L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

167-168 | 2003

Passages à l'âge d'homme

Le structuralisme et ses transformations

Des Mythologiques aux logiques du rite

Lucien Scubla

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21552>

DOI : 10.4000/lhomme.21552

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 297-306

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Lucien Scubla, « Le structuralisme et ses transformations », *L'Homme* [En ligne], 167-168 | 2003, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21552> ; DOI : 10.4000/lhomme.21552

Le structuralisme et ses transformations

Des *Mythologiques* aux logiques du rite

Lucien Scubla

La relégation du rituel à une position subalterne par rapport au mythe nous a toujours semblé la principale faiblesse de la théorie lévi-straussienne. [...] Lévi-Strauss ne s'intéresse guère aux transpositions de son mythe de référence dans l'ordre du rituel ; mieux, il semble les éviter délibérément (pp. 65, 134).

AU MOMENT où il endossait les fonctions de directeur pour l'enseignement et la recherche du musée du quai Branly, Emmanuel Désveaux a publié un manifeste ouvertement placé sous la bannière de Claude Lévi-Strauss, dont il reprend les objets, la méthode, les concepts et, parfois même, les coquetteries intellectuelles. Ce gros ouvrage n'est cependant pas un hommage de circonstance, mais un traité d'ethnologie amérindienne, aux vues originales et au ton très libre. N'ayant pas pour objectif de célébrer l'œuvre d'un maître, mais d'en retrouver le souffle, il n'hésite pas à bousculer les idées reçues.

Contrairement à l'opinion dominante, l'auteur soutient que l'anthropologie structurale s'est d'abord fourvoyée dans une théorie de la parenté, grevée de « fonctionnalisme sociologique » (pp. 18-19), avant de trouver sa voie dans une analyse « sémantique » de la culture qui culmine dans les *Mythologiques*. La notion d'échange matrimonial lui semble sans pertinence pour la plus grande partie du monde traditionnel ou moderne, et impropre à constituer la base d'une théorie générale du lien social. En revanche, la méthode transformationnelle du structuralisme des années 1960 permet d'établir la cohérence globale des phénomènes culturels. Elle fait apparaître des isomorphismes et des harmoniques entre rites et mythes, organisations sociales et nomenclatures de parenté, objets techniques et représentations cosmologiques, à l'échelle du monde amérindien tout entier.

Pour dégager cette architecture commune, l'auteur fait appel à deux formules quadripartites qui sont censées rendre opératoire la méthode transformationnelle : le « groupe de Klein » et la « formule canonique des mythes », très discrets chez Lévi-Strauss mais revenant comme un leitmotiv dans la symphonie du Nouveau Monde composée par Désveaux. En fait, chez le disciple comme chez

_____ À propos d'Emmanuel Désveaux, *Quadratura americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg Éditeur, 2001.

le maître, le recours au vocabulaire technique est surtout d'ordre rhétorique et s'avoue comme tel¹. Malgré quelques passages arides, cet « essai d'anthropologie lévi-straussienne » n'est ni le traité abscons que d'aucuns pourraient redouter ni l'ouvrage d'initiation à la formalisation que d'autres pourraient espérer.

Dénicheur d'oiseaux, transformation Putiphar et rites sacrificiels

La première moitié du livre est consacrée aux mythes et aux rites, ainsi qu'aux objets manufacturés – les « objets-formes », dit l'auteur – qu'ils mettent en œuvre. Elle donne une présentation synthétique des grands résultats des *Mythologiques* qui fait bien ressortir les lignes de force de la mythologie et de toute la culture amérindiennes. Le « dénicheur d'oiseaux » n'est pas seulement un mythe de référence servant d'origine à un parcours circulaire du corpus amérindien et la « transformation Putiphar »² ne relie pas uniquement deux versions particulières du dénicheur. Ce sont deux paradigmes sémantiques qui balisent tout le continent américain où ils organisent, respectivement selon un axe vertical et un axe horizontal, les représentations, les faits et gestes, et ce jusqu'à la culture matérielle des Indiens. Le thème du « voyage en pirogue », par exemple, projette, en l'inversant, la sémantique du dénicheur sur l'axe de la transformation Putiphar. Une pirogue monoxyle est un tronc d'arbre, non plus droit, plein et immobile, mais couché, évidé et mobile. C'est un « nid flottant » (p. 216). Le dénicheur se déplace le long d'un arbre fixe, le navigateur reste à une place fixe sur un arbre en mouvement, et il existe un cas intermédiaire : une course rituelle avec un énorme rondin fixé sur l'épaule (p. 210). De même, la pipe cérémonielle, dont les deux parties doivent, en temps ordinaire, rester séparées, associée et combinée, pendant le rite, les deux axes fondamentaux (p. 224).

