

# La Structure des Mythes<sup>1</sup>

by Claude Lévi-Strauss  
*Annotated by Elizabeth Benware*

« On dirait que les univers mythologiques sont destinés à être pulvérisés a peine formés, pour que de nouveaux univers naissent de leurs débris. »

Franz BOAS, introduction à : James Teit, "Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia,"  
*Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), p. 18

Depuis une vingtaine d'années et malgré quelques tentatives dispersées, l'anthropologie semble s'être progressivement détachée de l'étude des faits religieux. Des amateurs de provenances diverses en ont profité pour envahir le domaine de l'ethnologie religieuse. Leurs jeux naïfs se déroulent sur le terrain que nous avons laissé en friche, et leurs excès s'ajoutent à notre carence pour compromettre l'avenir de nos travaux.

Quelle est l'origine de cette situation? Les fondateurs de l'ethnologie religieuse : Tylor, Frazer et Durkheim, ont été toujours attentifs aux problèmes psychologiques ; mais, n'étant pas eux-mêmes des psychologues de métier, ils ne pouvaient se tenir au courant de la rapide évolution des idées psychologiques, et encore moins la pressentir. Leurs interprétations se sont démodées aussi vite que les postulats psychologiques qu'elles impliquaient. Reconnaissons-leur cependant le mérite d'avoir compris que les problèmes d'ethnologie religieuse relèvent d'une psychologie intellectualiste. A la suite de Hocart - qui en faisait déjà la remarque au début d'un ouvrage posthume, récemment publié - on regrettera que la psychologie moderne se soit trop souvent désintéressée des phénomènes intellectuels en leur préférant l'étude de la vie affective : « Aux défauts inhérents à l'école psychologique... s'ajoutait ainsi l'erreur de croire que des idées claires puissent naître d'émotions confuses<sup>2</sup>. » Il aurait fallu élargir les cadres de notre logique pour y inclure des opérations mentales, en apparence différentes des nôtres, mais qui sont intellectuelles au même titre. Au lieu de cela, on a essayé de les réduire à des sentiments informes et ineffables. Cette méthode, connue sous le nom de phénoménologie religieuse, s'est trop souvent montrée stérile et fastidieuse.

\*  
\* \*

De tous les chapitres de l'ethnologie religieuse, c'est la mythologie qui souffre surtout de cette situation. Sans doute peut-on citer les travaux considérables de M. Dumézil et ceux de M. H. Grégoire. Mais ils n'appartiennent pas en propre à l'ethnologie. Comme il y a cinquante ans, celle-ci continue à se complaire dans le chaos. On rajeunit les vieilles interprétations : rêveries de la conscience collective, divinisation de personnages historiques, ou l'inverse. De quelque manière qu'on envisage les mythes, ils semblent se réduire tous à un jeu gratuit, ou à une forme grossière de spéculation philosophique.

Pour comprendre ce qu'est un mythe, n'avons-nous donc le choix qu'entre la platitude et le sophisme? Certains prétendent que chaque société exprime, dans ses mythes, des sentiments fondamentaux tels que l'amour, la haine ou la vengeance, qui sont communs à l'humanité toute entière. Pour d'autres, les mythes constituent des tentatives d'explication de phénomènes difficilement compréhensibles : astronomiques, météorologiques, etc. Mais les sociétés ne sont pas imperméables aux interprétations positives, même quand elles en adoptent de fausses

; pourquoi leur préféreraient-elles soudain des façons de penser aussi obscures et compliquées? par ailleurs, les psychanalystes, ainsi que certains ethnologues, veulent substituer aux interprétations cosmologiques et naturalistes, d'autres interprétations, empruntées à la sociologie et à la psychologie. Mais alors, les choses deviennent trop faciles. Qu'un système mythologique fasse une place importante à un certain personnage, disons une grand-mère malveillante, on nous expliquera que, dans telle société les grand-mères ont une attitude hostile envers leurs petits-enfants ; la mythologie sera tenue pour un reflet de la structure sociale et des rapports sociaux. Et si l'observation contredit l'hypothèse, on insinuera aussitôt que l'objet propre des mythes est d'offrir une dérivation à des sentiments réels, mais refoulés. Quelle que soit la situation réelle, une dialectique qui gagne à tous coups trouvera le moyen d'atteindre à la signification.

Reconnaissons plutôt que l'étude des mythes nous amène à des constatations contradictoires. Tout peut arriver dans un mythe ; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité. Tout sujet peut avoir un quelconque prédicat ; toute relation concevable est possible. Pourtant, ces mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème : si le contenu du mythe est entièrement contingent, comment comprendre que, d'un bout à l'autre de la Terre, les mythes se ressemblent tellement? C'est seulement à la condition de prendre conscience de cette antinomie fondamentale, qui relève de la nature du mythe, qu'on peut espérer la résoudre. En effet, cette contradiction ressemble à celle qu'ont découverte les premiers philosophes qui se sont intéressés au langage, et, pour que la linguistique pût se constituer comme science, il fallut d'abord que cette hypothèse fût levée. Les anciens philosophes raisonnaient sur le langage comme nous faisons toujours sur la mythologie. Ils constataient que dans chaque langue, certains groupes de sons correspondaient à des sens déterminés, et ils cherchaient désespérément à comprendre quelle nécessité interne unissait ces sens et ces sons. L'entreprise était vaine, puisque les mêmes sons se retrouvent dans d'autres langues, mais liés à des sens différents. aussi la contradiction ne fut-elle résolue que le jour où on s'aperçut que la fonction significative de la langue n'est pas directement liée aux sons eux-mêmes, mais à la manière dont les sons se trouvent combinés entre eux.

Beaucoup de théories récentes sur la mythologie procèdent d'une confusion analogue. Selon Jung, des significations précises seraient liées à certains thèmes mythologiques, qu'il appelle des archétypes. C'est raisonner à la façon des philosophes du langage, qui ont été longtemps convaincus<sup>3</sup> que les divers sons possédaient une affinité naturelle avec tel ou tel sens : ainsi, les semi-voyelles « liquides » auraient la mission d'évoquer l'état correspondant de la matière, les voyelles ouvertes seraient choisies de préférence pour former les noms d'objets grands, gros, lourds ou sonores, etc. Le principe saussurien du *caractère arbitraire des signes linguistiques* a certainement besoin d'être revu et corrigé<sup>4</sup> mais tous les linguistes seront d'accord pour reconnaître que, d'un point de vue historique, il a marqué une étape indispensable de la réflexion linguistique.

Il ne suffit pas d'inviter le mythologue à comparer la situation incertaine qui est la sienne avec celle du linguiste à l'époque pré-scientifique. Car nous risquerions fort, si nous nous en tenions là, de tomber d'une difficulté dans une autre. Rapprocher le mythe du langage ne résout rien : le mythe fait partie intégrante de la langue ; c'est par la parole qu'on le connaît, il relève du discours.

