

Notes sur la mythologie

(for Holly's Festschrift)

0.1. Pour autant que l'on cherche à comprendre ce que les mythes veulent dire, c'est-à-dire à poser la question de leur sens, on est renvoyé à la question plus générale de la signification de tout ce l'on peu observer sur le terrain. En effet tout y paraît exotique, et si ce n'est pas le cas, l'étranger (ethnologue, sociologue ou économiste du développement) ferait bien de se méfier de ses interprétations... Pour autant qu'il ne décode pas la réalité qu'il a sous les yeux en « intéressant/non intéressant », rien de ce qu'il vit et peut observer, ne s'accomplit conformément à ce qu'il peut présupposer ou prévoir. Aucun sens n'est donné d'avance. Déjà en lisant le travail de Malinowski on pouvait déduire qu'aucune signification n'était évidente. En effet en ethnologie rien n'est simple, parce que, il faut bien l'admettre, tout est *symbolique* (quel que soit le sens que l'on prête à ce terme). Il suffit pour s'en convaincre de demander aux informateurs pourquoi ils font ce qu'ils font et, surtout pourquoi ils le font de la manière dont ils le font, pour recevoir des réponses aussi inattendues que problématique. Dès l'instant où l'on s'intéresse au cadre et aux faits et gestes de la vie quotidienne d'une population et que l'on tente de deviner les intentions des acteurs, rien n'est évident et tout doit être décodé; toute démarche interprétative est par avance vouée à l'échec: rien n'est véritablement "comme chez nous!"

0.2. Considérés du point de vue de leur sens, les mythes --et non pas Le Mythe, comme dirait Lévi-Straus-- sont particulièrement énigmatiques, car bien que les locuteurs nous montrent que pour eux ils sont fondamentaux, ils sont néanmoins pour eux, aussi impénétrables que pour nous. Autant dire que pour les comprendre nous sommes démunis et contraints de trouver ou d'inventer d'autres moyens que la conversation ethnographique. Lorsque l'on assiste à une performance mythique sur le terrain, il est évident que les auditeurs indigènes ne comprennent pas la même chose que nous, spectateurs étrangers. Quand bien même il parlerait la langue indigène, il manque à l'étranger les tenants et les aboutissants de la narration.

0.3. De ces remarques, on déduit que pour l'instant **toute approche positiviste est vouée à l'échec**. Par positiviste il faut entendre la croyance qu'il est possible de *transposer simplement* des notions, des idées, des objets, des intentions, etc. de notre système (occidental) dans les systèmes indigènes (et réciproquement). Les "scientifiques" positivistes cherchent ainsi désespérément à retrouver chez les indigènes les références de leur propre société. "Too bad!" doit-on dire, car même s'ils constituent la grande majorité des chercheurs la compréhension empiriste et positiviste dans laquelle se précipitent les chercheurs des sciences humaines et

sociales ne leur apporte aucune certitude, en tous les cas aucunes des certitudes ressemblant à celles des sciences exactes.

0.4. En conséquence l'absence de données ou d'informations précises a permis, jusqu'à maintenant, aux spécialistes et amateurs de mythes de les percevoir comme ils veulent, y compris d'inventer toutes sortes de méthodes plus ou moins sophistiquées pour faire croire au public qu'ils ont découvert une théorie ou une méthode précise leur permettant d'émettre des commentaires et des compréhensions. C'est évidemment le cas de Lévi-Strauss, mais également de Greimas, de Propp, de Ricoeur, etc., et bien sûr aussi de Freud. En réalité leurs tentatives ne dépassent pas la spéculation subjective, avec tout ce qu'elle a de présupposition indépassable. Autrement dit ces méthodes ne permettent pas de dégager d'interprétations véritables: elles restent fondamentalement invérifiables et purement intuitives. Cela n'est pas grave si l'on est uniquement en quête de motifs et d'histoires mythiques, mais cela reste décevant si l'on aspire à une compréhension plus précise, voire à extraire des vérités manifestes.

0.5. Les mythes posent donc un problème méthodologique: comment appréhender et comment dégager sa signification ? On peut bien sûr y renoncer et, en désespoir de cause, interpréter n'importe quel mythe n'importe comment en lui faisant dire n'importe quoi (dans la mesure où on peut faire dire à un texte séparé de son contexte à peu près n'importe quoi).