Tandis que Claude Lévi-Strauss détache le mythe du rite, et même les oppose, E. Désveaux, lui, rétablit leur solidarité. Le dénicheur et sa transformation Putiphar sont présents dans diverses formes de chasse aux aigles. Chez les Miwok, la capture des aiglons exige, comme dans le mythe de référence, une ascension le long d'un arbre ou d'une paroi verticale (p. 134). Dans les tribus villageoises du moyen Missouri, elle demande une longue expédition en terre étrangère et hostile (p. 216). La capture de l'oiseau est une épreuve individuelle, mais celui-ci est ensuite le pivot d'un rite rassemblant toute la collectivité. Chez les Cahuilla, l'aiglon est apprivoisé par la famille du chef qui a ordonné sa capture. Puis, lorsque ses plumes sont bien développées, il est mis à mort par étouffement, au cours d'une danse cérémonielle à laquelle sont conviés les membres d'un groupe ennemi (pp. 200-202).

Cette mise à mort collective, déclare Désveaux, est « la séquence la plus énigmatique de tout le rituel » (p. 202). Il vaudrait mieux dire qu'elle fait apparaître un nouveau paradigme. Car, loin d'être atypique, elle peut être rattachée à

1. Cf. p. 15 et Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*. I : *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964 : 38-39.

2. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*. IV : *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971 : 305.

deux ensembles de rites dont l'auteur relève les similitudes (pp. 182-183) : le cannibalisme et la torture des prisonniers de guerre (pp. 252-274), et les cérémonies organisées autour des scalps ou têtes coupées (pp. 163-187). Le captif est adopté, avant d'être mangé ou torturé par le groupe tout entier ; l'aiglon est apprivoisé, avant d'être tué collectivement. Or, apprivoiser un animal est l'homologue d'adopter un être humain (p. 168), l'un et l'autre préparant l'intéressé au destin de victime sacrificielle (p. 165). La chasse aux têtes ou aux scalps inverse la séquence temporelle, la mise à mort ayant lieu au début et non à la fin du rite, mais le trophée fait lui aussi l'objet d'une appropriation collective. Dans tous les cas, il y a donc un noyau invariant : c'est toujours autour d'un élément allogène, humain ou animal, que le groupe unanime se rassemble.

Le sacrifice de l'aigle a une particularité qui permet de rattacher d'autres rituels à la même série. L'oiseau est recouvert d'une pièce de tissu, qui le dissimule entièrement, et sous laquelle il se débat, pendant que les hommes exercent sur lui des pressions mortelles. Sa situation nous rappelle deux sortes de personnages, cachés derrière une toile, que l'auteur a mis en parallèle dans des chapitres antérieurs (pp. 62-114) : le chamane ojibwa, enfermé dans une tente minuscule où il convoque des puissances surnaturelles et dont la présence est attestée par les secousses qui agitent la « tente tremblante » (pp. 69-70) ; la jeune fille blackfoot, attachée aux mains et aux pieds et disparaissant derrière un rideau où elle rencontre un esprit qui défait ses liens et lui permet de resurgir libre (p. 87). Désveaux parle, à leur propos, de « spectacle », de « prestidigitation », de mise en scène « théâtrale » des relations avec les entités surnaturelles. Mais ce sont plutôt nos spectacles qui doivent leur piment aux rites ordaliques ou sacrificiels dont ils dérivent, et dont nous avons ici des exemples.