Si nous voulons rendre compte des caractères spécifiques de la pensée mythique, nous devons donc établir que le mythe est simultanément dans le langage, et au delà. Cette nouvelle difficulté n'est pas, elle non plus, étrangère au linguiste : le langage n'englobe-t-il pas lui-même des niveaux différents? en distinguant entre la *langue* et la *parole*, Saussure a montré que le langage offrait deux aspects complémentaires : l'un structural, l'autre statistique ; la langue appartient au domaine d'un temps réversible, et la parole, à celui d'un temps irréversible. S'il est déjà possible d'isoler ces deux niveaux dans le langage, rien n'exclut que nous puissions en définir un troisième.

On vient de distinguer la *langue* et la *parole* au moyen des systèmes temporels auxquels elles se réfèrent l'une et l'autre. Or, le mythe se définit aussi par un système temporel, qui combine les propriétés des deux autres. Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « avant la création du monde, » ou « pendant les premiers âges, » en tout cas, « il y a longtemps. » Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. Une comparaison aidera à préciser cette ambiguïté fondamentale. Rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique. Dans nos sociétés contemporaines, peut-être celle-ci a-t-elle seulement remplacé celle-là. Or, que fait l'historien quand il évoque la Révolution française? Il se réfère à une suite d'événements passés, dont les conséquences lointaines se font sans doute encore sentir à travers toute une série, non-réversible, d'événements intermédiaires. Mais, pour l'homme politique et pour ceux qui l'écoutent, la Révolution française est une réalité d'un autre ordre ; séquence d'événements passés, mais aussi schème doué d'une efficacité permanente, permettant d'interpréter la structure sociale de la France actuelle, les antagonismes qui s'y manifestent et d'entrevoir les linéaments de l'évolution future. Ainsi s'exprime Michelet, penseur politique en même temps qu'historien : « Ce jour-là, tout était possible... L'avenir fut présent... c'est-à-dire, plus de temps, un éclair de l'éternité<sup>5</sup>. » Cette double structure, à la fois *historique* et *anhistorique*, explique que le mythe puisse simultanément relever du domaine de la *parole* (et être analysé en tant que tel) et de celui de la *langue* (dans laquelle il est formulé) tout en offrant, à un troisième niveau, le même caractère d'objet absolu. Ce troisième niveau possède aussi une nature linguistique, mais il est pourtant distinct des deux autres.

Qu'on me permette d'ouvrir ici une brève parenthèse, pour illustrer, par une remarque, l'originalité qu'offre le mythe par rapport à tous les autres faits linguistiques. On pourrait définir le mythe comme ce mode du discours où la valeur de la formule *traduttore, traditore* tend pratiquement à zéro. A cet égard, la place du mythe, sur l'échelle des modes d'expression linguistique, est à l'opposé de la poésie, quoi qu'on ait pu dire pour les rapprocher. La poésie est une forme de langage extrêmement difficile à traduire dans une langue étrangère, et toute traduction entraîne de multiples déformations. Au contraire, la valeur du mythe comme mythe persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans *l'histoire* qui y est racontée. Le mythe est langage ; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler.

Résumons donc les conclusions provisoires auxquelles nous sommes parvenu. Elles sont au nombre de trois : 1) Si les mythes ont un sens, celui-ci ne peut tenir aux éléments isolés qui entrent dans leur composition, mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés. 2)

Le mythe relève de l'ordre du langage, il en fait partie intégrante ; néanmoins, le langage, tel qu'il est utilisé dans le mythe, manifeste des propriétés spécifiques. 3) Ces propriétés ne peuvent être cherchées qu'*au-dessus* du niveau habituel de l'expression linguistique ; autrement dit, elles sont de nature plus complexe que celles qu'on rencontre dans une expression linguistique de type quelconque.

Si l'on nous concède ces trois points, fût-ce comme hypothèses de travail, deux conséquences fort importantes suivent : 1o comme tout être linguistique, le mythe est formé d'unités constitutives ; 2o ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, à savoir les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes. Mais elles sont, par rapport à ces derniers, comme ils sont eux-mêmes par rapport aux morphèmes, et ceux-ci par rapport aux phonèmes. Chaque forme diffère de celle qui précède par un plus haut degré de complexité. Pour cette raison, nous appellerons les éléments qui relèvent en propre du mythe (et qui sont les plus complexes de tous) : grosses unités constitutives.

Comment procédera-t-on pour reconnaître et isoler ces grosses unités constitutives ou mythèmes ? Nous savons qu'elles ne sont assimilables ni aux phonèmes, ni aux morphèmes, ni aux sémantèmes, mais situent à un niveau plus élevé : sinon le mythe serait indistinct de n'importe quelle forme du discours. Il faudra donc les chercher au niveau de la phrase. au stade préliminaire de la recherche, on procédera par approximations, par essais et par erreurs, en se guidant sur les principes qui servent de base à l'analyse structurale sous toutes ses formes : économie d'explication ; unité de solution ; possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment, et de prévoir les développements ultérieurs depuis les données actuelles.

Nous avons, jusqu'à présent, utilisé la technique suivante chaque mythe est analysé indépendamment, en cherchant à traduire la succession des événements au moyen des phrases les plus courtes possibles. Chaque phrase est inscrite sur une fiche qui porte un numéro correspondant à sa place dans le récit. On s'aperçoit alors que chaque carte consiste dans l'assignation d'un prédicat à un sujet. Autrement dit, chaque grosse unité constitutive a la nature d'une *relation*.

La définition qui précède n'est pas encore satisfaisante, et cela pour deux raisons. En premier lieu, les linguistes structuralistes savent bien que toutes les unités constitutives, à quelque niveau qu'on les isole, consistent en relations. Quelle est donc la différence entre les *grosses* unités et les autres ? En second lieu, la méthode qu'on vient d'exposer se situe toujours au sein d'un temps non-réversible, puisque les cartes sont numérotées dans l'ordre du récit. Le caractère spécifique que nous avons reconnu au temps mythique - sa double nature, à la fois réversible et irréversible, synchronique et diachronique - reste donc inexpliqué.

Ces remarques conduisent à une nouvelle hypothèse, qui nous met au cœur du problème. Nous posons, en effet, que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des *paquets de relations*, et que c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante. Des relations qui proviennent du même paquet peuvent apparaître à intervalles éloignés, quand on se place à un point de vue diachronique, mais, si nous parvenons à les rétablir dans leur groupement « naturel, » nous réussissons du même coup à organiser le mythe en fonction d'un système de référence temporel d'un nouveau type et qui satisfait aux exigences de l'hypothèse de départ. Ce système est en effet à deux dimensions : à la fois diachronique et synchronique, et réunissant ainsi les propriétés caractéristiques de la « langue » et celles de la

« parole. » Deux comparaisons aideront à comprendre notre pensée. Imaginons des archéologues de l'avenir, tombés d'une autre planète alors que toute vie humaine a déjà disparu de la surface de la Terre, et fouillant l'emplacement d'une de nos bibliothèques. Ces archéologues ignorent tout de notre écriture mais ils s'essayent à la déchiffrer, ce qui suppose la découverte préalable que l'alphabet, tel que nous l'imprimons, se lit de gauche à droite et de haut en bas. Pourtant, une catégorie de volumes restera indéchiffrable de cette façon. Ce seront les partitions d'orchestre, conservées au département de musicologie. Nos savants s'acharneront sans doute à lire les portées l'une après l'autre, commençant par le haut de la page et les prenant toutes en succession ; puis, ils s'apercevront que certains groupes de notes se répètent à intervalles, de façon identique ou partielle, et que certains contours mélodiques, apparemment éloignés les uns des autres, offrent entre eux des analogies. Peut-être se demanderont-ils alors, si ces contours, plutôt que d'être abordés en ordre successif, ne doivent pas être traités comme les éléments d'un tout, qu'il faut appréhender globalement. Ils auront alors découvert le principe de ce que nous appelons *harmonie* : une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps, synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas. Autrement dit, toutes les notes placées sur la même ligne verticale forment une grosse unité constitutive, un paquet de relations.

