

Claude Lévi-Strauss en énigme

Francisco Vaz da Silva

ON SAIT QUE Lévi-Strauss fonda *Les Structures élémentaires de la parenté* sur un modèle d'analyse binaire inspiré de la phonologie et de la théorie de la réciprocité de Mauss (Lévi-Strauss 1967, 61-79 ; 1974, 40-41 ; 1983, 196 ; 1980, xxxiii-xxxv). Selon l'auteur, l'interdit de l'inceste est une forme négative qui engendre la réciprocité matrimoniale entre des groupes opposés de consanguins, constituant ainsi la médiation culturelle moyennant l'introduction de la Règle au sein des modalités (naturellement indéterminées) de l'alliance. Dans le domaine des structures élémentaires de la parenté, cette réciprocité matrimoniale est organisée positivement par la prescription du mariage avec un certain type de parents ; donc, les systèmes qui en découlent peuvent être analysés en tant que variations sur un principe unique. On peut distinguer trois types de réciprocité, en rapport avec trois formes de mariage prescriptif entre cousins croisés : l'échange restreint (cycle nul), associé au mariage d'Ego avec sa cousine croisée bilatérale ; l'échange généralisé (cycle court), lié au mariage avec la cousine croisée patrilatérale ; l'échange généralisé (cycle long), associé au mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

Réciprocité, inceste

Cependant, quand Lévi-Strauss présente le mariage matrilatéral comme « la plus lucide et la plus féconde des formes simples de réciprocité », il écrit que le mariage patrilatéral en est à la fois la contrepartie et la négation. Notre auteur affirme,

en effet, qu'au sein des systèmes de réciprocité le cycle court est au cycle long ce que l'inceste est à l'ensemble des systèmes de réciprocité, et qui plus est « les groupes qui n'ont pas hésité à se lancer dans... le système de l'échange généralisé... sont restés obsédés par la formule patrilatérale ». C'est que, selon Lévi-Strauss, les sociétés humaines ont toujours pensé l'échange généralisé « par opposition – et donc, en même temps associé à – la formule patrilatérale », qu'il définit comme « la tentation irrésistible d'un inceste social » et dont il parle en tant qu'« élément de sécurité, dont aucune [société] ne s'est montrée assez audacieuse pour se libérer complètement » (Lévi-Strauss 1967, 520, 522-23).

Bref, les sociétés qui se sont le mieux pliées à l'exigence de la réciprocité ne se sont pas pour autant affranchies de l'inceste. Marie-Claude Dupré, ayant relevé ce paradoxe, en conclut que Lévi-Strauss a découvert une irréductible coexistence des contraires dans les faits analysés. Mais puisque, selon Dupré, Lévi-Strauss aurait été prisonnier du principe de non-contradiction qui « a pesé sur l'Occident depuis des millénaires », au fil de son étude sur la parenté « le couvercle imposé par des siècles de pensée scientifique tressaute à plusieurs reprises mais ne saute pas ». Ainsi, *Les Structures élémentaires de la parenté* serait le lieu de la « confrontation entre un chercheur nourri du principe de non-contradiction et un concret... qui se révèle... gouverné par le principe de contradiction » (Dupré 1981, 27, 33-34).

Il se peut cependant qu'il soit plus correct de parler en congruence entre le chercheur et ledit concret, puisque dans *Les Structures élémentaires de la parenté* coexistent deux

plans de discours, l'un fondé sur la fameuse perspective binaire et typologique, l'autre qui annule les discontinuités fondatrices du premier. Observons de ce point de vue le modèle par lequel Lévi-Strauss établit la « vraie nature du mariage entre cousins croisés » en tant que formule élémentaire du mariage par échange (1967, 151).

Selon l'auteur, dans une situation où deux groupes familiaux, patrilinéaires et patrilocaux, échangent des femmes entre eux (Figure 1), du point de vue de chacun des groupes les femmes parentes (données en mariage) sont des femmes perdues (-) et les alliées sont des femmes gagnées (+). Dans les deux groupes, donc « on change de signe en passant du frère à la sœur, puisque le frère acquiert une épouse tandis que la sœur est perdue pour sa propre famille... On change aussi de signe en passant de la génération précédente à la génération suivante », ce qui exprime « la loi qu'un homme ne peut recevoir une épouse que du groupe duquel une femme est exigible, parce que, à la génération supérieure, une sœur ou une fille a été perdue ; tandis qu'un frère doit au monde extérieur une sœur (ou un père, une fille), parce que, à la génération supérieure, une femme a été gagnée ». Ceci dit, « il suffit... d'envisager la génération des cousins pour constater que tous ceux qui sont dans la relation (+ +) ou (- -) sont

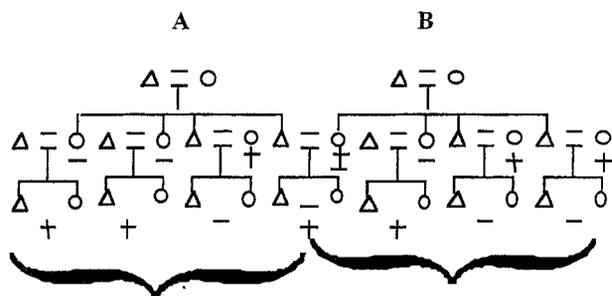


Fig. 1

parallèles, tandis que tous ceux qui sont dans la relation (+-) ou (-+) sont croisés. La notion de réciprocité permet donc de déduire immédiatement la dichotomie des cousins ». Ainsi, « le mariage des cousins croisés exprime... le fait qu'en matière de mariage, il faut toujours donner et recevoir, mais qu'on ne peut recevoir que de qui a l'obligation de donner, et qu'il faut donner à qui possède un titre à recevoir » (Lévi-Strauss 1967, 151-53).

Cependant, le modèle qui démontre cette valeur du mariage des cousins croisés suggère aussi (moyennant trois voies convergentes) que l'inceste est sous-jacent à la réciprocité. Examinons les ressorts cachés de la démonstration.

1. Les deux groupes familiaux qui échangent des femmes sont représentés (Figure 1) en tant qu'unités séparées dont les points de vue sont retenus au même titre. Chaque femme perdue pour un groupe étant une femme gagnée pour l'autre, à la génération moyenne toute femme (ainsi que sa descendance) est représentée chez les deux groupes moyennant une inversion de signes. Dans ces conditions, dire qu'à la génération des cousins « tous ceux qui sont dans la relation (+ +) ou (- -) sont parallèles, tandis que tous ceux qui sont dans la

relation (+-) ou (-+) sont croisés », c'est confondre la possibilité du mariage entre cousins croisés et entre germains, c'est-à-dire le modèle privilégié de la réciprocité et une situation d'inceste.¹

2. Lévi-Strauss a montré qu'un « système à moitiés ne tient pas compte de la résidence, ou peut se dispenser... de la considérer » (1967, 247). Pourtant, il spécifie que son modèle suppose deux groupes familiaux, patrilinéaires et patrilocaux (151). Pourquoi ? Il s'agit, explique-t-il, d'une « perspective paternelle » générique, qui ne requiert que l'on postule « aucun type précis d'institution ». D'ailleurs – poursuit Lévi-Strauss – « si ce cas théorique correspond à un cas réel, c'est bien celui de bandes primitives composées de familles biologiques juxtaposées en étroite contiguïté ou, au contraire, sans contacts réguliers, et encore à un état d'organisation très élémentaire » (153-154). On sait que cette image de familles biologiques, juxtaposées ou sans contacts réguliers, connote l'absence d'un réseau de réciprocité matrimoniale, c'est-à-dire l'idée même que l'auteur se fait d'un stade hypothétique où prévaudrait l'inceste. En voici un exemple :

« Des familles biologiques qui voudraient vivre isolées, juxtaposées les unes aux autres, formeraient chacune un groupe clos, se perpétuant par lui-même, inévitablement en proie à l'ignorance, à la peur et à la haine. En s'opposant aux tendances séparatistes de la consanguinité, la prohibition de l'inceste réussit à tisser des réseaux d'affinité qui donnent aux sociétés leur armature, et à défaut desquelles aucune ne se maintiendrait » (Lévi-Strauss 1983, 84 ; cf. Lévi-Strauss 1967, 48).