La jeune femme blackfoot n'est pas une vedette de cirque ou de music-hall, c'est la fille ou la sœur d'un défunt récent. On la soupçonne probablement d'avoir causé sa mort, puisque, dans le monde amérindien, tout décès est imputé à la malignité d'autrui (p. 179). Le rite auquel elle est soumise rappelle, d'ailleurs, ce que la tradition juive nomme la « ligature » d'Isaac. Dans la Bible, Iaweh empêche, au dernier moment, Abraham de sacrifier son fils. Chez les Blackfoot, l'esprit qui délie la jeune fille lui évite sans doute aussi, *in extremis*, un risque de mort. Les chamanes ne sont pas, eux non plus, des comédiens, mais des artisans du tissu social. Responsables des relations avec les ennemis, ils risquent la mort au cours des combats spirituels menés contre leurs pairs des autres groupes (p. 254). Chez les Kutenai, le chamane, ligoté comme la jeune fille blackfoot, est censé être coupé en deux par la corde puis ressuscité par les esprits (pp. 105-106). Le sacrifice de l'aigle révèle le sens voilé de tous ces rites.

Dans tous les cas, c'est toujours autour d'une victime réelle ou potentielle que la société se rassemble et manifeste son unité. E. Désveaux en prend acte, mais, récusant les explications fonctionnalistes, ne se demande pas si cette forme rituelle n'aurait pas d'elle-même un pouvoir régulateur. Tout lui semble dit, dès lors que les métamorphoses de la tente tremblante ou les différentes modalités de la torture et du cannibalisme rituels ont été réunis dans un même « quadrant »

transformationnel. Il ne relève qu'un seul invariant : une dimension mortifère, qui serait constitutive des cultures amérindiennes et corrélative d'une impossibilité radicale d'avoir accès à l'altérité de l'autre (pp. 277 *et passim*). Nous y reviendrons.

Formes élémentaires du lien social et limites du principe d'échange et de réciprocité

La seconde moitié du livre est dévolue à l'organisation sociale et aux nomenclatures de parenté qui, avec les mythes et les rites étudiés précédemment, sont censées former le quadrant principal de cette somme anthropologique. En réalité, la répartition des matières est moins rigide, objets-formes et rituels étant aussi présents des deux côtés du quadrant.

Groupe de Klein oblige, il y aurait, dans le monde amérindien, quatre « socièmes » fondamentaux, c'est-à-dire quatre formes élémentaires de lien social : la filiation, qui donne naissance au clan ; l'alliance, au groupe endogame ; la cohabitation, au groupe résidentiel ; et la cooptation, à la confrérie (pp. 312-313). Les trois premiers modes d'agrégation reposent sur un principe extérieur aux individus : une règle de parenté, de mariage ou une communauté d'intérêts, qu'ils reçoivent et transmettent à leur tour. La quatrième modalité émane de la volonté des individus et suppose, comme le contrat social des philosophes, une genèse du niveau collectif. Un rite d'agrégation y pourvoit. Chez les Ojibwa septentrionaux, on tuait un caribou et on organisait une « communion nocturne. On y cuisait et mangeait entièrement la carcasse de l'animal. Il fallait que tout soit achevé avant le lever du jour » (p. 330). E. Désveaux rapporte plusieurs fois cette scène sans noter sa parenté avec le célèbre sacrifice du chameau de Robertson Smith. Pourtant, la même précipitation revient plusieurs fois dans d'autres rites, de consommation de maïs (pp. 350, 353) ou d'une victime humaine (p. 264), comme déclenchée par un mécanisme de déstructuration et de restructuration – de « recosmification » générale –, également présent dans les beuveries rituelles (p. 267).