L'autre comparaison est moins différente qu'il ne semble. Supposons un observateur ignorant tout de nos cartes à jouer, écoutant une diseuse de bonne aventure pendant une période prolongée. Il voit et classe les clients, devine leur âge approximatif, leur sexe, leur apparence, leur situation sociale, etc., un peu comme l'ethnographe sait quelque chose des sociétés dont il étudie les mythes. Notre observateur écoutera les consultations, les enregistrera même sur un magnétophone pour pouvoir les étudier et les comparer à loisir, comme nous faisons également avec nos informateurs indigènes. Si l'observateur est suffisamment doué, et s'il recueille une documentation assez abondante, il pourra, semble-t-il, reconstituer la structure et la composition du jeu employé, c'est-à-dire le nombre de cartes - 32 ou 52 - réparties en quatre séries homologues formées des mêmes unités constitutives (les cartes) avec un seul caractère différentiel, la couleur.

[...]

Il est temps d'illustrer plus directement la méthode. Prenons comme exemple le mythe d'Œdipe, qui offre l'avantage d'être connu de tous, ce qui dispense de le raconter. Sans doute cet exemple se prête mal à une démonstration. Le mythe d'Œdipe nous est parvenu dans des rédactions fragmentaires et tardives, qui sont toutes des transpositions littéraires, plus inspirées par un souci esthétique ou moral que par la tradition religieuse ou l'usage rituel, si tant est que de telles préoccupations aient jamais existé à son sujet. Mais il ne s'agit pas pour nous d'interpréter le mythe d'Œdipe d'une façon vraisemblable, et moins encore d'en offrir une explication acceptable pour le spécialiste. Nous voulons simplement illustrer par ce moyen - et sans en tirer aucune conclusion en ce qui le concerne - une certaine technique, dont l'emploi n'est probablement pas légitime dans ce cas particulier, en raison des incertitudes qui viennent d'être rappelées. La « démonstration » doit donc s'entendre, non pas au sens que le savant donne à ce terme, mais tout au plus le camelot non pas obtenir un résultat, mais expliquer, aussi rapidement que possible, le fonctionnement de la petite machine qu'il essaye de vendre aux badauds.

Le mythe va être manipulé comme le serait une partition d'orchestre qu'un amateur pervers aurait transcrite, portée après portée, sous forme d'une série mélodique continue, et qu'on

chercherait à restituer dans son arrangement initial. Un peu comme si on nous présentait une suite de nombres entiers, du type : 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, en nous assignant la tâche de regrouper tous les 1, tous les 2, tous les 3, etc., sous forme de tableau

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

On procédera de même avec le mythe d'Œdipe en essayant successivement diverses dispositions des mythèmes jusqu'à ce qu'on en rencontre une qui satisfasse aux conditions énumérées p. 233. Supposons arbitrairement qu'une telle disposition soit représentée par le tableau suivant (étant entendu, encore une fois, qu'il ne s'agit pas de l'imposer, ni même de le suggérer aux spécialistes de la mythologie classique qui voudraient certainement le modifier, sinon même le rejeter) :

Cadmos cherche sa sœur Europe, ravie par Zeus			
		Cadmos tue le dragon	
	les Spartoï s'exterminent mutuellement		
			Labdacos (père de Laios) = « boiteux » (?)
	Œdipe tue son père Laios		Laios (père d'Œdipe) = « gauche » (?)
		Œdipe immole le Sphinx	
			Œdipe = « pied enflé » (?)
Œdipe épouse Jocaste, sa mère			
	Etéocle tue son frère Polynice		
Antigone enterre			

Polynice, son frère, violant l'interdiction			
--	--	--	--

Nous sommes ainsi devant quatre colonnes verticales, dont chacune groupe plusieurs relations appartenant au même « paquet ». Si nous avons à *raconter* le mythe, nous ne tiendrions pas compte de cette disposition en colonnes, et nous lirions les lignes de gauche à droite et de haut en bas. Mais, dès qu'il s'agit de *comprendre* le mythe, une moitié de l'ordre diachronique (de haut en bas) perd sa valeur fonctionnelle et la « lecture » se fait de gauche à droite, une colonne après l'autre, en traitant chaque colonne comme un tout.

Toutes les relations groupées dans la même colonne présentent, par hypothèse, un trait commun qu'il s'agit de dégager. Ainsi, tous les incidents réunis dans la première colonne à gauche concernent des parents par le sang, dont les rapports de proximité sont, pourrait-on dire, exagérés : ces parents font l'objet d'un traitement plus intime que les règles sociales ne l'autorisent. Admettons donc que le trait commun à la première colonne consiste dans des *rapports de parenté surestimés*. Il apparaît aussitôt que la deuxième colonne traduit la même relation, mais affectée du signe inverse : *rapports de parenté sous-estimés* ou *dévalués*. La troisième colonne concerne des monstres et leur destruction. Pour la quatrième, quelques précisions sont requises. Le sens hypothétique des noms propres dans la lignée paternelle d'Édipe a été souvent remarqué. Mais les linguistes n'y prêtent guère d'importance puisqu'en bonne règle, le sens d'un terme ne peut être défini qu'en le remplaçant dans tous les contextes où il est attesté. Or, les noms propres sont, par définition, hors contexte. La difficulté pourrait apparaître moins grande avec notre méthode, car le mythe y est réorganisé de telle façon qu'il se constitue lui-même comme contexte. Ce n'est plus le sens éventuel de chaque nom pris isolément qui offre une valeur significative, mais le fait que les trois noms aient un caractère commun : à savoir, de comporter des significations hypothétiques, et qui toutes évoquent une *difficulté à marcher droit*.

Avant d'aller plus loin, interrogeons-nous sur la relation entre les deux colonnes de droite. La troisième colonne se rapporte à des monstres : le dragon d'abord, monstre chthonien qu'il faut détruire pour que les hommes puissent naître de la Terre ; le Sphinx ensuite, qui s'efforce, par des énigmes qui portent aussi sur la nature de l'homme, d'enlever l'existence à ses victimes humaines. Le second terme reproduit donc le premier, lequel se réfère à *l'autochtonie de l'homme*. Puisque les deux monstres sont, en définitive, vaincus par des hommes, on peut dire que le trait commun de la troisième colonne consiste dans la négation de *l'autochtonie de l'homme*<sup>6</sup>.