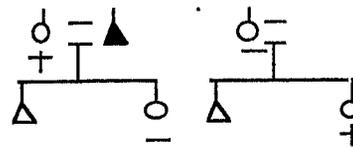


Fig. 2

3. L'échange direct de sœurs ou de filles entre deux groupes d'hommes est censé réaliser la réciprocité en chaque génération, selon la formule $A \leftrightarrow B$ représentant un « cycle nul » associé au mariage bilatéral (Lévi-Strauss 1967, 533). Pourtant, Lévi-Strauss fait intervenir au sein de son modèle un changement de signes entre chaque génération et la suivante, étalant ainsi la réciprocité dans le temps (152. Cf. 1983, 88-9) selon la formule $A \rightarrow B, A \leftarrow B$ représentant un « cycle court » associé au mariage patrilatéral (533). En effet, il explique l'inversion des signes à chaque génération selon le modèle suivant (Figure 2) : « ... Ego a un droit sur la fille de sa sœur, parce qu'il a cédé la mère de sa nièce au titre de sœur, tandis qu'il doit céder sa propre fille, parce qu'il a acquis la mère de sa fille comme son épouse » (168).

1. C'est à José Carlos Gomes da Silva (communication personnelle) que revient le mérite de cette observation.

C'est-à-dire que des filles doivent être cédées pour compenser l'acquisition de leurs mères ; ce qui révèle une perspective oblique de l'échange (515) qui est congrue au mariage avec la cousine croisée patrilatérale, interprété comme « le résultat du fait qu'un homme, qui a cédé sa sœur, revendique, en échange de cette sœur, sa fille à naître, pour lui-même ou pour son fils » (515-16). Selon Lévi-Strauss, cette revendication constitue une « structure de réciprocité plus simple encore que celle qui s'établit entre deux cousins croisés » (500) – ce qui ramène logiquement à l'inceste. En effet, l'auteur explique que quand un homme, ayant cédé sa sœur à un autre homme, formule sa revendication sur la fille à naître de ce mariage (pour lui-même ou pour son fils), « l'identité substantielle de la chose revendiquée avec la chose cédée est poursuivie, à travers la sœur, dans sa propre fille » (517). Ce « lien concret et substantiel entre ce qui a été donné et ce qui doit être rendu » subsiste « même quand le droit est cédé au fils par son père » (516). Le mariage patrilatéral, « forme si élémentaire qu'on peut à peine qualifier cet échange de troc » (517), apparaît donc comme « le danger toujours présent, mais aussi la tentation irrésistible, d'un inceste social plus périlleux encore, pour le groupe, que l'inceste biologique » (523).

Bref, on voit que (par trois voies, dont la redondance exclut le hasard) Lévi-Strauss introduit l'inceste au cœur de son modèle de réciprocité, et on sait par ailleurs que ce phénomène réapparaît explicitement quand il s'agit de faire la synthèse théorique des *Structures élémentaires de la parenté* où, en somme, l'auteur fait découler la réciprocité de l'interdit de l'inceste, tout en situant l'inceste au cœur des sociétés.

Autour du mariage patrilatéral

C'est donc à propos du mariage patrilatéral que se manifeste la dimension apparemment paradoxale d'une réflexion où coexistent paisiblement la thèse selon laquelle l'interdiction de l'inceste institue l'échange et la reconnaissance que l'inceste accompagne la réciprocité. Dès lors, on peut tenir comme significatif que deux prises majeures de position en faveur des *Structures élémentaires de la parenté* tâchent précisément de neutraliser le rôle qu'y joue le mariage patrilatéral.

Premier en date, Rodney Needham (1967) s'est proposé d'éliminer l'idée même de mariage patrilatéral. Dans sa célèbre apologie des *Structures élémentaires de la parenté*, cet auteur affirme la nécessité de distinguer les règles de mariage « préférentielles » (impliquant la possibilité d'un choix) des règles « prescriptives » (concernant l'obligation de marier un certain type de personne) (8-9). Puisque le propre des *Structures élémentaires de la parenté* est la détermination positive du type de conjoint approprié à chaque classe d'individus (et, au contraire, les structures complexes sont caractérisées par l'absence d'une telle détermination), les analyses menées dans *Les Structures élémentaires de la parenté* ne concerneraient que des mariages prescriptifs (9-11). Il s'ensuit que la notion de mariage patrilatéral supposerait une distinction catégorique entre les cousines croisées patrilatérales et matrilatérales, et l'exclusion des dernières en tant que conjoints possibles (101).

Ceci dit, Needham peut risquer l'affirmation que « no society has a patrilateral prescription » (*ibid.* : 107). Mais, bien entendu, il ne trouve pas de systèmes « based on prescribed patrilateral cross-cousin marriage » dans la mesure où sa notion de mariage prescriptif suppose la séparation radicale entre mariages matrilatéraux et patrilatéraux, dont justement Lévi-Strauss déclare le non fondé. Donc, quand l'auteur anglais affirme l'inexistence d'un système de mariage tel qu'il l'a défini selon une exigence de pureté classificatoire – patrilatéralité ou matrilatéralité, mais pas de mélanges – il se peut qu'il confirme l'hypothèse lévi-straussienne selon laquelle les mariages patrilatéral et matrilatéral sont indissociables. En tout cas, il est clair que Needham (101-05) rejette grâce à sa typologie toutes les données qui ne sont pas conformes à sa définition de mariage patrilatéral et, par ce biais, évacue le problème même posé par *Les Structures élémentaires de la parenté*. Fait significatif, Lévi-Strauss récusé avec une énergie toute particulière cet assainissement de son œuvre (Lévi-Strauss 1967, xvii-xxii).

La démarche de Luc de Heusch (1981) est différente, puisque cet auteur soutient le point de vue de Lévi-Strauss contre la thèse de Needham (reprise par Sperber 1968). Les analyses fouillées de l'auteur belge retrouvent bien, sur le terrain, la corrélation entre mariages patrilatéraux et matrilatéraux jadis formulée par Lévi-Strauss (Heusch 1981, 30-34), mais de Heusch s'évertue à démontrer la pertinence structurale du mariage patrilatéral sans aucune référence à la dimension problématique des *Structures élémentaires de la parenté*.

Il s'applique d'une part, à rendre compte de la coexistence constamment trouvée entre mariages patrilatéraux et matrilatéraux en faisant appel à des facteurs propres à chaque société (1981, 31, 40, 50, 76, 78) ; et d'autre part, à redéfinir la valeur du mariage patrilatéral en situant celui-ci dans le cadre d'un modèle d'évolution des formes de réciprocité (79-81).