De ces quatre formes élémentaires de la vie sociale, l'auteur déduit un « quadrant nomenclatural » censé réunir les principes gouvernant toutes les terminologies de parenté et leurs transformations (pp. 504-505). Ce travail s'accompagne d'une « critique de la raison parentaire » qui, avec la théorie lévi-straussienne de l'échange matrimonial, rejette les idées de Lewis H. Morgan et de William H. P. Rivers dont elle procède. Contre cette tradition, Désveaux réhabilite le point de vue d'Alfred Louis Kroeber qui rejetait la distinction entre terminologies descriptives et classificatoires³, et doutait que l'on puisse déduire, d'une nomenclature

3. Kroeber et ses disciples confondent classification et nomenclature. Une classification n'est pas un fait de langage : c'est une partition induite par une relation d'équivalence (réflexive, symétrique, transitive). Il est vrai que toute nomenclature de parenté regroupe des individus de positions généalogiques différentes dans une même catégorie. Mais cette catégorie n'est pas nécessairement une classe d'équivalence, de sorte que toute nomenclature n'est pas classificatoire. Désveaux lui-même montre d'ailleurs fort bien que le système pseudo-dravidien des Ojibwa, tout en créant, pour chaque individu, une division de la société en deux groupes d'importance égale, ne réalise pas pour autant, comme les organisations .../...

de parenté, l'existence de telle ou telle institution matrimoniale. Les Ojibwa de Big Trout Lake, par exemple, ont une terminologie dravidienne sans prescrire le mariage avec la cousine croisée (p. 527).

Désveaux consacre de longues analyses à ce système de parenté des Ojibwa qui lui semble représentatif d'une grande partie du monde amérindien. Il s'agit d'un système pseudo-dravidien doté d'une règle qui identifie les affins d'affins à des parents parallèles : si le frère de mon beau-frère est aussi un beau-frère, en revanche, le beau-frère de mon beau-frère équivaut à un frère. Il en résulte une « division dualiste égo-centrée de l'univers parentaire » qui « prohibe l'alliance avec la moitié de la population » (p. 511). Autrement dit, pour chaque individu, tous les autres membres de la société sont répartis en deux moitiés à peu près égales, de germains et d'affins potentiels, mais ces moitiés ne sont pas des groupes sociaux, comme dans les organisations dualistes, ni des classes matrimoniales de quelque forme que ce soit. Le système est bien régi par un principe d'exogamie, mais non d'échange matrimonial. La règle est négative : « On se marie dans la moitié à laquelle on n'appartient pas (ou plutôt à laquelle ses germains confondus avec ses cousins parallèles n'appartiennent pas) » (p. 527). À Big Trout Lake, la seule règle positive est implicite : il est admis que les conjoints doivent appartenir à la même tranche d'âge (p. 529). On recherche aussi parfois le redoublement d'alliance entre deux fratries, mais « l'idéal matrimonial n'est en aucun cas l'échange de sœurs » (p. 528).

L'étude des organisations dualistes porte un nouveau coup de boutoir à la théorie lévi-straussienne de l'alliance, en dissociant le principe dualiste, qui est « une norme d'un bout à l'autre du Nouveau Monde » (p. 563), de l'échange des femmes, qui en est une modalité particulière. Dans la plupart des cas, les moitiés ne visent pas à réglementer le mariage (p. 534), mais à organiser la vie rituelle (p. 285) : à échanger des services cérémoniels, en particulier lors des funérailles (pp. 340, 599-600) et, surtout, à organiser des compétitions (pp. 297-306, 352, 535, 600), telles que des jeux de balle qui permettent à la rivalité de prendre des formes extrêmement violentes (p. 300) et sont comme une guerre intériorisée, mais « contenue, conjurée par la stricte délimitation, antérieure à elle, des deux camps » (p. 305). Certains rites guerriers montrent d'ailleurs que le cadavre d'un ennemi et la balle sont des variantes combinatoires, mais que « la balle médiatrice » évite à la rivalité de glisser en direction de « la létalité pure » (p. 303).