1. Une alternative plus précise, parce que plus expérimentale (*matérialiste et scientifique*), consiste à procéder indirectement, en se demandant ce qui se passe quand un narrateur raconte ce que nous appelons un mythe ou une partie de mythe? Donc à se demander comment un mythe nous apparaît pratiquement:

1.1. Tout d'abord à l'évidence ce n'est pas du texte: un mythe, une légende, un conte, etc., avant d'être écrits sont oraux, sont parlés. Les contes écrits, ou plutôt transcrits, par Perrault, pour des raisons idéologiques sous Louis XIV, sont une exception; de même que les contes de Grimm, transcrits par les frères Grimm au XIXe siècle pour des raisons ethno-folkloriques. Ce ne sont pas non plus des discours, comme disent les linguistes, qui entendent par là non pas de la parole --susceptible d'être enregistrée sur un magnétophone--, mais une interprétation de ce qu'ils comprennent mise par écrit. Ce que les linguistes appellent "discours" n'a donc pas grand chose à faire avec l'énoncé d'un récit, et encore moins l'acte d'énonciation --ritualisé-- qui intéresse l'ethnologue. Aussi est-il difficile de considérer l'approche linguistique comme une approche scientifique fondée sur l'observation directe. Celle-ci n'est jamais qu'un enregistrement, une pré-interprétation de ce que les locuteurs sont censés dire ou

avoir dit, et les auditeurs censés avoir entendu. Ainsi en général les descriptions linguistiques écrites ne mentionnent guère les tournures verbales littéralement extraordinaires utilisées dans l'énonciation des mythes; énonciation particulière qui fait dire aux "jeunes" qui ne les ont pas encore bien mémorisés, que les mythes sont performés dans une langue singulière propre à la récitation mythique. C'est pourquoi une approche scientifique, c'est-à-dire systématique et matérialiste, consiste à considérer la récitation des mythes comme de la parole, par référence à l'*opposition langue/parole* de Saussure. (On peut donc dire que Saussure avait tort de croire que "la parole est individuelle, accessoire et accidentelle", par opposition à la langue "sociale et essentielle" (cf. Saussure: *Cours de linguistique générale*, chap. III, paragraphe 2); cependant l'édition des manuscrits du *Cours* des élèves de Saussure laisse entendre que ce dernier a formulé différemment l'opposition langue/parole (cf. l'édition du *Cours* par Tullio di Mauro, notes 63 et 70, pp.420 et 426). Autrement dit s'agissant des mythes, on voit que la parole mythique n'est pas moins collective et sociale que "le Mythe" (au sens de Lévi-Strauss), c'est-à-dire en tant que langue ou *code* (cf. *Anthropologie structurale (I)*, pp.228 ss.).

1.2. Le "contenu", "l'histoire" d'un mythe –d'un conte ou d'une légende, etc.-- est donc indissociable de sa forme. Par ex. Quand bien même on retrouve l'histoire du Petit chaperon rouge dans le monde entier (cf. Hans Ritz: *Die Geschichte Vom Rotkäppchen: Ursprünge, Analysen, Parodien eines Märchens*, Göttingen:Muriverlag 1993; *Little Red Riding Hood, A Casebook*, Alan Dundes ed., The Univ. of Wisconsin Press 1989), il n'est vêtu d'une capuche rouge qu'en Europe. On peut donc se poser la question de savoir s'il s'agit encore du petit chaperon rouge lorsque l'héroïne n'est pas en rouge et qu'elle parle japonais? On voit par là qu'en matière de mythes et de mythologie l'opposition forme/fond n'est guère pertinente. Cette remarque devrait nous rendre prudent. Ainsi Lévi-Strauss va-t-il jusqu'à déclarer qu'il n'y a pas de définition du mythe (*Anthropologie structurale (I)*, p. 232). En fait, on est forcé de constater que la forme et le fond d'un mythe –d'un conte, d'une légende, etc.-- sont non seulement équivalents ou semblables, mais surtout qu'ils sont proprement indissociables. C'est en ce sens qu'ils sont symboliques, toujours par référence à Saussure qui considère qu'un signe est symbolique lorsque son signifiant est soudé à son signifié. Saussure n'a pas eu le temps de développer sa théorie que nous ne connaissons que par les notes des ses élèves les plus fidèles. Après sa mort les linguistes ont repris ses théories, mais en laissant complètement de côté « l'arbitraire du signe », que Saussure considérait comme le fondement de sa théorie, même s'il n'est pas parvenu à la développer. Du point de vue de la parole mythique, seul l'examen de la dynamique du signifiant épisode après épisode, est susceptible de dévoiler, le sens de chaque élément narratif, en fonction de la parole mythique considérée comme un tout. Ne pas respecter cette disposition, projeter son imaginaire

sans contrôle, conduit inmanquablement à spéculer de manière fantasmatique et totalement discrétionnaire (cf. plus bas Dimitri Karadimas 2004).