En l'occurrence, le modèle proposé par de Heusch pour justifier la fréquence du mariage patrilatéral en Afrique centrale se fonde sur l'examen théorique des permutations possibles entre des paires d'oppositions concernant la *filiation* (patrilinéaire, matrilinéaire), le *mariage* (patrilatéral, matrilatéral) et la *résidence* (patrilocale, matrilocale), dans le cadre de la distinction théorique entre régimes harmoniques et dysharmoniques. Cependant, l'excellence même de ses analyses révèle des sociétés auxquelles est sous-jacent un principe de double filiation par sexes (Heusch 1981, 39, 42-6, 65, 69-70, 74-5), où coexistent des mariages patrilatéraux et matrilatéraux et dont la règle de résidence est hybride, dans le cadre théorique de régimes ni harmoniques ni dysharmoniques (63-65, 67, 71, 75-81).

C'est-à-dire que le modèle applique une typologie de base binaire à des sociétés qui lui sont (selon tous les paramètres utilisés) irréductibles. Il s'agit, bien sûr, de la typologie mise au point dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. Mais on sait que Lévi-Strauss, tout en reconnaissant à propos du mariage patrilatéral la présence de l'inceste au cœur de la réciprocité, suggère les limites du modèle typologique qu'il fonde sur l'opposition de notions dont il admet finalement la juxtaposition. Ainsi, les pages consacrées dans *Les Structures*

élémentaires de la parenté à une « Interprétation définitive de l'échange généralisé » affirme la présence sous-jacente de la formule patrilatérale, et la formulation des « Rapports définitifs entre échange restreint et échange généralisé » nous apprend que cette distinction « force les données de l'expérience » (Lévi-Strauss 1967, 522, 532, 591).

De Heusch pour sa part, tout en refusant de prendre en compte ces considérations, associe néanmoins le mariage patrilatéral à des sociétés qui transcendent les discontinuités (fondatrices de la dimension typologique de *Les Structures élémentaires de la parenté*) entre réciprocité et inceste, régimes harmoniques et dysharmoniques, systèmes patrilatéral et matrilatéral, modes patrilinéaire et matrilinéaire. Essayant de défendre cet ouvrage sous le rapport du mariage patrilatéral tout en le dépurant de sa dimension apparemment paradoxale, l'auteur belge démontre ainsi brillamment ce qu'il se proposait d'exorciser.

C'est-à-dire que la dualité inhérente aux *Structures élémentaires de la parenté* s'impose, bon gré mal gré, à un auteur qui accepte d'étudier le mariage patrilatéral (tel que Lévi-Strauss l'a défini) sur une base ethnographique ; ce qui semble indiquer l'adéquation de ladite dualité aux données analysées. En ce sens, on a vu que « la confrontation entre un chercheur... et un concret... gouverné par le principe de contradiction », dont parle Dupré à propos des *Structures élémentaires de la parenté*, ressemble plutôt à une congruence entre le chercheur et ledit concret.

En plus, la coexistence entre la thèse selon laquelle la société se fonde contre l'inceste et la reconnaissance de coutumes incestueuses au cœur des sociétés est congrue au fait que de nombreuses sociétés (tout en interdisant effectivement certaines unions sexuelles) placent à leurs origines « mythiques » des actes incestueux. Il y a donc lieu de se demander si la dimension apparemment paradoxale de la réflexion de Lévi-Strauss (tout en marquant les limites de sa dimension typologique et fonctionnelle) ne constitue pas la condition même de l'adéquation de celle-ci à son objet.

Inceste et énigme

Constatons, en tout cas, que l'assimilation tacite de l'inceste à la vie sociale se poursuit dans l'article où Lévi-Strauss exposa, pour la première fois, son programme d'analyse des mythes. Tâchant de soumettre les écarts différentiels perçus dans l'histoire d'Œdipe à des opérations logiques, l'auteur isole par simplifications successives quatre paquets de relations et en dégage une corrélation : « La surévaluation de la parenté de sang est, à la sous-évaluation de celle-ci, comme l'effort pour échapper à l'autochtonie est à l'impossibilité d'y réussir » (Lévi-Strauss 1974, 239). Donc, une opposition majeure – qui est, en plus, une contradiction – apparaît entre le fait de la procréation sexuée et la théorie de l'autochtonie. Ceci le mythe est censé résoudre comme suit : « L'expérience peut démentir la théorie, mais la vie sociale vérifie la cosmologie dans la mesure où l'une et l'autre trahissent la même structure contradictoire. Donc, la cosmologie est vraie » (239). On peut noter que c'est bien à la sur-détermination et à la sous-détermination de la parenté de sang – c'est-à-dire, tout à l'opposé de la bonne distance qu'il associe à

l'alliance – que Lévi-Strauss appelle « la vie sociale ». Ce phénomène est d'autant plus intéressant que les actes d'Œdipe tuant son père et épousant sa mère, relevant donc respectivement de la sous-détermination et de la surdétermination des liens de sang, sont bien – déjà pour Sophocle, ainsi que pour Freud – les deux volets d'un même acte. Ainsi, Lévi-Strauss associe subtilement « la vie sociale » au paradigme même de l'inceste – et, ce faisant, réitère le leitmotiv des *Structures élémentaires de la parenté*.

L'intérêt que notre auteur porte au thème d'Œdipe est significatif à un autre titre. Cinq ans après son article pionnier, Lévi-Strauss définit comme mythes de type œdipien ceux qui « assimilent toujours la découverte de l'inceste à la solution d'une énigme vivante personnifiée par le héros » (1973, 34) – d'où découle que la double personnalité, ou double identité, caractérise le héros incestueux (32).

Ce qui est intéressant dans la mesure où, au-delà du simple fait que Sophocle associe inceste et énigme, on peut constater avec Jean-Pierre Vernant que la pièce d'*Œdipe-roi* « est elle-même construite en énigme » (1994, 31) – ce qui suggère que l'auteur grec reprenne à son compte une propriété marquante de son objet. Freud, à son tour, compare le processus de dévoilement de l'énigme au progrès « d'une psychanalyse » (1998, 295 ; 1989b, 410-11) – ce qui implique, comme l'observe Peter Rudnytsky, l'idée que la recherche psychanalytique elle-même duplique la forme de l'auto interrogation d'Œdipe (1987, 4). Et, puisque Lévi-Strauss range « Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe » (1974, 240 ; cf. 1985b, 250-51), il est significatif qu'il définisse *Œdipe roi* comme énigme policière dans *La potière jalouse* (1985b, 262) qu'il associe par ailleurs au roman policier (1991, 13). En plus, Lévi-Strauss affirme que Freud – de qui sa propre interprétation du thème d'Œdipe relève expressément (Freud 1989b, 394 ; Lévi-Strauss 1974, 240 ; cf. Rudnytsky 1987, 239) – possède le don « de penser à la façon des mythes » (Lévi-Strauss 1985b, 249). Que ceci puisse encourager à ranger ladite interprétation, à son tour, au nombre des versions du mythe n'est pas démenti par l'ambiguïté sublime du passage où Lévi-Strauss écrit que « le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel. Ce principe est bien illustré par notre interprétation du mythe d'Œdipe qui peut s'appuyer sur la formulation freudienne, et lui est certainement applicable » (Lévi-Strauss 1974, 240).²

Wendy Doniger, faisant le bilan de *La potière jalouse*, remarque finement que « this is a book about the ways in which people use myths to solve riddles, and the book itself is presented as a riddle to be solved ». Cet auteur ajoute que Lévi-Strauss entre dans les mythes et se comporte lui-même comme un potier jaloux à l'égard de Freud, envers qui il commet un parricide intellectuel à propos de mythes de déca-

2. Clairement, le texte anglais original n'appliquait cette idée qu'à Freud : "A myth remains the same as long as it is felt as such. A striking example is offered by the fact that our interpretation may take into account, and is certainly applicable to, the Freudian use of the Oedipus myth" (1955a, 435). Que le texte français reformule ce passage, de façon à suggérer que le même principe s'applique aussi à l'interprétation de Lévi-Strauss, est semble-t-il conforme au sens général du déploiement de sa réflexion.