Les moitiés ritualisent donc les conflits et organisent la vie sociale dans un monde polarisé. Elles ne sont pas symétriques comme ce serait le cas si elles avaient pour idéal l'échange de sœurs ou la compétition pure. Elles ne se conforment pas seulement à un principe de réciprocité, mais à « une dialectique de la rivalité et de la complémentarité, telle que celle de guerre *versus* paix ou été *versus* hiver » (p. 564).

dualistes, une partition de la société en « moitiés sociologiques », c'est-à-dire en classes d'équivalence (cf. *infra*). En revanche, il qualifie à tort de « super-classificatoires » (p. 487) les nomenclatures occidentales, qui engendrent elles aussi des parentèles égo-centrées, se recouvrant partiellement les unes les autres, et non des classes disjointes.

E. Désveaux, qui s'appuie sur un article de Ronald L. Olson datant de 1934, renoue ici avec la conception du rituel et des organisations dualistes que défendait Arthur M. Hocart à la même époque. Sans être aussi systématique, il fait beaucoup plus qu'il ne l'affirme dans la présentation du quatrième de couverture. Son livre ne remet pas seulement en cause l'enseignement du premier Lévi-Strauss, il le fait au nom d'un deuxième Lévi-Strauss lui-même retourné, puisque ses *Mythologiques*, grevées d'« idéalisme » (p. 137), sont remises à l'endroit et transformées en « ritologiques ». Ce renversement ramène d'ailleurs le structuralisme à ses origines hocartiennes, encore très sensibles au milieu des années 1950 et répudiées ensuite. C'est le point d'achèvement d'un cycle transformationnel à quatre moments : Hocart → Lévi-Strauss I → Lévi-Strauss II → Désveaux. La *Quadratura* ferme le cercle.

Impossible altérité ou logique du tiers inclus ?

Hocart estimait que la guerre, comme l'affrontement des moitiés, avait une origine rituelle, son premier objectif étant de capturer des victimes sacrificielles, d'abord prises dans la moitié alterne. Sans avoir été conçu pour accréditer cette hypothèse, le dossier américain, présenté ici, s'accorde bien avec elle⁴. Mais la coutume du sacrifice humain restait une énigme pour l'auteur de *Social Origins*, et l'explication (si c'en est une) que Désveaux en propose est passablement obscure et peu probante. La « dynamique guerrière », qui régit le cannibalisme tupi-namba, la torture iroquoise et le prélèvement des trophées, consisterait à « prélever du néant à la périphérie de l'ordre social » et à « l'instiller au cœur du dispositif social [...] afin de diluer l'excès potentiel d'affinité ou de féminité brute (en réalité de capacité génésique) qui risque à tout moment de saturer l'espace social intérieur » (pp. 273-274). Comme l'ennemi est soit tué soit adopté, il serait toujours anéanti, non reconnu dans son altérité (p. 394). Les Amérindiens ou « l'impossible altérité » : ce titre du chapitre XII pourrait être celui du livre tout entier. « La guerre amérindienne », écrit encore Désveaux, « ... n'a rien d'un troisième terme, transcendance de l'ordre social, que lui assigne Viveiros de Castro. Au contraire, en générant du néant, la guerre creuse un fossé qui, en quelque sorte, ceinture le groupe et sa binarité intrinsèque » (p. 282).

Ce propos est surprenant, car l'application de la formule canonique au rituel de chasse aux têtes des *Iatmul* (p. 37) montre justement qu'il ne saurait y avoir de relation duelle pure, fermée sur soi, de « binarité intrinsèque », coupée de toute attache extérieure : la relation entre membres du même groupe, ou de concitoyen à concitoyen, devant passer par les ennemis, comme la relation d'homme à homme passe par les femmes⁵. Telle est, en effet, la propriété fondamentale de cet

4. La chose est encore plus claire si l'on ajoute, au chapitre du cannibalisme et de la torture, le sacrifice des prisonniers de guerre chez les Aztèques, et à celui des organisations dualistes, les rites funéraires des Bororo, au cours desquels la moitié alterne du défunt est tenue de fournir la dépouille d'une victime animale pour venger sa mort (Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955 : 244-245).

5. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984 : 145-146, 149.

invariant transformationnel que constitue la formule⁶ : toute relation interne ou de soi à soi passe par la médiation d'un tiers extérieur – en l'occurrence ennemi ou victime – agissant comme un « point fixe exogène »⁷, et perçu *ipso facto* comme transcendant. Eduardo Viveiros de Castro a deviné l'importance de cette logique de l'extériorité, mais Désveaux polémique avec lui tout au long de son livre sans voir que sa thèse lui permettrait de compléter ses propres analyses.

Cette logique n'invalide pas le principe de réciprocité, mais tend à le subordonner à un principe supérieur. Il s'agit de savoir dans quelle mesure les relations symétriques de face-à-face doivent se combiner avec des relations antisymétriques et unilatérales pour former le tissu social : question d'ailleurs présente dans les *Structures élémentaires de la parenté*, où l'échange restreint peut être vu soit comme l'idéal régulateur soit comme la forme dégénérée de l'échange généralisé. Il s'agit de savoir quel mécanisme empêche la bonne réciprocité du commerce de basculer dans la mauvaise réciprocité de la guerre et, inversement, de rétablir la première à partir de la seconde : question, elle aussi, présente dans les marges des *Structures* et dans un article antérieur que Désveaux cite surtout pour en rejeter la « charge fonctionnaliste » (p. 276), au lieu d'en élargir les bases afin de mieux comprendre les conditions de stabilité et de survie des sociétés⁸.

Quoi qu'il en soit, même si les Amérindiens ne sont pas « les dépositaires les plus exigeants » de la réciprocité positive chère à Claude Lévi-Strauss, il est douteux que leur ordre social repose sur « la négation de l'autre » (p. 618). Non qu'il faille revenir à une vision irénique du monde précolombien, que E. Désveaux brocarde avec raison, mais parce que les rapports violents et la lutte à mort n'impliquent pas moins la reconnaissance que le rejet d'autrui. Rien n'atteste que cette violence rituelle et guerrière soit une donnée brute ou l'expression d'un autisme ontologique qui serait propre à la condition amérindienne. Les faits réunis dans le livre montreraient plutôt une relation d'altérité prise en charge, aussi bien au niveau des moitiés, par des affrontements rituels et des échanges de services funéraires, qu'au niveau global, par les rituels guerriers et des échanges de victimes décapitées, torturées ou mangées, entre populations voisines.

On a certes affaire à des rapports de prédation réciproques plutôt qu'à des échanges paisibles, mais ils sont hautement ritualisés et n'attestent aucun évitement de l'altérité, mais un aveu implicite de son pouvoir structurant. La victime ne participe pas du néant, elle représente une « extériorité sociologique intériorisée » (p. 272). Elle n'est pas prélevée dans un ailleurs indéterminé, mais dans les groupes voisins les plus proches, à la fois semblables et différents. Sa mise à mort s'inscrit dans un processus de régénération du groupe et de « recosmification » du monde dont elle est, semble-t-il, le catalyseur indispensable. Bien qu'« aucune

6. Rappelons que la fonction originelle de la formule canonique est de montrer que tout cycle transformationnel inhérent à un groupe de mythes doit faire appel, pour se clore, à un mythe appartenant à un autre groupe.

7. Nous empruntons cette notion à Jean-Pierre Dupuy, *La Panique*, Paris, Laboratoires Delagrangue, 1991 (« Les Empêcheurs de penser en rond ») : 64.

8. Pour une reprise et un approfondissement récents de ces questions fondamentales, voir Mark Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Le Seuil, 2002.

place ne leur [soit] ménagée » (p. 279), les ennemis occupent celle centrale du rituel. Avant d'attribuer un caractère idiosyncrasique à ces coutumes, il faudrait élargir la comparaison et s'interroger sur la capacité structurante de ce tiers intériorisé, dont il existe des variantes dans le monde entier⁹. Le Grand Soleil des Natchez en est un bon représentant (pp. 332-380). Or, il est manifestement à mi-chemin du prisonnier tupinamba et du roi sacré africain ou fidjien.