Ces hypothèses aident à comprendre le sens de la quatrième colonne. En mythologie, il est fréquent que les hommes, nés de la Terre, soient représentés, au moment de l'émergence, comme encore incapables de marcher, ou marchant avec gaucherie. Ainsi, chez les Pueblo, les êtres chthoniens, tels Shumaikoli, ou encore Muyingwû<sup>7</sup>, qui participe à l'émergence, sont boiteux (« Pied-Ensanglanté », « Pied-Blessé », « Pied-Mou », les appelle-t-on dans les textes). Même observation pour les Koskimo de la mythologie kwakiutl : après que le monstre chthonien Tsiakish les ait engloutis, ils remontent à la surface terrestre, « trébuchant en avant ou de côté. » Le trait commun de la quatrième colonne pourrait donc être la *persistance de l'autochtonie humaine*. Il en résulterait que la quatrième colonne entretient le même rapport avec la colonne 3 que la colonne 1 avec la colonne 2. L'impossibilité de mettre en connexion des groupes de relations est surmontée (ou plus exactement remplacée) par l'affirmation que deux relations contradictoires entre elles sont identiques, dans la mesure où

chacune est, comme l'autre, contradictoire avec soi. Cette manière de formuler la structure de la pensée mythique n'a encore qu'une valeur approchée. Elle suffit pour l'instant.

Que signifierait donc le mythe d'Œdipe ainsi interprété « à l'américaine? » Il exprimerait l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme (ainsi Pausanias, VIII, XXIX, 4 : le végétal est le modèle de l'homme) de passer, de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme. La difficulté est insurmontable. Mais le mythe d'Œdipe offre une sorte d'instrument logique qui permet de jeter un pont entre le problème initial - naît-on d'un seul, ou bien de deux? - et le problème dérivé qu'on peut approximativement formuler : le même naît-il du même, ou de l'autre? Par ce moyen, une corrélation se dégage : la sur-évaluation 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. 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. Ouvrons ici une parenthèse, pour introduire deux remarques.

Dans la tentative d'interprétation qui précède, on a pu négliger une question qui a beaucoup préoccupé les spécialistes dans le passé : l'absence de certains motifs dans les versions les plus anciennes (homériques) du mythe d'Œdipe, tels le suicide de Jocaste et l'aveuglement volontaire d'Œdipe. Mais ces motifs n'altèrent pas la structure du mythe, dans laquelle ils peuvent d'ailleurs aisément prendre place, le premier comme un nouvel exemple d'auto-destruction (colonne 3), et le second, comme un autre thème d'infirmité (colonne 4). Ces accrétions contribuent seulement à expliciter le mythe, puisque le passage du pied à la tête apparaît en corrélation significative avec un autre passage : celui de l'autochtonie niée à la destruction de soi.

La méthode nous débarrasse donc d'une difficulté qui a constitué jusqu'à présent un des principaux obstacles au progrès des études mythologiques, à savoir la recherche de la version authentique ou primitive. Nous proposons, au contraire, de définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions. Autrement dit : 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. Le problème posé par Freud en termes « œdipiens » n'est sans doute plus celui de l'alternative entre autochtonie et reproduction bi-sexuée. Mais il s'agit toujours de comprendre comment *un* peut naître de *deux* : comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur, mais une mère, et un père en plus? On n'hésitera donc pas à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe. Leurs versions méritent le même crédit que d'autres, plus anciennes et, en apparence, plus « authentiques ».

De ce qui précède résulte une conséquence importante. Puisqu'un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes, l'analyse structurale devra les considérer toutes au même titre. Après avoir étudié les variantes connues de la version thébaine, on envisagera donc aussi les autres : récits concernant la lignée collatérale de Labdacos, qui comprend Agavé, Penthée et Jocaste elle-même ; les variantes thébaines sur Lycos, où Amphion et Zetos jouent le rôle de fondateurs de cité ; d'autres, plus éloignées, relatives à Dionysos (cousin matrilatéral d'Œdipe), et les légendes athéniennes où le rôle dévolu par Thèbes à Cadmos revient à Cecrops, etc. Pour chacune de ces variantes, on établira un tableau où chaque élément sera disposé pour permettre la comparaison avec l'élément correspondant des autres tableaux : la destruction du serpent par Cecrops avec l'épisode parallèle de l'histoire de Cadmos ;



l'abandon de Dionysos et celui d'Œdipe ; « Pied-Enflé » et Dionysos *loxias*, c'est-à-dire marchant de travers ; la quête d'Europe et celle d'Antiope ; la fondation de Thèbes, tantôt par les Spartoï, tantôt par les dioscures Amphion et Zetos ; Zeus ravissant Europe, ou Antiope, et l'épisode similaire où Semelé sert de victime ; l'Œdipe thébain et le Persée argien, etc. on obtiendra ainsi plusieurs tableaux à deux dimensions, chacun consacré à une variante, et qu'on juxtaposera comme autant de plans parallèles pour aboutir à un ensemble tri-dimensionnel : lequel peut être « lu » de trois façons différentes : de gauche à droite, de haut en bas, d'avant en arrière (ou inversement). Ces tableaux ne seront jamais exactement identiques. Mais l'expérience prouve que les écarts différentiels, qu'on ne manquera pas d'observer, offrent entre eux des corrélations significatives qui permettent de soumettre leur ensemble à des opérations logiques, par simplifications successives, et d'aboutir finalement à la Fig. 16 loi structurale du mythe considéré.

On objectera, peut-être, qu'une telle entreprise ne saurait être poussée jusqu'à son terme, puisque les seules versions dont on dispose sont celles actuellement connues. Qu'arriverait-il, si une nouvelle version bouleversait les résultats acquis? La difficulté est réelle quand on dispose de versions très peu nombreuses, mais elle devient rapidement théorique au fur et à mesure que leur nombre s'accroît. L'expérience enseignera l'ordre de grandeur approximatif du nombre de versions requises ; il ne saurait être très élevé. Si nous connaissions le mobilier d'une chambre et sa distribution au moyen des seules images renvoyées par deux miroirs fixés sur des murs opposés, deux cas pourraient se produire. Avec des miroirs rigoureusement parallèles, le nombre des images serait théoriquement infini. Si, par contre, un des miroirs était placé en oblique par rapport à l'autre, ce nombre diminuerait rapidement, en proportion de l'angle. Mais, même dans ce dernier cas, quatre ou cinq images suffiraient, sinon pour nous procurer une information totale, au moins pour nous assurer qu'aucun meuble important n'a pu rester inaperçu.

A l'inverse, on n'insistera jamais assez sur l'absolue nécessité de n'omettre aucune des variantes qui ont été recueillies. Si les commentaires de Freud sur le complexe d'Œdipe font - - comme nous croyons -- partie intégrante du mythe d'Œdipe, la question de savoir si la transcription par Cushing du mythe d'origine des Zuni est assez fidèle pour être retenue, n'a plus de sens. Il n'existe pas de version « vraie » dont toutes les autres seraient des copies ou des échos déformés. Toutes les versions appartiennent au mythe.