Entre mère et fils, scène tirée du film de S. Bertolucci, *La Luna*.

pitation (Doniger 1989, 280-81). Ce qui ne saurait être nié par un texte récent où Lévi-Strauss, tout en constatant que le meurtre a une grande place dans les explications « mythiques », par Tylor et Freud, de l'origine de la prohibition de l'inceste et de la société – proclame que lui aussi met la violence « à l'origine de la vie sociale ». Plus spécifiquement, Lévi-Strauss associe violence et cannibalisme au fondement de la vie sociale (2000, 496 ; cf. 1971, 617 ; 1984, 143-44), et ainsi formule une variation sur l'essence même de la thèse de Freud (Freud 1965, 212-13 ; cf. Roudinesco 2000, 48).

Dans *La Potière jalouse*, l'assaut que Lévi-Strauss fait au prédécesseur dont il incorpore l'essence théorique le met donc dans la peau d'un personnage de *Totem et Tabou*. Que le processus pourrait encore continuer est bien indiqué par le fait que Lucien Scubla – tout en préconisant de prolonger Lévi-Strauss dans le sens d'une théorie du *sacrifice* – souhaite que les héritiers du grand ethnologue n'aient pas « pour autant à commettre un parricide » (Scubla 1998, 293. Italique ajouté). Le contenu du thème œdipien s'impose ainsi aux

commentateurs successifs sous le double rapport de l'énigme et/ou du parricide – les corrélats symboliques de l'inceste depuis (au moins) Sophocle.

En outre, on peut remarquer que Lévi-Strauss incarne sa propre association du thème de l'inceste à des héros à double identité en ce que, tout en proposant en clair l'idée que l'interdit de l'inceste fonde la Société, il avance en énigme l'idée que l'inceste fonde chaque société. Ce qui amène à la description imagée de Lévi-Strauss, par Doniger, comme étant « composed of two different lions separated at the neck... The head tells you, in the abstract, how to analyze a myth in a sequence of scientific, deductive steps ; but the body flies through the texts by the seat of its pants, pulling fantastic rabbits out of its hat, as if to say, "Do as I do, not as I say" » (Doniger 1995, x-xi). Bref, une œuvre traversée par la « passion de l'inceste » est bâtie en énigme par un auteur qui se révèle comme double. C'est-à-dire que l'œuvre semble reproduire les caractéristiques qu'elle attribue au thème d'inceste qui la parcourt.

Pensée positive, pensée mythique

Ceci pose le problème délicat de la relation entre la réflexion de Lévi-Strauss et la pensée mythique qui en fait l'objet. Il faut d'abord remarquer que l'auteur, tout en opposant les pensées « mythique » et « positive », affirme cependant que leurs logiques respectives sont « peu » différentes (Lévi-Strauss 1974, 254-55). Selon lui, elles se séparent moins « par le type d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux » (1962, 21), qu'en fonction de « deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique : l'un approximativement ajusté à celui de la perception et de l'imagination, et l'autre décalé » (24). Puisque le « peu » de différence entre leurs logiques respectives reste obscur, on peut concevoir qu'une réflexion qui se veut « scientifique » et qui s'applique à la pensée « mythique » puisse relever des deux pôles d'un domaine perçu comme *continuum*. Ainsi, Lévi-Strauss écrit et que la pensée mythique constitue un de « deux modes distincts de pensée scientifique » : la « science du concret » (24-25), et que sa propre démarche aboutit à la constitution du « mythe de la mythologie » (1964, 20 ; 1971, 504).

Lévi-Strauss conçoit effectivement sa réflexion en tant qu'opérateur de la prise de conscience de la pensée « mythique » ; l'analyse structurale étant le processus par lequel, « révélée à elle-même, la structure du mythe met un terme à ses accomplissements ». Inévitablement, l'auteur en vient à se demander si la reconnaissance que « toute nouvelle interprétation proposée d'un mythe, à commencer par les nôtres, vienne prendre rang à la suite des variantes déjà connues de ce mythe » n'implique pas s'enfermer « dans un cercle, chaque forme aussitôt muée en contenu requérant à l'infini, pour qu'il en soit rendu compte, une autre forme ? » Sa réponse est négative, puisque l'interprétation structurale « seule sait rendre compte à la fois d'elle-même et des autres. Car, en tant qu'elle consiste à expliciter un système de rapports que les autres variantes ne faisaient qu'incarner, elle se les intègre et s'y intègre sur un nouveau plan où s'opère la fusion définitive du fond et de la forme, et qui donc n'est plus susceptible de nouvelles incarnations » (1971, 561-62).

Cependant, au terme des *Mythologiques*, Lévi-Strauss définit rétrospectivement sa tâche comme ayant été celle de prendre conscience (1971, 562), dans un champ où « la recherche du sens, du sens caché derrière le sens et ainsi de suite, a pour seule limite ce qu'en élargissant une notion introduite par Saussure, on pourrait appeler la « capacité anagrammatique » de l'ensemble signifiant » (581-82). Et Lévi-Strauss reconnaît que sa réflexion même participe de ce jeu combinatoire inconscient, puisqu'il identifiera plus tard la cause anagrammatique d'une apparente impropriété de langage tenant « à des causes auxquelles la pensée réfléchie n'eût point de part », commise dans la page finale de *L'Homme nu* (1993, 147-48). Dire prendre conscience, c'est donc concevoir la conscience en tant que procédure d'approche à des processus de pensée (dont le sien) qui la transcendent. Ce qui implique déjà l'impossibilité de, par l'interprétation structurale, mettre un terme aux accomplissements de « la structure du mythe » (1971 : 561).

Surtout, sur le plan du principe, rien ne permet de décider où il faut situer une coupure dans le processus au sein duquel

chaque forme mythologique requiert « à l'infini, pour qu'il en soit rendu compte, une autre forme » : car cette image implique que seule la forme suivante rende compte de la nature « mythique » de celle qui servait comme modèle explicatif par rapport à la précédente, et ainsi de suite. On sait que Lévi-Strauss situe son projet au niveau le plus extérieur – qu'il prend pour le plus « objectif » – d'une série de « mythes » emboîtés. Mais, puisque la logique du processus implique que toute nouvelle perspective ramène à leur continuité essentielle les niveaux désormais intérieurs, il faut s'attendre à ce qu'un regard tant soit peu extérieur jeté sur cette œuvre parvienne à reconnaître l'unité du projet « scientifique » et de son objet « mythologique ».

Encore une fois, ceci est impliqué dans l'idée selon laquelle il revient au même de dire des *Mythologiques* – ce long « mythe de la mythologie » où « l'esprit humain... manifeste une structure de mieux en mieux intelligible à mesure que progresse la démarche doublement réflexive de deux pensées agissant l'une sur l'autre » – que la pensée des indigènes américains y prend forme sous l'opération de la sienne, ou que celle-ci y prend forme sous l'opération de celle-là (Lévi-Strauss 1964, 20-21). Lévi-Strauss cherche donc à opérer la coïncidence entre la pensée de l'analyste et celle d'autrui, d'où puisse jaillir leur commune illumination (1980, xxxi ; 1964, 21). En d'autres termes – ainsi que le dit joliment Pierre Smith – Lévi-Strauss entend « passer des structures inconscientes de la pensée à la pensée consciente des structures, c'est-à-dire à la réflexion scientifique qui vient à se retourner finalement vers la matrice d'où elle est sortie » (Smith 1980, 72).