Singularité amérindienne ou variantes locales de principes transculturels ?

Désveaux insiste au contraire sur l'insularité culturelle de l'Amérique. Mais cette position ne semble ni empiriquement ni théoriquement fondée. Tous les traits donnés par le livre comme représentatifs du Nouveau Monde sont attestés sous d'autres cieux. Et il n'est pas facile, non plus, de justifier la « singularité radicale » de l'Amérique précolombienne à partir de la primauté absolue du sémantique dont se recommande l'auteur, mais dont il ne fait pas la théorie.

Autant qu'on puisse en juger, le méta-niveau sémantique est constitué d'universaux anthropologiques, tels que le haut et le bas, le vertical et l'horizontal, le masculin et le féminin, l'aîné et le cadet, la vie et la mort, le même et l'autre, etc. Il faudrait donc supposer des contraintes de cohérence et de stabilité, qui rendent impossibles certaines associations et obligent les sociétés à des choix exclusifs les uns des autres. C'est d'ailleurs ainsi que Lévi-Strauss a tenté de résoudre ce type de problème, dans un des plus beaux chapitres des *Structures élémentaires de la parenté*¹⁰, en postulant, à la manière de Leibniz, que tous les possibles ne sont pas compossibles.

E. Désveaux, quant à lui, n'apporte aucune solution générale au problème de la diversité des cultures que, d'ailleurs, il n'aborde jamais de front. Il évoque, de temps à autre, un principe de cohérence culturelle (pp. 64, 616), mais sans montrer comment il se combine avec son hypothèse fondamentale : un « principe de transformation », supposé très puissant mais très vaguement défini (p. 66) et doté d'une propriété de « transitivité absolue » (p. 24) impliquant, semble-t-il, la convertibilité universelle (p. 279) des valeurs sémantiques. « Tout est toujours possible. Le primat du sémantique ouvre une infinité de possibilités » (p. 84). Faut-il comprendre que tout peut se transformer en tout et réciproquement ? Mais d'où viendrait alors la pluralité des cultures ? Ou faudrait-il congédier tout relativisme ? L'auteur n'en dit mot. Toujours est-il que ce principe rendrait les cultures amérindiennes mutuellement convertibles et, par suite, sans frontières les unes pour les autres : ce qui expliquerait à la fois leur incapacité à saisir l'alté-

9. On retrouve ce type de relation (combinant exclusion et intégration) jusque dans le projet de constitution pour la Corse de Rousseau, qui réserve la citoyenneté aux autochtones, mais attribue, tous les cinquante ans, la qualité de citoyen corse à un étranger et organise à cette occasion « une fête générale dans toute l'île », comme s'il s'agissait de réactiver le pacte originel (Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », III, 1964 : 941).

10. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & C^{ie}, 1967 : 108-109.

rité d'un autre groupe (p. 279), déjà évoquée plus haut, et leur propre altérité par rapport au reste du monde (cf. le texte du quatrième de couverture).

Mais, si tout est toujours possible dans l'ordre du sémantique, on ne voit pas pourquoi cette loi vaudrait seulement pour l'Amérique précolombienne. Par ailleurs, un principe qui n'exclut rien n'est jamais qu'un *flatus vocis*. Une théorie n'a de sens que si elle énonce *a priori* que certaines choses sont impossibles. Des transformations n'ont d'intérêt que si elles sont régies par des règles précises et caractérisées par des invariants, c'est-à-dire des structures profondes que les transformations permettent de découvrir¹¹. Qu'est-ce d'ailleurs que la formule canonique sinon un tel invariant transformationnel ? Il est fâcheux de voir Désveaux opposer structure à transformation (pp. 22-23) comme le faisaient, à tort, certains lecteurs de Chomsky, dans les années 1960. Fort heureusement, cela ne l'empêche pas de regarder, chemin faisant, comment les valeurs sémantiques se regroupent et s'articulent suivant certains axes que lui fournissent ses quadrants. Mais aucun travail systématique n'est entrepris, et l'on est très loin du projet lévi-straussien de dresser une table de Mendéléïeff des cultures.