Nous voici en position de comprendre pourquoi beaucoup d'études de mythologie générale ont donné des résultats décourageants. D'abord, les comparatistes ont voulu sélectionner des versions privilégiées, au lieu de les envisager toutes. Ensuite, on a vu que l'analyse structurale d'une variante d'un mythe, recueillie dans *une* tribu (parfois même *un* village), aboutit à un schème à deux dimensions. Dès qu'on met en œuvre plusieurs variantes du même mythe, pour le même village ou la même tribu le schème devient tri-dimensionnel, et si l'on veut étendre la comparaison, le nombre de dimensions requises croît si rapidement qu'il n'est plus possible de les appréhender par des procédés intuitifs. Les confusions et les banalités, à quoi aboutit trop souvent la mythologie générale, tiennent donc à la méconnaissance des systèmes de référence multi-dimensionnels effectivement requis, auxquels on croit naïvement pouvoir substituer des systèmes à 2 ou 3 dimensions. A vrai dire, il y a peu d'espoir que la mythologie comparée puisse se développer sans faire appel à un symbolisme d'inspiration mathématique, applicable à ces systèmes pluri-dimensionnels trop complexes pour nos méthodes empiriques traditionnelles.

Nous avons essayé, en 1952-1954<sup>8</sup>, de vérifier la théorie sommairement exposée dans les pages qui précèdent, par une analyse exhaustive de toutes les versions connues des mythes zuni d'origine et d'émergence : Cushing, 1883 et 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Cette analyse a été complétée par une comparaison des résultats obtenus avec les mythes similaires des autres groupes pueblo, tant occidentaux qu'orientaux ; enfin, on a opéré un sondage préliminaire sur la mythologie des Plaines. Chaque fois, les résultats ont validé les hypothèses. Non seulement la mythologie nord-américaine est sortie de l'expérience comme éclairée d'un jour nouveau, mais on est parvenu à entrevoir, et parfois à définir, des opérations logiques d'un type trop souvent négligé ou qui avaient été observées dans des domaines fort éloignés du nôtre. Il n'est pas possible d'entrer ici dans les détails, et l'on se bornera à présenter quelques résultats.

Un tableau, sans doute simplifié à l'excès, du mythe zuni d'émergence, offrirait l'aspect général ci-après (p. 244).

Un rapide examen de ce tableau suffit pour comprendre sa nature. C'est une sorte d'outil logique, destiné à opérer une médiation entre la vie et la mort. Le passage est difficile pour la pensée pueblo, car elle conçoit la vie humaine sur le modèle du règne végétal (émergence hors de la terre). Cette interprétation lui est commune avec la Grèce antique, et ce n'est pas de façon absolument arbitraire que nous avons pris le mythe d'Edipe pour premier exemple. Dans le cas américain considéré ici, la vie végétale est successivement analysée sous plusieurs aspects, ordonnés du plus simple au plus complexe. L'agriculture occupe la place suprême, et pourtant, elle offre un caractère périodique, c'est-à-dire qu'elle consiste en une alternance de vie et de mort, en contradiction avec le postulat initial.

Qu'on néglige cette contradiction, et elle ressort plus bas dans le tableau : l'agriculture est source de nourriture, donc de vie ; or, la chasse procure aussi la nourriture tout en ressemblant à la guerre, laquelle est mort. Il y a donc différentes façons de traiter le problème. La version Cushing est centrée sur une opposition entre les activités alimentaires dont le résultat est immédiat (collecte de plantes sauvages), et celles dont le résultat ne peut être escompté qu'à terme. Autrement dit, la mort doit être intégrée à la vie pour que l'agriculture soit possible.

CHANGEMENT			MORT
usage mécanique des végétaux (échelles pour sortir des mondes inférieurs)	émergence, conduite par les Jumeaux Bien-Aimés	inceste du frère et de la sœur (origine de l'eau)	Extermination des enfants des hommes par les dieux (par noyade)
usage alimentaire des plantes sauvages	migration, conduite par les deux Newekwe (clowns cérémoniels)		tournoi magique livré au Peuple de la rosée (collecteurs contre jardiniers)
		sacrifice d'un frère et d'une sœur (pour obtenir la	

		victoire)	
usage alimentaire des plantes cultivées			
		adoption d'un frère et d'une sœur (en échange du maïs)	
caractère périodique des activités agricoles			
			guerre contre les Kyanakwe (jardiniers contre chasseurs)
usage alimentaire du gibier (chasse)			
	guerre, conduite par les deux Dieux de la Guerre		
inévitabilité de la guerre			salut de la tribu (découverte du centre du Monde)
		sacrifice d'un frère et d'une sœur (pour vaincre le Déluge)	
<b>MORT</b>			<b>PERMANENCE</b>

Dans la version Parsons, on passe de la chasse à l'agriculture, tandis que la version Stevenson procède dans l'ordre inverse. Toutes les autres différences entre les trois versions peuvent être mises en corrélation avec ces structures fondamentales. Ainsi les trois versions décrivent-elles la grande guerre livrée par les ancêtres des Zuni à une population mythique, les Kyanakwe, en introduisant dans le récit des variations significatives qui consistent : 1<sup>o</sup> dans l'alliance ou l'hostilité des dieux ; 2<sup>o</sup> dans l'octroi de la victoire finale à tel ou tel camp ; 3<sup>o</sup> dans la fonction symbolique attribuée aux Kyanakwe, tantôt dépeints comme chasseurs (ils ont alors des arcs à corde faits de tendons animaux) tantôt comme agriculteurs (leurs arcs sont bandés de fibres végétales)

<i><b>CUSHING</b></i>	<i><b>PARSONS</b></i>	<i><b>STEVENSON</b></i>
Dieux, Kyanakwe: alliés, utilisant des cordes végétales	Kyanakwe, seuls, cordes végétales	Dieux, Hommes: alliés, utilisant des cordes végétales

<i>victorieux des :</i>	<i>victorieux des :</i>	<i>victorieux des :</i>
Hommes, seuls, utilisant des cordes de tendons (avant de les remplacer par des fibres)	Hommes, Dieux: alliés, utilisant des cordes de tendon	Kyanakwe, seuls, utilisant des cordes de tendon

Comme la fibre végétale (agriculture) est toujours supérieure à la corde de tendons (chasse), et comme (dans une moindre mesure) l'alliance des dieux est préférable à leur hostilité, il résulte que, dans la version Cushing, l'homme est doublement désavantagé (dieux hostiles, corde de tendons) ; doublement avantage dans la version Stevenson (dieux propices, corde de fibres) ; tandis que la version Parsons illustre une situation intermédiaire (dieux propices, mais cordes de tendons, puisque l'humanité primitive vit de la chasse).