Quand donc Lévi-Strauss suggère que l'interprétation structurale est la dernière des variantes du mythe, celle où, « révélée à elle-même, la structure du mythe met un terme à ses accomplissements » (1971, 561), il ajoute à l'idée freudienne que l'apport à la conscience amène la cure, la conviction que la schématisation structurale se doit de figer le dynamisme essentiel du mythe. En d'autres termes, l'interprétation structurale « cure » le mythe de son élan en le figeant à la lumière de la raison consciente. Mais on a vu que la dimension secrète de l'œuvre de Lévi-Strauss dément cette prétention d'immobiliser le dynamisme inhérent à la structure du mythe. Il semble ainsi qu'on pourrait dire de Lévi-Strauss, en reprenant ses propres mots au sujet de Freud, qu'il « est injuste envers lui-même. Sa grandeur tient pour une part à un don qu'il possède au plus haut point : celui de penser à la façon des mythes » (Lévi-Strauss 1985b, 249).

Le dénicheur dual

Voyons un peu ce qu'il en est du traitement du thème de l'inceste dans les *Mythologiques*. Dans *Le Cru et le cuit* Lévi-Strauss définit l'inceste en tant que « conjonction abusive » (1964, 72) et il décrit le héros incestueux du mythe de référence comme un « confiné », c'est-à-dire quelqu'un qui « ne peut se détacher de cette société des femmes où il est né » (65). On retrouve ici la notion familière de l'inceste en tant que négation de l'échange matrimoniale, donc « ... incompatible avec les exigences vitales... de la société... » (1967, 48, 60). Pourtant, l'auteur aperçoit aussi dans les mythes un « curieux

Entre belle-fille et beau-père, scène tirée du film de B. Blier, *Beau-Père*.

détachement vis-à-vis de l'inceste » (1964, 56, 63) et son analyse dégage un rapport de causalité entre les conjonctions incestueuses et des disjonctions excessives, dont la correction (moyennant l'introduction de termes médiateurs) entraîne des actes de création dont profite la culture (71-73).

Après avoir longuement développé l'idée selon laquelle le mythe de référence Bororo fait partie d'un groupe de mythes en langues Gé dont le thème est l'origine de la cuisson des aliments (donc du feu de cuisine), que M1 inverse en tant qu'origine de l'eau céleste, Lévi-Strauss en vient à se demander « pourquoi les Bororo rattachent-ils l'origine de la tempête et de la pluie (l'anti-feu) aux suites d'un inceste, alors que le thème correspondant manque dans les mythes Gé ? ». La prise en considération d'un deuxième problème – « comment interpréter la connexion étrange, commune à toutes les versions ou presque, entre la cuisson des aliments et l'attitude envers le bruit ? » – mène à la voie d'une solution commune (Lévi-Strauss 1964, 2982).

Selon l'auteur, il y a deux circonstances où le bruit désordonné est prescrit par la coutume : les éclipses de soleil et de lune (conçus comme situations où l'astre risque d'être dévoré par un monstre) et le charivari de la tradition européenne (par lequel on sanctionne des unions répréhensibles). Dans les deux cas, il y a rupture d'un ordre qui

enchaine régulièrement des termes alternés : le soleil et la lune (c'est-à-dire le jour et la nuit, la lumière et l'obscurité, la chaleur et le froid) sur le plan cosmique, des hommes et des femmes (qui soient entre eux dans un rapport de convenue réciproque) sur le plan sociologique. Ainsi, à l'occasion des éclipses comme dans le charivari, le vacarme signale un processus de captation qui apparaît en tant qu'anomalie « dans le déroulement d'une chaîne syntagmatique. Deux termes de la chaîne sont disjoints et, corrélativement, un de ces termes entre en conjonction avec un autre terme, bien que celui-ci soit extérieur à la chaîne » (Lévi-Strauss 1964, 292-95). Par ailleurs, les mythes amérindiens présentent le feu de cuisine en tant qu'élément médiateur entre le ciel et la terre, dont l'opposition est congrue à celle des sexes humains (295). Cette médiation évite à la fois la disjonction totale entre le ciel (soleil) et la terre (d'où résulterait le monde pourri) et leur conjonction excessive (d'où adviendrait le monde brûlé).

Ceci dit, on comprend que, sur le registre acoustique, l'acquisition du feu de cuisine – médiateur entre le ciel et la terre, tout comme le mariage régule le rapport entre les sexes – exige l'attitude (de silence) qui est l'inverse de celle qui s'applique aux disjonctions entre le ciel et la terre, ou entre des époux virtuels (Lévi-Strauss 1964, 299-300). Et puisque une

situation initiale d'inceste est « analogue à l'éclipse et inverse de la situation pré-culinaires » où prévalait la conjonction excessive entre la terre et le ciel, on peut comprendre la présence de l'inceste dans M1 « qui inverse le thème de l'origine du feu (puisque il prétend expliquer celle de l'eau) », ainsi que la présentation d'une « situation initiale pré-culinaires, inverse de l'éclipse, dans un mythe qui aborde ouvertement le problème de l'origine du feu » (301).

Mais voici comment Lévi-Strauss poursuit son raisonnement : « Sociale chez les Bororo (mère et fils rapprochés), la conjonction inaugurale est cosmique chez les Gé : elle consiste pour eux dans le rapprochement du ciel et de la terre par exposition directe (= incestueuse) de la viande à la chaleur solaire, avant que le feu de cuisine existât » (1964, 301). Ainsi, les éclipses et la situation de conflagration qui leur est opposée sont comme l'inceste ; les deux situations étant en effet opposées ensemble au feu de cuisine (homologue du mariage régulier) en tant que modalités de l'excès (300) ; ce qui ramène à l'idée que les captations abusives demandant le bruit intègrent une conjonction et une disjonction irrégulières (*ibid.* : 294). Ceci revient donc à dire que l'inceste est congru aux conjonctions et aux disjonctions excessives, au monde brûlé et au monde pourri, au feu et à l'eau dite « anti-feu ».

Ce n'est pas tout. Le héros du mythe de référence, « égaré à mi-chemin entre le haut et le bas et – au titre de beau-frère ou de fils – médiateur entre un homme et une femme, entre l'alliance et la parenté », est maître du feu de cuisine : élément « médiateur entre le haut et le bas » et « qui, sur le plan de la culture, instaure un ordre congru à d'autres ordres : soit sociologique, soit cosmique, ou situés à des niveaux intermédiaires » (318). En effet, puisque le héros de M1 « suscite des pluies torrentielles qui éteignent tous les foyers du village, sauf celui de sa grand-mère chez qui il s'est réfugié », il se manifeste « simultanément comme maître de l'eau (céleste) qu'il déchaîne et maître du feu (terrestre) qu'il est seul capable de préserver » (1971, 31). Le héros incestueux est donc le maître de l'eau congrue à l'inceste (1964, 301 n. 2) et du feu de cuisine congru au mariage. Opérateur d'une conjonction excessive, il est pourtant l'image du médiateur. Tout en refusant de se soumettre à l'impératif de l'échange, le « dénicheur d'oiseaux » apparaît en tant que symbole de l'ordre culturel.

