lesquels, donc, n'existent pas absolument «derrière leur dos» ? J'en vois confirmation dans le fait que votre texte introduit le terme de dialectique, que vous avez toujours employé, mais avec moins d'insistance. Vous prenez soin de dire aujourd'hui : «le formalisme n'exclut pas la dialectique, au contraire, il y introduit».

Je suis pour ma part très satisfait de cette formule, m'intéressant aussi vivement que le docteur Lacan au développement de votre œuvre, mais souhaitant que la confiance que vous mettez dans l'instrument mathématique ne vous détourne pas du problème de l'histoire. J'aimerais donc vous demander si la dialectique peut être à vos yeux un processus tout *objectif*. Il vous est parfaitement loisible de ne pas répondre à ma question et de réserver pour une autre occasion des

éclaircissements sur un problème qui est immense. mais je suis sûr qu'elle intéresse tous ceux qui suivent vos recherches.

M. Lévi-Strauss. – Vous avez eu raison d'évoquer certains problèmes de la théorie marxiste à propos de ceux que nous avons évoqués aujourd'hui. Il existe au moins un texte de Marx (parmi ceux que je connais), où il s'est exactement posé le problème que j'ai essayé dans un autre contexte, de formuler ici. Il s'agit de la préface dite « inédite » à la *Critique de l'Économie Politique* (1857), où il pose la question : Comment se fait-il que nous considérions l'art grec comme un des plus grands de tous alors que c'était l'art d'une société qui, du point de vue de son développement sur le plan de l'infrastructure, était primitive et insuffisante ? Marx résout cette contradiction apparente en introduisant une hiérarchie des superstructures. L'art grec était fonction d'une mythologie ; or, une société ne peut avoir de mythologie que si ses forces productives sont insuffisamment développées. C'est bien ce genre de problème devant lequel nous sommes aujourd'hui.

Cela dit, je ne veux pas me dérober à la seconde partie, plus personnelle, de votre question. Nous pouvons et nous devons traiter les deux problèmes sur le plan d'un pur formalisme. Quand nous avons affaire à des cadres qui sont encore très largement des cadres vides, il faut commencer à les remplir. Mais au fur et à mesure que ce travail s'accomplit le problème se pose des rapports entre les différents niveaux de formalisation, et entre le système de formalisation adopté par une société A et le système de formalisation adopté par une société B ; on doit alors faire appel à d'autres considérations qui sont, comme le suggérait mon petit résumé, des considérations de géographie et d'histoire.

Pour comprendre la structure de la pensée métaphysique des Pawnee, nous devons retenir deux oppositions : l'opposition entre *ainé* et *cadet* et celle entre *mâle* et *femelle*, qui sont considérées comme corrélatives ; pour y parvenir, nous avons toujours trois termes à notre disposition. Il faut que quatre fonctions se trouvent investies sur trois termes, ce qui implique qu'un des termes soit toujours traité comme ambivalent ; mais du fait qu'il est ambivalent, il bouscule le terme qui est immédiatement à sa droite, lequel bouscule le suivant, et ainsi de suite, si bien que nous avons toute une série de permutations de l'ambivalence sur les termes disponibles. Jusque là, nous pouvons travailler comme le mathématicien, avec un tableau noir et un bâton de craie, essayer de comprendre la mécanique du système. Ensuite se posera un nouveau problème, qui est de savoir pourquoi certaines de ces permutations se trouvent, dans une société A, illustrées par un rite et non pas par un mythe, tandis que dans la société B prévaut une

situation inverse. Ici nous rejoignons l'histoire ; nous devons nous demander ce qui s'est passé dans ces sociétés, pourquoi elles ont choisi d'investir dans un code un certain type d'oppositions, plutôt que dans un autre. Il me semble que ce n'est, ni être en recul sur des positions initiales, ni les contredire, que d'essayer de montrer que quel que soit le biais par lequel on choisisse d'attaquer les phénomènes sociaux : études structurales ou considérations plus concrètes, on suit des voies parallèles, et qu'à partir du moment où l'on a suffisamment avancé dans le travail, on est obligé de se rencontrer et de vérifier que des langages différents offrent des traductions de phénomènes en réalité identiques.

M. Jean Wahl. – Je voudrais me permettre de dire quelques mots. Vous avez presque répondu à la question que je me posais. Votre arithmétisation me paraît demander quelque chose de plus, et vous venez de donner quelque chose de plus. Vous dites qu'un rite de A ne peut se comprendre qu'avec le mythe de B, ou inversement. Mais il y a cet ensemble des deux, et vous venez de nous donner un début de réponse, il me semble. Mais il me reste une autre question : je comprends très bien qu'il y ait des mythes sans rite ; cela m'est beaucoup plus difficile de comprendre qu'il y ait des rites sans mythe, et comment pouvez-vous être sûr que ces rites sont sans mythe ? Il y a l'inconscient : comment peut-on savoir que chez A il y a rite sans mythe et que chez B il y a l'inverse ?

M. Lévi-Strauss. – Supposons qu'à tout rite corresponde un mythe et qu'à tout mythe corresponde un rite ; cela est vrai, au moins dans le cas que j'ai étudié, c'est-à-dire le parallèle entre les Pawnee et les Blackfoot. Pourtant le rite des uns correspond au mythe des autres et inversement, et si nous voulons reconstruire un beau tableau symétrique de mythes et de rites qui se correspondent, nous ne pouvons pas rester enfermés au sein d'une société. C'est là le point central de mon argumentation. Si l'on veut faire un système, on est obligé de réintroduire le concret, c'est-à-dire des sociétés historiquement et géographiquement voisines, qui se trouvent les unes à côté des autres, dans le temps et dans l'espace, et qui, de ce fait, ont collaboré inconsciemment à la construction d'un système commun.