<i>Oppositions</i>	<i>Cushing</i>	<i>Parsons</i>	<i>Stevenson</i>
dieux/hommes	-	+	+
fibre/tendon	-	-	+

La version de Bunzel offre la même structure que celle de Cushing. Mais elle en diffère (ainsi que de la version Stevenson) en ce sens que ces deux versions présentent l'émergence comme le résultat des efforts des hommes pour échapper à leur condition misérable dans les entrailles de la Terre, alors que la version Bunzel traite l'émergence comme la conséquence d'un appel, lancé aux hommes par les puissances des régions supérieures. Aussi, entre Bunzel d'une part, Stevenson et Cushing de l'autre, les procédés mis en œuvre pour l'émergence se succèdent en ordre symétrique et inverse. Chez Stevenson et Cushing, depuis les plantes jusqu'aux animaux ; chez Bunzel, des mammifères aux insectes, et des insectes aux plantes.

Dans tous les mythes des Pueblo occidentaux, la mise en forme logique du problème reste la même : le point de départ et le point d'arrivée du raisonnement sont sans équivoque, et l'ambiguïté apparaît au stade intermédiaire:

VIE = croissance		
Usage (mécanique) du règne végétal, tenant compte de la seule croissance		ORIGINE
Usage alimentaire du règne végétal limité aux plantes sauvages		CUEILLETTE
Usage alimentaire du règne végétal englobant plantes sauvages et plantes cultivées		AGRICULTURE
Usage alimentaire du règne animal limité aux animaux	(mais contradiction ici, puisque négation de la vie = destruction, d'où :)	CHASSE
Destruction du règne animal,		GUERRE

étendu aux hommes		
MORT = DE-CROISSANCE		

L'apparition d'un terme contradictoire en plein milieu du processus dialectique est en rapport avec l'émergence d'une double série de paires dioscuriques, dont la fonction est d'opérer une médiation entre les deux pôles :

1.	2 messagers divins	2 clowns cérémoniels		2 dieux de la guerre
2.	paire homogène : dioscures (2 frères)	germain (frère et sœur)	couple (mari - femme)	paire hétérogène (grand-mère, petit-fils)

soit une série de variantes combinatoires remplissant la même fonction dans des contextes différents. On comprend ainsi pourquoi les clowns peuvent, dans le rituel pueblo, se voir attribuer des fonctions guerrières. Le problème, qui avait souvent été considéré comme insoluble, disparaît quand on reconnaît que les clowns occupent, par rapport à la production alimentaire (ce sont des gloutons, qui peuvent impunément abuser des produits agricoles) la même fonction que les dieux de la guerre (laquelle apparaît, dans le processus dialectique, comme un *abus* de la chasse : chasse à l'homme, au lieu des animaux propres à la consommation humaine).

Certains mythes des Pueblo centraux et orientaux procèdent d'une autre façon. Ils commencent par poser l'identité foncière de la chasse et de l'agriculture. Cette identification ressort, par exemple, du mythe d'origine du maïs, lequel est obtenu par le Père des Animaux en semant, en guise de graines, des ergots de pattes de cerf. On essaye alors de déduire simultanément la vie et la mort à partir d'un terme global. Au lieu que les termes extrêmes soient simples et les termes intermédiaires dédoublés (comme chez les Pueblo occidentaux) ce sont les extrêmes qui se dédoublent (ainsi les 2 sœurs des Pueblo orientaux) tandis qu'un simple terme médiateur paraît au premier plan (le Poshaiyenne des Zia) mais lui-même doté d'attributs équivoques. Grâce à ce schéma, on peut même déduire les attributs que possédera ce « messie » dans les diverses versions, selon le moment où il fait son apparition dans le cours du mythe : bienfaisant quand il se manifeste au début (Zuni, Cushing) ; équivoque au milieu (Pueblo centraux) ; maléfaisant à la fin (Zia), sauf dans la version Bunzel du mythe zuni où la séquence est inversée, comme on l'a déjà indiqué.

En appliquant systématiquement cette méthode d'analyse structurale on parvient à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée. On introduit donc un début d'ordre là où tout n'était que chaos, et on gagne l'avantage supplémentaire de dégager certaines opérations logiques, qui sont à la base de la pensée mythique<sup>9</sup>. Dès à présent, trois types d'opérations peuvent être isolés.

Le personnage généralement appelé trickster en mythologie américaine a longtemps constitué une énigme. Comment expliquer que, dans presque toute l'Amérique du Nord, ce rôle soit dévolu au coyote ou au corbeau? La raison de ces choix apparaît si l'on reconnaît que la

pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive. Posons donc que deux termes, entre lesquels le passage semble impossible, sont d'abord remplacés par deux termes équivalents qui en admettent un autre comme intermédiaire. Après quoi, un des termes polaires et le terme intermédiaire sont, à leur tour, remplacés par une nouvelle triade, et ainsi de suite. On obtient alors une structure de médiation du type suivant

<i>Paire initiale</i>	<i>Première triade</i>	<i>Deuxième triade</i>
Vie		
	Agriculture	
		Herbivores
		charognards
	Chasse	
		Prédateurs
	Guerre	
Mort		

Cette structure tient lieu du raisonnement implicite : les charognards sont comme les prédateurs (ils consomment de la nourriture animale) mais aussi comme des producteurs de nourriture végétale (ils ne tuent pas ce qu'ils mangent). Les Pueblo, pour qui la vie agricole est plus « signifiante » que la chasse, formulent le même raisonnement de façon un peu différente : les corbeaux sont aux jardins comme les prédateurs sont aux herbivores. Mais il était déjà possible de traiter les herbivores comme des médiateurs : ils sont en effet comme des collecteurs (végétariens) et fournissent une nourriture animale, sans être eux-mêmes des chasseurs. On obtient ainsi des médiateurs au premier, au deuxième et au troisième degré, etc., chaque terme donnant naissance au suivant par opposition et corrélation.

Cette suite d'opérations est très apparente dans la mythologie des Plaines qui peut être ordonnée en une série :

Médiateur (privé de succès) entre Ciel et Terre :

(épouse de « *Star-husband* »).

Paire hétérogène de médiateurs :  
(grand-mère/petit-fils).

Paire semi-homogène de médiateurs :  
(« *lodge-boy* »/« *thrown-away* »).

Alors que, chez les Pueblo (Zuni), la série correspondante est du type :

Médiateur (couronné de succès) entre Ciel et Terre  
(Poshaiyanki).

Paire semi-homogène de médiateurs  
(Uyuyewi et Matsailema).

Paire homogène de médiateurs :  
(les deux Ahaiyuta).

Des corrélations du même type peuvent aussi apparaître sur un axe horizontal (cela est vrai, même sur le plan linguistique : ainsi les connotations multiples de la racine *pose* en Tewa selon Parsons : coyote, brouillard, scalp, etc.). Le coyote (qui est un charognard) est intermédiaire entre herbivores et carnivores *comme* le brouillard entre Ciel et Terre ; *comme* le scalp entre guerre et agriculture (le scalp est une « moisson » guerrière) ; *comme* la nielle entre plantes sauvages et plantes cultivées (elle se développe sur les dernières, à la façon des premières) ; *comme* les vêtements entre « nature » et « culture » ; *comme* les ordures entre le village habité et la brousse ; *comme* les cendres (et la suie) entre le foyer (au sol) et la toiture (image de la voûte céleste). Cette chaîne de médiateurs - si l'on peut s'exprimer ainsi - offre une série d'articulations logiques, qui permettent de résoudre divers problèmes de mythologie américaine : pourquoi le dieu de la rosée est aussi un maître des animaux ; pourquoi le dieu détenteur de riches vêtements est souvent un Cendrillon mâle (*Ash-boy*) ; pourquoi les scalps produisent la rosée ; pourquoi la Mère des Animaux est associée à la nielle, etc.