On voit que l'application de la réflexion de Lévi-Strauss à la pensée « mythique », révélant de proche en proche le « dénicheur d'oiseaux » en tant que symbole de la culture et du refus de l'échange, trahit la même acceptation de l'unité des contraires qui parcourait déjà *Les Structures élémentaires de la parenté*. Ici, cet auteur conditionnait l'existence même de la société à l'interdit de l'inceste, tout en reconnaissant l'inceste au cœur de la réciprocité qui fonde la vie sociale. De même, dans les *Mythologiques* il définit l'inceste comme « refus d'échange » (1971, 526), mais en même temps ses analyses révèlent que la pensée amérindienne (à l'unisson avec tant d'autres cosmogonies) fait découler l'avènement de la culture d'actes incestueux. La dimension apparemment paradoxale de la réflexion de Lévi-Strauss rejoint ainsi la pensée « mythique » au sujet de l'inceste, même si la démarche qui y aboutit n'est jamais confrontée aux principes canoniques dont se réclame l'auteur³.

Cyclicité symbolique

Certes, il faut admettre que ces principes sont, de part soi, moins simples qu'ils ne paraissent au premier abord. Dans l'article pionnier sur la structure des mythes, dans lequel il proclame la nécessité d'« élargir les cadres de notre logique pour y inclure des opérations mentales, en apparence différentes des nôtres, mais qui sont intellectuelles au même titre » (Lévi-Strauss 1974, 228), notre auteur affirme que le mythe part d'une opposition binaire et tend vers sa médiation, dans le cours d'un processus de transformations que l'auteur illustre au moyen d'une formule dite « canonique » : $fx(a) : fy(b) : fx(b) : fa^{-1}(y)$. Apparemment, cette formule apte à symboliser toute transformation mythique – c'est-à-dire, à décrire chaque mythe conçu comme l'ensemble de ses variantes – étaye l'ontologie structuraliste des jeux d'oppositions binaires et de leur médiation. Pourtant, le fait même qu'elle soit présentée sous une forme énigmatique (« le texte de 1955... est d'autant moins explicite qu'il est censé nous rapprocher du but : comme si la formule... ne pouvait, à la fin, qu'échapper à nos prises » Scubla 1998, 186) éveille déjà l'attention. Que se cache-t-il donc sous cette forme que Leach n'hésite pas à traiter de « meaningless abracadabra » (1973, 83) ?

Voici ce qui semble en être l'essence. La formule canonique exprime, selon Lévi-Strauss, une relation d'équivalence entre deux situations, situées aux extrémités d'un groupe de permutations, « définies respectivement par une inversion des termes et des relations » (1974, 253. Cf. 248). Cette double inversion signale qu'« il est impossible qu'une parité réelle apparaisse entre le point de départ et le point d'arrivée » (1966, 211) – ce qui exprime l'idée que « toute transformation mythique serait marquée par un déséquilibre qui est à la fois le gage de son dynamisme et le signe de son incomplétude » (221). Elli et Pierre Maranda, s'appliquant à clarifier cette idée, ont montré que la formule canonique est la figuration d'un processus de médiation dont le résultat final « n'est pas simplement un retour cyclique au point de départ... mais un pas hélicoïdal » (1971, 26. Cf. 27, 29). Scubla, pour sa part, fait découler de ce résultat « le processus cyclique suivant : position d'un écart différentiel

3. L'application de ces principes peut, de part soi, se révéler décevante. Dans *Les Structures élémentaires de la parenté* Lévi-Strauss (1967, 523), en rapprochant le mariage patrilatéral de l'inceste sous le rapport de la régression, cite une formule utilisée dans le Kojiki et le Nihongi « pour flétrir l'inceste » au sujet d'un rapport entre un prince impérial et sa sœur puînée. Ce rapport a certes un caractère illicite (Aston 1990, I : 324) et il se termine par le double suicide des coupables (Philippi 1992, 340). Pourtant, il y a aussi lieu de signaler que la formule en question dénote, au lieu de l'intention de « flétrir l'inceste » supposée par Lévi-Strauss, la joie ressentie par le frère qui peut enfin posséder sa sœur cadette ; et qu'un pareil rapport entre un frère et sa imo (épouse et sœur puînée) est à l'origine même du Japon, telle que la rapportent les Kojiki et Nihongi (Chamberlain 1981, 1-li ; Philippi 1992, 48-57, 399). Quand donc notre auteur se propose d'illustrer sa notion explicite de l'inceste en tant que phénomène purement antisocial, il en va de la possibilité d'apercevoir globalement la cohérence des données traitées. En revanche, cette cohérence complexe s'accommode bien de l'image de l'inceste en tant que négation et fondement de la société (constituée au long de *Les Structures élémentaires de la parenté*), ainsi que de celle d'un héros incestueux qui bouscule l'ordre établi et maîtrise le symbole de l'avènement de la culture (explicitée tout au long des *Mythologiques*).

(A/B) → processus de médiation - indifférenciation (M)
 → inversion du processus de médiation (X) → position d'un
 nouvel écart différentiel (A/B) » (1998, 191), soit :
 A/B → M → X → A'/B' (195).

Dans ce processus la médiation marque donc un moment d'indifférenciation, auquel fait suite le retour des écarts différentiels (Scubla 1998, 194). Scubla associe cette idée à celle, formulée par Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*, de « la possibilité pour un maximum de continuité de produire un maximum de discontinuité ou encore pour une conjonction de devenir disjonctive ». D'où découle, dans les termes de Scubla, l'« hypothèse très forte » que le désordre puisse devenir source d'ordre (Scubla 1998, 195. Cf. 193-94).

Or ceci est bien ce que Lévi-Strauss laisse entendre au sujet de l'inceste lorsque son analyse du groupe de mythes Bororo dégage un rapport de causalité entre les conjonctions incestueuses et des disjonctions excessives, dont la correction (moyennant l'introduction de termes médiateurs) entraîne des actes de création dont profite la culture (Lévi-Strauss 1964, 71-73). D'ailleurs, l'auteur poursuit l'analyse qui nous est familière de la relation de ces mythes Bororo d'inceste aux mythes Gé intégrant le même groupe de transformations, en définissant ladite relation en termes d'une double torsion – le trait distinctif même de la formule canonique (Lévi-Strauss 1964, 302 ; cf. Scubla 1998, 77-78). Bref, la formule permet de décrire l'inceste mythique comme promoteur d'ordre culturel dans un cadre cyclique de dissolution et régénération – ce qui ramène à l'idée que l'inceste est au fondement de la société, leitmotiv tacite de toute l'œuvre de Lévi-Strauss.

Le caractère duel du dénicheur d'oiseaux rejoint par ailleurs l'affirmation, dans l'article pionnier où Lévi-Strauss proclame d'abord la nécessité d'élargir les cadres de notre logique et propose ensuite la formule canonique, que « la dualité de nature » est une « caractéristique des êtres mythologiques » (1974, 251). Puisque l'auteur associe explicitement cette propriété à l'idée de structure cyclique, inhérente à la formule canonique, il y a lieu de remarquer que celle-ci peut être lue comme théorème de ladite propriété.

En effet, le terme médiateur assume bien sûr deux fonctions opposées. En plus, le dernier terme est l'équivalent inversé du premier. De ce fait, dans une analyse célèbre Lévi-Strauss se propose de démontrer le lien postulé (dès le premier terme de la formule) entre la poterie et le fameux Engoulement en établissant un lien, dans le dernier terme, entre la poterie et un « Engoulement inversé » : le Fournier, « en qui s'inversent les valences sémantiques de l'autre » (Lévi-Strauss 1985a, 10-11 ; cf. 1985b, 79-80), et qui – pour cela même – représente l'Engoulement. Ainsi, il semble bien que la formule canonique manifeste la « dualité de nature » des êtres mythologiques en ses dimensions complémentaires de complexité des êtres et d'identité des contraires – de dualité de l'Unité et d'unité de la Dualité, selon les termes d'Ananda Coomaraswamy (1997, 79) – dans un cadre de cyclicité symbolique.