Vouloir expliquer les structures par une sémantique fondamentale, associée à une « dynamique transformationnelle », est un beau projet. Encore faut-il en comprendre les enjeux et les exigences. Car il faut alors se doter des moyens conceptuels et techniques de constituer une ontologie tributaire d'une axiologie et d'élaborer ce que René Thom appelle une sémiophysique. C'est ce qu'ont tenté certains philosophes¹², ainsi que le théoricien des catastrophes lui-même, en renouvelant la philosophie aristotélicienne de la nature. C'est aussi dans cette perspective que s'inscrit l'interprétation la plus riche de la formule canonique du mythe, due précisément à un disciple de Thom, et interprétant les « codes » lévi-straussiens comme des axes sémantiques porteurs d'oppositions axiologiques et associés à des forces d'attraction et de répulsion¹³. Il est dommage que Désveaux n'ait pas mis à profit l'apport conceptuel de ce travail, dont il signale seulement les difficultés techniques (pp. 39-40).

Ce n'est pas tout. La cohérence sémantique ne garantit pas la stabilité d'une culture si elle n'assure pas en même temps la cohésion du groupe qu'elle marque de son empreinte et ne garantit pas sa survie, en lui permettant d'affronter des perturbations plus ou moins importantes. Désveaux rencontre plusieurs fois sur sa route cette question cruciale de la stabilité (pp. 380, 534) sans lui accorder l'attention qu'elle mérite, en raison d'un rejet sans appel de toute

11. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973 : 28.

12. « Puisque c'est l'acte qui constitue la forme », écrit Raymond Ruyer, « et que l'acte est toujours [...] dirigé vers une valeur, c'est donc la valeur qui, en dernier ressort, est constituante de la forme. Toute liaison de forme est toujours en dernier ressort une liaison de sens, comme les mots dans une phrase » (Raymond Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946 : 267). Parti d'une « philosophie de la structure » (1930), Ruyer a évolué vers une philosophie de la forme, au sens aristotélicien du terme, couplée à une « philosophie de la valeur » et aboutissant à un « néo-finalisme » (1952). Lorsqu'il déclare, dans le « Finale » de *L'Homme nu*, que « le structuralisme est résolument téléologique » (p. 615), Lévi-Strauss s'oriente, lui aussi, vers une philosophie néo-aristotélicienne, associant cause formelle et cause finale.

13. Cf. Jean Petitot, « Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, 1988, 106-107 : 31.

forme de fonctionnalisme. Cette exclusion est irrationnelle. Comme les quatre causes d'Aristote, et pour les mêmes raisons, les explications évolutionnistes, diffusionnistes, fonctionnalistes et structuralistes sont complémentaires et non pas concurrentes. Au lieu de les opposer, il suffit de les hiérarchiser.

Relevons pour finir l'absence de toute carte permettant de suivre les pérégrinations de l'auteur, l'emploi presque toujours impropre de « soi-disant » et de « réfuter », l'orthographe approximative de quelques grands noms de l'anthropologie (Lafitau, Hocart, Leroi-Gourhan, etc.).

Ces différents défauts peuvent être facilement corrigés et ne doivent pas détourner de l'essentiel. Malgré quelques tics professionnels (la condamnation rituelle de l'évolutionnisme et de ses pompes...), l'auteur travaille à l'écart des modes, sans flagornerie à l'égard de qui que ce soit. Il n'hésite pas, s'il le faut, à se raviser et à suivre de nouvelles pistes. Tout en ayant déjà la facture d'un traité, son ouvrage reste, de son propre aveu, un essai. Il annonce une œuvre plus achevée qui devrait contribuer à transformer le destin de l'anthropologie et à la maintenir dans la voie sûre de la science.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Claude Lévi-Strauss – structuralisme/*structuralism* – mythe et rite/*myth and ritual* – nomenclature dravidiennne/*dravidian terminology* – formule canonique du mythe/*canonic formula of myth* – Amérindiens/*Amerindians*.