Mais on peut aussi se demander si nous n'atteignons pas, par ce moyen, un mode universel d'organiser les données de l'expérience sensible. Qu'on compare aux exemples qui précèdent le français : nielle, lat. *nebula* ; et le rôle de porte-bonheur attribué, en Europe, aux ordures (vieux souliers), aux cendres et à la suie (cf. le rite du baiser au ramoneur) qu'on compare aussi le cycle américain de *Ash-boy* et celui, indo-européen, de Cendrillon. Les deux personnages sont des figures phalliques (médiateurs entre les sexes) ; des maîtres de la rosée et des animaux sauvages ; des possesseurs de somptueux vêtements ; et des médiateurs sociologiques (alliance matrimoniale entre nobles et manants, entre riches et pauvres). Or, il est impossible de rendre compte de ce parallélisme par un emprunt (comme on l'a parfois prétendu), car les récits relatifs à *Ash-boy* et à Cendrillon sont symétriques et inverses dans les moindres détails, alors que le récit de Cendrillon, tel qu'il a été effectivement emprunté par l'Amérique (cf. le conte zuni de *la Gardeuse de dindons*), reste parallèle au prototype. D'où le tableau :

	<i>Europe</i>	<i>Amérique</i>
sexe	féminin	masculin
famille	double famille (père remarié)	pas de famille (orphelin)
aspect	jolie fille	garçon repoussant
attitude	personne ne l'aime	aime sans retour
transformation	couverte de vêtements somptueux, grâce à un secours surnaturel	dépouillé de son apparence hideuse, grâce à un se secours surnaturel

Comme *Ash-boy* et Cendrillon, le *trickster* est donc un médiateur, et cette fonction explique qu'il retienne quelque chose de la dualité qu'il a pour fonction de surmonter. D'où son caractère ambigu et équivoque. Mais le *trickster* n'offre pas la seule formule possible de médiation. Certains mythes semblent entièrement consacrés à épuiser toutes les modalités possibles du passage de la dualité à l'unité. Quand on compare toutes les variantes du mythe d'émergence zuni, on parvient à extraire une série ordonnable de fonctions médiatisantes, chacune résultant de celle qui précède, par opposition et corrélation :

messie > dioscures > *trickster* > être bisexué > paire de germains > couple marié > grand-mère petit-fils > groupe à 4 termes > triade

Dans la version Cushing, cette dialectique s'accompagne du passage d'un milieu spatial (médiation entre Ciel et Terre) à un milieu temporel (médiation entre été et hiver, autrement dit, entre naissance et mort). toutefois, et bien que le passage s'opère de l'espace au temps, la formule ultime (la triade) réintroduit l'espace, puisqu'une triade consiste ici en une paire dioscurique donnée *simultanément* avec un messie ; inversement, si la formule de départ se trouvait exprimée en termes d'espace (Ciel et Terre) la notion du temps était néanmoins implicite : le messie implore, *en suite de quoi* les dioscures descendent du Ciel. On voit donc que la construction logique du mythe présuppose une double permutation de fonctions. Nous y reviendrons, après avoir envisagé un autre type d'opérations.

Après le caractère ambigu du *trickster*, une autre caractéristique des êtres mythologiques devient en effet explicable. Nous avons ici en vue la dualité de nature qui appartient en propre à une même divinité : tantôt bienveillante, tantôt malveillante, selon les cas. Quand on compare les variantes du mythe hopi qui fonde le rituel du Shalako, on trouve qu'il est possible de les ordonner en fonction de la structure suivante :

(Masauwû :  $x$ )  $\approx$  (Muyingwû : Masauwû)  $\approx$  (Shalako : Muyingwû)  $\approx$  ( $y$  : Masauwû)

où  $x$  et  $y$  représentent des valeurs arbitraires qu'il faut néanmoins postuler pour les deux versions a extrêmes ». Dans ces versions, en effet, le dieu Masauwû, qui paraît seul, et non en relation avec un autre dieu (version 2), ou même absent (version 3), se voit assigner des fonctions qui restent tout de même relatives. Dans la première version, Masauwû (seul) est secourable envers les hommes, sans l'être toutefois absolument ; dans la version 4, il est hostile, mais pourrait l'être davantage. Son rôle est par conséquent défini - au moins implicitement - par comparaison avec un autre rôle possible et non-spécifié, ici représenté par les valeurs  $x$  et  $y$ . Au contraire, dans la version 2, Muyingwû est relativement plus secourable que Masauwû, comme dans la version 3, Shalako l'est relativement plus que Muyingwû.

On peut reconstruire une série formellement analogue avec des versions keresanes d'un mythe voisin :

(Poshaiyanki :  $x$ )  $\approx$  (Lea : Poshaiyanki)  $\approx$  (Poshaiyanki : Tiamoni)  $\approx$  ( $y$  : Poshaiyanki)

Ce type de structure mérite spécialement de retenir l'attention, car les sociologues l'ont déjà rencontrée dans deux autres domaines : celui des rapports de subordination chez les gallinacées et d'autres animaux (*pecking-order*); et celui des systèmes de parenté, où nous lui avons donné le nom d'*échange généralisé*. En l'isolant maintenant sur un troisième plan celui de la pensée mythique, nous pouvons espérer être en meilleure position pour discerner son rôle véritable dans les phénomènes sociaux et en donner une interprétation théorique de portée plus générale.

Enfin, si l'on parvient à ordonner une série complète de variantes sous la forme d'un groupe de permutations, on peut espérer découvrir la loi du groupe. Dans l'état actuel des recherches, on devra se contenter ici d'indications très approximatives. quelles que soient les précisions et modifications qui devront être apportées à la formule ci-dessous, il semble dès à présent



acquis que tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique du type :

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a-x}(y)$$

dans laquelle, deux termes *a* et *b* étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, *x* et *y*, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des *termes* et des *relations*, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus : *a* et *a-1*) ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments (ci-dessus : *y* et *a*).

La formule ci-dessus prendra tout son sens si l'on se souvient que, pour Freud, deux traumatismes (et non un seul, comme on a si souvent tendance à le croire) sont requis pour que naisse ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. En essayant d'appliquer la formule à l'analyse de ces traumatismes (dont on postulerait qu'ils satisfont respectivement aux conditions 1 et 2 ci-dessus énoncées) on parviendrait sans doute à donner, de la loi génétique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse. Surtout, on serait en mesure de développer parallèlement l'étude sociologique et psychologique de la pensée mythique, peut-être même de traiter celle-ci comme au laboratoire, en soumettant les hypothèses de travail au contrôle expérimental.