C'est dans ce sens qu'on doit, semble-t-il, comprendre Bernard Mezzadri lorsqu'il associe – ainsi que le fait Lévi-Strauss lui-même (voir Côté 1995, 40 n. 8) – la propriété de double torsion de la formule canonique au ruban de Möbius (et à la bouteille de Klein), avant de se demander si « de tels

objets “réversibles” » ne sont pas « un des modèles susceptibles de répondre » au constat de carence formulé par Jean-Pierre Vernant qui, en raisonnant sur les « Raisons du mythe », exprime le souhait d'un « modèle structural d'une logique qui ne serait pas celle de la binarité... une logique autre que la logique du logos » (Mezzadri 1988, 54-56 ; Vernant 1988, 250).

De sorte que la leçon de l'énigmatique formule canonique explicite celle que Lévi-Strauss exprime en énigme dès *Les Structures élémentaires de la parenté*. C'est l'intuition de réversibilité symbolique, incarnée en la formule fortement dite « canonique », qui justifie l'idée que l'inceste demeure symboliquement au cœur des sociétés fondées sur son interdiction, ainsi que le fait que dans *Les Structures élémentaires de la parenté* un train de pensée subtil annule les discontinuités fondatrices de cet ouvrage fondé sur une perspective binaire et typologique. De l'étude de la parenté à la formule du mythe on trouve donc, pour paraphraser Scubla, sous la « rigidité parméniidienne » des schémas de base binaire, « un flux héraclitéen de transformations permanentes » (1998, 289). Ce qui inscrit en l'œuvre de Lévi-Strauss une richesse sémantique extraordinaire, pourtant largement inaperçue en nos temps friands de simplicité.

Un rêve de rêves

L'examen de cette richesse demande encore une étape. Ainsi qu'on l'a vu, la réflexion mythique constitue selon Lévi-Strauss un de « deux modes distincts de pensée scientifique » et sa propre démarche aboutit à la constitution d'un « mythe de la mythologie ». D'une part, notre auteur conçoit clairement son œuvre dans le cadre des « formes les plus neuves de la pensée scientifique [qui] peuvent se sentir de plain-pied avec les démarches intellectuelles de sauvages par ailleurs démunis des moyens techniques qu'au cours de ses phases intermédiaires, le savoir scientifique avait pourtant permis d'acquérir » (1971, 569). D'autre part, on a vu que Lévi-Strauss situe son projet au niveau le plus extérieur d'une série de « mythes » emboîtés, la logique du processus impliquant que toute nouvelle perspective ramène à leur continuité essentielle les niveaux désormais intérieurs – ce qui est une autre façon de dire « l'impossibilité d'atteindre le dernier terme d'un état de transformations sans amorcer par là même une nouvelle série, incapable à son tour de trouver jamais un équilibre stable et définitif » (Scubla 1998, 289), que la formule canonique incarne. Selon cette logique, il appartient à chaque fois à un regard extérieur de reconnaître l'unité du projet « scientifique » de la dernière interprétation en date et de son objet « mythologique ». Or, ceci est justement ce que Lévi-Strauss laisse entendre sous le double rapport de la science (considérée en tant que champ de la synthèse du savoir moderne et des modes de pensée précédents) et de la mythologie (domaine de continuité entre un « mythe de la mythologie » et son objet), qu'il paraît juxtaposer ; ce qui suggère l'étonnante capacité, par l'auteur, de porter un regard extérieur à une œuvre « vécue » du dedans (Lévi-Strauss 1971, 620).

Ceci amène à la question de la possibilité « of watching yourself having an illusion », à laquelle la réponse tend à

être négative pour ce qui est de l'Occident, alors que d'autres cultures l'envisagent sérieusement. Comme écrit Wendy Doniger, « the best way to express this paradox, perhaps, is to imagine what it might be like to live the dream and to tell it at the same time, and this is what the Indian myths attempt to do » (O'Flaherty 1984, 202). C'est en un certain sens ce que fait Lévi-Strauss à sa manière, quand il s'applique à démontrer « l'agencement rigoureux des mythes... en leur conférant ainsi l'existence d'objets », tout en affirmant le « caractère mythique des objets : l'univers, la nature, l'homme » (1971, 620) ; ou encore, quand il « cherche à ramener des idéologies empiriques au jeu d'oppositions binaires et à des règles de transformation » (1983, 161), tout en concevant ces distinctions comme des dérivations de celle entre l'être et le non-être dont l'issue, inéluctable, est *rien* (1971, 621).

C'est dans cette perspective que gagne tout son sens la notion de « regard éloigné ». Du point de vue cosmique où Lévi-Strauss se place en dernier ressort, les institutions, les mœurs et les coutumes dont l'ethnologue s'évertue à chercher le sens apparaissent comme « une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être celui de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle » (Lévi-Strauss 1955b, 478) ; donc tout effort pour comprendre ramène « à la découverte de l'absence de sens », ou plutôt à « l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens » (475, 477).

Nous voici confrontés au fait, remarqué à juste titre par Daniel Dubuisson (1993, 203), que « le système lévi-straussien possède une dimension éminemment métaphysique qui puise une part de son inspiration dans le bouddhisme ancien ou originel ». Remarquons que dans la perspective bouddhiste, même l'opposition apparemment fondamentale entre « chaîne des incarnations » et « délivrance » se résorbe à la fin, et l'on peut tout autant dire que la réalité est illusion (O'Flaherty 1984, 115-16) et que l'illusion dévoile la réalité (155). De même, Lévi-Strauss a consacré toute sa vie scientifique (sur fonds de conviction que l'opposition entre l'être et le non-être, « génératrice de toutes les autres qui foisonnent dans les mythes », disparaîtra avec l'humanité – 1971, 621) à l'étude de ce foisonnement des oppositions révélé par la perspective du logos dont est héritière sa culture, en tant qu'illusion ouvrant la voie à la réalité (illusoire) d'autres modes de pensée.

Dans ce processus, il atteint à une compréhension remarquable de ces formes de pensée dont il a fait l'objet et le sujet de sa réflexion, *dans le même mouvement* où il contrevient à l'idéal scientifique de pensée dénotative. Ce qui ramène à la question de l'adéquation entre les cadres épistémologiques qui reflètent l'ontologie propre à la culture occidentale et l'aspiration à comprendre (dans le « double sens d'appréhender par l'intellect et d'inclure » – 1971, 569) les systèmes autres de pensée que les ethnologues constituent en objets de réflexion.

Inconscient et mythologie

Enfin, c'est bien la question de la possibilité de comprendre la pensée mythique en des termes autres que les siens qui se trouve ici posée. Quand Lévi-Strauss affirme que son « mythe de la mythologie » s'est écrit à travers lui (1971, 563), il applique à soi-même l'idée que « les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu » (1964, 20) – laquelle, à son tour, reformule (en termes de « fonction symbolique » – Lévi-Strauss 1974, 224) l'hypothèse majeure que les gens sont vécus, à leur insu, par des forces incontrôlables (Freud 1989a, 17). Et Lévi-Strauss transforme encore Freud, pour qui les gens qui ont tourné le dos à la réalité extérieure peuvent pour cela même nous révéler plus de la réalité intérieure, psychique (Freud 1991, 90), lorsqu'il explique son projet de montrer qu'en mythologie « l'esprit, livré au tête-à-tête avec lui-même et échappant à l'obligation de composer avec des objets, se trouve en quelque sorte réduit à s'imiter lui-même comme objet » (1964, 18).