1.3. De ces remarques on déduit que les mythes, pour autant qu'on les prennent au sérieux et qu'on respecte la tradition de leurs narrateurs, prennent forcément la forme de **rituels**. C'est du reste la forme qu'ils ont non seulement du point de vue ethnographique sur le terrain, mais également dans les spectacles des conteurs, qu'ils soient professionnels ou simplement parents au pied du lit de leurs enfants pour les endormir...

De même à l'évidence le récit mythique d'un narrateur est-il *structuré* par son auteur dans le cadre de « sa société ». C'est pourquoi du point de vue de l'observation concrète de la narration d'un mythe, vaut-il mieux parler de **parole mythique** plutôt que d'assimiler le mythe à de « la langue », dans la conception structuraliste lévi-straussienne. En sorte que l'auditeur étranger et l'ethnographe risquent de décrire le discours qu'ils ont cru entendre –quand bien même il l'aurait noté--, plutôt que ce qu'ils ont véritablement entendu...

1.4. Que la récitation d'un mythe soit rituelle explique la **permanence du mythe**: pour les usagers le récit reste le même, alors que ses récitations varient avec le conteur selon les circonstances temporelles et locales. Cette caractéristique explique du même coup, qu'un mythe ne peut être compris en lui-même, mais qu'il doit nécessairement être référé au système social. Ce fait implique par ailleurs la nécessité, aussi bien d'analyser que d'interpréter tout récit mythique dans son contexte; tant et si bien que l'analyse et l'étude d'un mythe hors contexte en font un récit qui n'a plus rien de mythique, sinon par quelques propriétés fantasmatiques que l'analyste, l'auditeur ou le conteur lui prête (cf. Dimitri Karadimas, *Comment dire le corps sans le nommer*, in *Corps et Affects*, Françoise Héritier § Margarita Xantharou, Paris Odile Jacob, 2004). C'est très exactement ce qui arrive par exemple à Freud, qui voit dans une toute petite partie du *mythe d'Oedipe* une sorte de modèle (pattern) des comportements des jeunes enfants (principalement masculins). De ce point de vue, les disciples de Freud, sont évidemment légion. Lévi-Strauss est lui aussi emblématique qui dans ses quatre volumes des *Mythologiques* se livre à des interprétations sophistiquées qu'il ne peut que référer vaguement aux sociétés dont il parle. Comparer « les contenus » de mythes appartenant à des sociétés et des contextes différents, n'a de sens que si on se donne les moyens de comparer leurs formes métonymiques, c'est-à-dire ce qui se rapporte à la récitation, à la performance des mythes, à leurs audiences et à leurs auditoires, plutôt qu'uniquement aux "histoires" des récits.

2.0. Aussi plutôt que de spéculer ou de fantasmer sur le sens d'un mythe, ou de "l'interpréter" au sens *herméneutique* (Ricoeur, Heidegger, Gadamer, and Co.) vaut-il mieux, plus prudemment, tenter de dégager les systèmes de signes dans lesquels ils opèrent. En effet la signification d'un élément est fondamentalement le produit de son rapport aux autres éléments et à leur tout. Le sens de chaque élément dépend donc de la perspective et du système considérés; si bien que lorsque ceux-ci changent –dans la réalité ou dans la tête de l'observateur--, le sens de chaque élément change et se modifie. Là encore l'approche positiviste qui voudrait qu'un mythe ait un sens unique et vrai, n'a pas grand sens.