M. Jean Wahl. – La raison du système commun, c'est la présence de termes les uns doubles, comme mâle, femelle, les autres triples : aîné, plus jeune jeune ?

M. Lévi-Strauss. – Tout ce que nous pouvons constater, c'est qu'il y a des systèmes d'ensemble, et que ces systèmes ont des structures qui

ne sont pas les mêmes selon les groupes. Les caractères spécifiques du système que j'ai considéré ici (système à la fois logique et historico-géographique puisqu'il s'agit de sociétés voisines par la culture et par l'histoire), tiennent à une préoccupation qui semble leur être commune: quel est le rapport entre l'opposition aîné-cadet, et l'opposition mâle-femelle ? Il y a d'autres sociétés (et je pourrais en citer, pas très loin de celles-là) pour qui le problème essentiel est différent. Mais il me semblerait prématuré de chercher à expliquer d'emblée la raison de ces différences fondamentales.

M. Goldman. – Parmi les nombreux problèmes que soulève le riche et bel exposé que je viens d'entendre, je voudrais en soulever un seul qui me paraît particulièrement important.

Lorsque vous étudiez un ensemble de mythes – ou de mythes et de rites – ce qui vous importe en tout premier lieu est, me semble-t-il, de montrer qu'ils représentent les différentes modalités d'une seule et même structure cohérente, qu'ils constituent ensemble un système formel. C'est là une chose extrêmement importante sans doute, mais cette analyse reste essentiellement statique. Vous venez d'ailleurs d'employer vous-même une formule qui me paraît caractéristique, lorsque, demandant pourquoi, parmi les différentes combinaisons possibles, c'est précisément telle ou telle qui a été adoptée à tel endroit précis, vous avez répondu que cette question est un résidu qui appartient à l'histoire.

Or, tout en reconnaissant l'importance indiscutable de la recherche du modèle statique, je voudrais néanmoins, vous demander si une perspective qui se limite à cela, qui reste purement statique et traite l'histoire, le devenir, comme un résidu n'est pas par cela même essentiellement incomplète. Y a-t-il en fin de compte une différence absolument radicale, *de nature*, entre le fait que, pour répondre aux problèmes nouveaux qui se posent à lui, un groupe social adopte une nouvelle combinaison à l'intérieur de la même structure, ou bien accomplit un changement radical en passant de la structure précédente à une structure nouvelle ? Si l'on admet l'existence – à côté des différences incontestables – d'une certaine parenté entre les deux phénomènes, cela ne signifie-t-il pas que l'étude génétique est nécessaire et même indispensable pour comprendre les relations qui ne sont jamais en réalité purement logiques et formelles entre les différentes combinaisons possibles d'une seule et même «structure» ?

M. Lévi-Strauss. – C'est une querelle qui risquerait de ne pas avoir de fin. Il y a des gens qui font de l'anatomie et d'autres de la physiologie. Ils pourraient discuter très longtemps pour savoir ce qui

est le plus important des deux, si c'est l'anatomie d'un être vivant qui détermine son fonctionnement physiologique ou son fonctionnement physiologique qui explique sa structure anatomique. Je crois qu'il est important de partir des deux bouts. Il est vrai que je fais une étude essentiellement statique et que, dans cette perspective, l'histoire m'apparaît comme un résidu. J'admets parfaitement que d'autres se placent dans la perspective inverse où les structures apparaîtront comme un résidu. Malheureusement peut-être pour l'ethnographe, il est condamné à l'étude statique : l'histoire est ce qui lui manque le plus. Il n'a donc guère de choix.

M. Goldmann. – Je ne suis pas entièrement d'accord, car si la genèse est un résidu pour l'étude statique, la structure reste par contre absolument *essentielle* et ne passe en rien au second plan, pour une étude génétique. Il n'y a donc pas de réciprocité entre la valeur méthodologique des deux perspectives dans la mesure où l'une, l'étude génétique, implique et englobe l'autre.

M. Diop. – Je pense qu'au point de départ, il y a une perspective sur laquelle je ne peux rien dire aujourd'hui. Il s'agit de l'interprétation qu'aujourd'hui ces populations, usant de votre matériel de travail, de votre langage, feraient de ces mythes et de ces rites. Il serait, en effet, intéressant qu'un jour ces sociétés puissent arriver, en partant de vos travaux, à donner une interprétation qui sera peut-être moins valable scientifiquement, mais qui pourrait présenter un certain intérêt. C'est dans cet espoir qu'en septembre prochain nous nous proposons de demander au Congrès des Écrivains Noirs, dans la mesure où les Congressistes peuvent s'exprimer au nom des populations au milieu desquelles ils sont nés, de reprendre certains mythes et récits et de nous dire comment ces populations, et eux-mêmes (intellectuels Noirs), ont tendance à les interpréter.

M. Lévi-Strauss. – Je voudrais dire un mot à M. Diop pour le rassurer, au moins en ce qui concerne les Pawnee. Presque toutes nos connaissances pawnee sont dues à des ethnologues indigènes.

M. Jean Wahl. – Il me reste à remercier beaucoup M. Lévi-Strauss. Conférence et discussion nous ont apporté des enseignements très utiles et très fructueux.

La séance est levée.