Ceci implique, bien sûr, que toute démarche objectivante en ce domaine se plie déjà aux lois inconscientes qu'elle se propose de dévoiler. Voici pourquoi, quand le mythologue se prête au jeu de « placer ses propres mécanismes intellectuels à la disposition du schème traditionnel, le laisser vivre et opérer cette mystérieuse alchimie qui lui a valu au travers des continents et des millénaires, sa solidité et sa pérennité », il se livre selon Lévi-Strauss « à un jeu fort dangereux s'il ne sait à quel moment y mettre un terme » (1954, 134). Mais on a vu que l'essence théorique tout comme les propriétés singulières de l'œuvre de cet auteur suggèrent qu'on ne puisse pas vraiment décider où mettre un terme à ladite « alchimie ». Ce qui expliquerait que la pensée de Lévi-Strauss recèle un nombre d'inquiétantes étrangetés qui attendent, au-delà de multiples débats vite advenus et révolus, qu'un point de vue proprement mythologique dévoile leur cohérence.

En effet, l'hypothèse que dans l'exploration lévi-straussienne des processus inconscients de la pensée se poursuit cette sorte d'alchimie par laquelle l'esprit, se prenant comme objet, se trouve contraint à s'imiter lui-même pourrait contribuer à rendre compte de la fascination singulière exercée par cette œuvre majeure, après celle de Freud, sur la Weltanschauung contemporaine. À l'instar de Freud qui a écrit que la théorie des instincts est sa propre mythologie (1991, 127) et a même décrit son interprétation d'un thème folklorique comme une touche de baguette magique, « comme si on était dans un conte de fées » (1990, 127), Lévi-Strauss n'a pas manqué de professer qu'en écrivant son mythe de la mythologie il a vécu, « soûlé de mythes », « comme dans un conte de fées » (1988, 185). A mon sens, et pour conclure, la grandeur de cette œuvre tient largement à sa démonstration massive, en fait ainsi qu'en droit, de la proposition qu'« en droit sinon en fait, le mythe ne possède pas d'inertie » (1966, 212).

Bibliographie

- ASTON, W.G., trad. 1990. *Nihongi : Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. Rutland, Vermont et Tokyo : Charles E. Tuttle.
- CHAMBERLAIN, Basil Hall, trad. 1981. *The Kojiki : Records of Ancient Matters*. Rutland, Vermont et Tokyo : Charles E. Tuttle.
- COOMARASWAMY, Ananda K. 1997. *La doctrine du sacrifice*. Traduit par G. Leconte. Editeur G. Leconte. Paris : Dervy.
- COTÉ, Alain. 1995. « Qu'est-ce que la formule canonique ? ». *L'Homme* 135 : 35–41.
- DONIGER, Wendy. 1989. « Structuralist Universals versus Psychoanalytic Universals ». *History of Religions* 28 (3) : 267–81.
- DONIGER, Wendy. 1995. « Foreword ». In *Myth and Meaning*, par C. Lévi-Strauss. New York : Schocken Books. vii–xv.
- DUBUISSON, Daniel. 1993. *Mythologies du XX^e siècle : Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires de Lille.
- DUPRÉ, Marie-Claude. 1981. « Sous l'échange, l'inceste (brève relecture des *Structures élémentaires de la parenté*) ». *L'Homme* XXI (3) : 27–37.
- FREUD, Sigmund. 1965. *Totem et tabou*. Traduit par S. Jankélévitch. Paris : Payot.
- FREUD, Sigmund. 1989a. *The Ego and the Id*. Traduit par J. Riviere. New York et London : W.W. Norton & Company.
- FREUD, Sigmund. 1989b. *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. Traduit par J. Strachey. New York et London : W.W. Norton & Company.
- FREUD, Sigmund. 1990. *Art and Literature : Jensen's 'Gradiva', Leonardo da Vinci and Other Works*. Editeur A. Dickson. Harmondsworth : Penguin Books.
- FREUD, Sigmund. 1991. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Traduit par J. Strachey. Editeur J. Strachey. Harmondsworth : Penguin Books.
- FREUD, Sigmund. 1998. *The Interpretation of Dreams*. Traduit par J. Strachey. New York : Avon Books.
- HEUSCH, Luc de. 1981. « A Defence and Illustration of the Structures of Kinship ». In *Why Marry Her ? Society and Symbolic Structures*. Cambridge et Paris : Cambridge University Press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. 29–81.
- LEACH, Edmund R. 1973. « Plus royaliste que le roi ». *Semiotica* 7 (1) : 77–90.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1954. « L'art de déchiffrer les symboles en quatre leçons (à suivre ou à ne pas suivre) ». *Diogenes* 5 : 128–35.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955a. « The Structural Study of Myth ». *Journal of American Folklore* 68 : 428–44.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955b. *Tristes tropiques*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Mythologiques*. Vol 1, *Le Cru et le cuit*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1966. *Mythologiques*. Vol 2, *Du miel aux cendres*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. *Les Structures élémentaires de la parenté*. 2^e édition. Paris, La Haye : Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *Mythologiques*. Vol 4, *L'Homme nu*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. *Anthropologie structurale Deux*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974. *Anthropologie structurale*. 2^e édition. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1980. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». In *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. IX–LII.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. *Le Regard éloigné*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1984. *Paroles données*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985a. « D'un oiseau autre : Un exemple de transformation mythique ». *L'Homme* XXV (1) : 5–12.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985b. *La Potière jalouse*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *Regarder, écouter, lire*. Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2000. « Apologue des amibes ». In *En substances : Textes pour Françoise Héritier*, eds. J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou. Paris : Fayard. 493–96.
- LÉVI-STRAUSS, Claude et Didier Eribon. 1988. *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob.
- MARANDA, Elli Köngäs et Pierre Maranda. 1971. *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague et Paris : Mouton.
- MEZZADRI, Bernard. 1988. « Structure du mythe et races d'Hésiode ». *L'Homme* 106-107 : 51–57.
- NEEDHAM, Rodney. 1967. *Structure and Sentiment : A Test Case in Social Anthropology*. Chicago : University of Chicago Press.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger. 1984. *Dreams, Illusion, and Other Realities*. Chicago : University of Chicago Press.
- PHILIPPI, Donald L., trad. 1992. *Kojiki*. Tokyo : University of Tokyo Press.
- ROUDINESCO, Élisabeth. 2000. « Désirs d'inceste, fantasmes incestueux ». In *En substances : Textes pour Françoise Héritier*, eds. J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou. Paris : Fayard. 47–55.
- RUDNYTSKY, Peter L. 1987. *Freud and Oedipus*. New York : Columbia University Press.
- SCUBLA, Lucien. 1998. *Lire Lévi-Strauss : Le déploiement d'une intuition*. Paris : Odile Jacob.
- SMITH, Pierre. 1980. « Positions du mythe ». *Le temps de la réflexion* 1 : 60–98.
- SPERBER, Dan. 1968. *Le Structuralisme en anthropologie*. Paris : Seuil.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1988. *Mythe et société en Grèce ancienne*. 2^e édition. Paris : La Découverte.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1994. « Ambiguïté et renversement : Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* ». In *Œdipe et ses mythes*, eds. J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet. Paris : Éditions Complexe. 23–53.