Il est fâcheux que les conditions précaires de la recherche scientifique en France ne permettent pas, pour l'instant, de pousser plus loin le travail. Les textes mythiques sont extrêmement volumineux. Leur analyse en unités constitutives exige un travail d'équipe et un personnel technique. Une variante de dimension moyenne fournit plusieurs centaines de cartes. Pour découvrir la meilleure disposition de ces cartes en colonnes et en rangées, il faudrait avoir des classeurs verticaux d'environ 2 m. X 1,50 m., garnis de casiers où l'on puisse répartir et déplacer les cartes à volonté. Et dès qu'on se propose d'élaborer des modèles à trois dimensions, pour comparer plusieurs variantes, autant de classeurs que de variantes sont nécessaires, ainsi qu'un espace suffisant pour les mouvoir et les disposer librement. Enfin, si le système de référence fait appel à plus de trois dimensions (ce qui risque de se produire rapidement, comme on l'a montré p. 242) il faut recourir aux cartes perforées et à la mécanographie. Sans espoir, pour le moment, d'obtenir même les locaux indispensables à la constitution d'une seule équipe, nous nous contenterons de présenter trois remarques, en guise de conclusion à cet exposé.

En premier lieu, on s'est souvent demandé pourquoi les mythes, et plus généralement la littérature orale, font un si fréquent usage de la duplication, triplification ou quadruplication d'une même séquence. Si on accepte nos hypothèses, la réponse est facile. La répétition a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe. Nous avons montré en effet que la structure synchro-diachronique qui caractérise le mythe permet d'ordonner ses éléments en séquences diachroniques (les rangées de nos tableaux) qui doivent être lues synchroniquement (les colonnes). Tout mythe possède donc une structure feuilletée qui transparait à la surface, si l'on peut dire, dans et par le procédé de répétition.

Pourtant (et c'est le second point) les feuillets ne sont jamais rigoureusement identiques. S'il est vrai que l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction (tâche irréalisable, quand la contradiction est réelle) un nombre théoriquement infini de feuillets seront engendrés, chacun légèrement différent de celui qui précède. Le mythe se développera comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné

naissance soit épuisée. La *croissance* du mythe est donc continue, par opposition avec sa *structure* qui reste discontinue. Si l'on nous permet une image risquée, le mythe est un être verbal qui occupe, dans le domaine de la parole, une place comparable à celle qui revient au cristal dans le monde de la matière physique. Vis-à-vis de la *langue*, d'une part, de la *parole*, de l'autre, sa position serait en effet analogue à celle du cristal : objet intermédiaire entre un agrégat statistique de molécules et la structure moléculaire elle-même.

Enfin, les sociologues, qui se sont posé la question des rapports entre la mentalité dite « primitive » et la pensée scientifique, l'ont généralement tranchée en invoquant des différences qualitatives dans la façon dont l'esprit humain travaille ici et là. Mais ils n'ont pas mis en doute que, dans les deux cas, l'esprit s'appliquât toujours aux mêmes objets.

Les pages qui précèdent conduisent à une autre conception. La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations. Voilà d'ailleurs longtemps que les technologues s'en sont aperçus dans leur domaine : une hache de fer n'est pas supérieure à une hache de pierre parce que l'une serait « mieux faite » que l'autre. Toutes deux sont aussi bien faites, mais le fer n'est pas la même chose que la pierre.

Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès - si tant est que le terme puisse alors s'appliquer - n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets.

---

1. D'après l'article original : "The Structural Study of Myth", in : "MYTH, a Symposium", *Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270, oct.-déc. 1955, pp. 428-444. Traduit avec quelques compléments et modifications.

2. A. M. HOCART, *Social Origins*, London, 1954, p. 7.

3. Cette hypothèse a encore ses défenseurs. Ainsi Sir R. A. PAGET, "The Origin of Language...", *Journal of World History*, I, no. 2, UNESCO, 1953.

4. Cf. E. BENVENISTE, "Nature du signe linguistique," *Acta Linguistica* I, 1, 1939 et le chapitre V du présent ouvrage.

5. MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1. J'emprunte cette citation à Maurice MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 273.

6. Sans prétendre engager avec les spécialistes une discussion qui serait de notre part, présomptueuse et même sans objet, puisque le mythe d'Œdipe est pris ici comme un exemple traité de façon arbitraire, le caractère chthonien attribué au Sphinx pourrait surprendre, et

nous invoquerons le témoignage de Mme Marie Delcourt : « Dans les légendes archaïques, ils naissaient certainement de la Terre elle-même. » (*Edipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108) Aussi éloignée que soit notre méthode de celle de Mme Delcourt (et que seraient, sans doute aussi, nos conclusions si nous avons compétence pour aborder le problème au fond) elle a, nous semble-t-il, établi de façon convaincante le caractère du Sphinx dans la tradition archaïque : monstre femelle, attaquant et violant les jeunes hommes, autrement dit, une personnification d'un être féminin avec inversion du signe, ce qui explique que, dans la belle iconographie réunie par Mme Delcourt à la fin de son ouvrage, l'homme et la femme se trouvent toujours en position « ciel/terre » inversée.

Comme nous l'indiquons plus loin, nous avons choisi le mythe d'Œdipe comme premier exemple, en raison des analogies remarquables qui semblent exister entre certains aspects de la pensée grecque archaïque et celle des Indiens Pueblo à qui sont empruntés les exemples suivants. On notera à ce sujet que le personnage du Sphinx, tel que Mme Delcourt l'a restitué, coïncide avec deux personnages de la mythologie nord-américaine (qui n'en forment sans doute qu'un seul). Il s'agit, d'une part, de la « old hag », vieille sorcière à l'aspect repoussant qui pose, par son apparence physique, une énigme au jeune héros : si celui-ci déchiffre l'énigme - c'est-à-dire répond aux avances de l'abjecte créature - il trouvera dans sa couche, au réveil, une jeune femme radieuse qui le fera accéder à la souveraineté (sous cette forme, thème également celtique). Le Sphinx évoque mieux encore la « child-protruding woman », des Indiens Hopi, mère phallique s'il en fut : cette jeune femme, abandonnée par les siens au cours d'une migration difficile, au moment même qu'elle accouchait, et qui erre désormais dans le désert, Mère des Animaux qu'elle refuse aux chasseurs. Celui qui la rencontre, les vêtements ensanglantés, « est si terrifié qu'il éprouve une érection » dont elle profite pour le violer, le récompensant ensuite par un infaillible succès à la chasse (cf. H. R. VOTH, *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, *Field Columbian Museum*, publ. no 83, *Anthropol. Series*, vol. III, no 4, Chicago, 1903, pp. 352-353 et 353, n. 1).

7. Et non Masauwû dont le nom apparaît ici, dans le texte anglais de cette étude, par suite d'une erreur de dactylographie.

8. Cf. *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, Section des Sciences religieuses, 1952-1953, pp.19-21 et 1953-1954, pp.27-29.

9. Pour une autre application de cette méthode, voir notre étude : "On four Winnebago Myths" qui doit paraître en 1958 dans un volume d'hommages au Prof. Paul Radin à l'occasion de son 75e anniversaire.