3.0. En ce qui concerne la parole mythique, il faut distinguer entre trois points de vue en interaction: 3 contextualités qui renvoient les unes aux autres:

3.1. Tout d'abord le contexte métonymique –selon l'appellation de Roman Jakobson, dans son célèbre article sur l'aphasie ("On Aphasia" in Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language*, La Hague: Mouton 1956, pp.76–82). Bien que ce que Jakobson appelle « métonymie » soit plutôt de l'ordre de la synecdoque, ces termes quelque peu barbares renvoient à la rhétorique dite « classique », laquelle est forcément impliquée dans la mesure où il faut imaginer que les mythes parlent de la réalité de leurs utilisateurs ou usagers. En réalité ce trait tient au fait que la forme de la parole mythique est, naturellement, linéaire: nous pensons et parlons en déroulant nos pensées et nos paroles selon un ordre temporel unilinéaire. Autrement dit et précisément parce qu'ils sont de la parole, la forme des mythes est (spontanément) unilinéaire. Cela pose toutes sortes de problèmes puisque les objets, les événements et les phénomènes évoqués dans les mythes sont évidemment multi-dimensionnelles; la parole mythique doit donc choisir et privilégier un aspect de la réalité. D'où l'aspect quelque peu bizarre et parfois inattendu qu'ils peuvent avoir pour l'auditeur occidental (y compris dans leur « logique »), d'où également la nécessité pratique d'avoir plusieurs mythes pour rendre compte d'un phénomène complexe. Les Yukuna de l'Amazonie colombienne par exemple, ont besoin de trois mythes pour rendre compte de la guerre, ou de deux mythes fondamentaux pour expliquer la différence sexuelle.

Le texte de Jakobson n'est pas très concret. En ce qui concerne la mythologie je l'interprète en affirmant que toute partie de narration mythique doit être considérée par ses usagers comme représentant le mythe dans son entièreté. Mais, si l'on combine la caractéristique métonymique avec celle de la linéarité, on comprend que chacune des parties du récit est en fait la conséquence de toutes les parties qui la précèdent: la narration introduit donc une causalité qui, quoiqu'implicite, est pour les utilisateurs du mythe tout-à-fait évidente. (Exemples innombrables). C'est ce qui

explique que le monde tel qu'il se présente aujourd'hui est la conséquence de la parole mythique. Ainsi l'ordre des événements de chaque mythe ne fait-il que développer l'ordre de la création du monde, en commençant par « le mythe de création » (pour les Yukuna le mythe de Kahipu Lakena), pour terminer par celui de « l'usage quotidien du monde » (en Yukuna Kawairimi).

3.2. La seconde contextualité est celle du contexte métaphorique. Elle se réfère à la première articulation du langage (selon R. Jakobson): mots, phrases, etc. Autrement dit comme dans toute parole, les termes mythiques sont mis pour des choses, ils renvoient à des éléments de la vie quotidienne et de l'environnement des locuteurs, et fondent leur existence comme on vient de le voir (en 3.1). Mais là encore il se faut se méfier et contrecarrer la tendance positiviste qui consiste à faire confiance au sens des mots, non seulement compte tenu de la traduction, mais surtout du mode de vie en tant que cadre général de la vie communautaire — de ce point de vue, on n'est jamais assez relativiste! Autrement dit le sens d'une expression (mot, terme, phrase, paragraphe, etc.) dépend non seulement de sa place dans le récit, mais également de la place de ce récit et de sa fonction sociale à un moment donné dans le système social. La place dans le récit est déterminée par sa forme linéaire (cf. ci-dessus 3.1.), c'est-à-dire par une relation d'ordre: tel ou tel événement est avant ou après tel ou tel autre, en sorte que si l'on donne à l'ordre une valeur de causalité tout ce qui précède un épisode est forcément la cause de ce qui suit. Cette propriété de la parole mythique a été notée depuis longtemps par les spécialistes de l'interprétation des mythes, comme si la réalité décrite par ceux-ci ne pouvait être que mono-causale, lui donnant du même coup sa forme si caractéristique.

3.3. Finalement la troisième contextualité est celle du contexte de la parole mythique dans son ensemble, déterminée par la narration considérée dans sa totalité: le récit est vu comme un objet ethnographique appartenant à une communauté concrète donnée; la parole d'un mythe particulier peut et doit donc être approchée comme les autres objets de la communauté, qu'ils soient concrets (maisons, objets communs ou personnels, etc.) ou abstraits (rites, croyances particulières, etc.) ou environnementaux (en Amazonie parties de forêt, méandres de cours d'eau, etc.); bien qu'à divers titres, il participent et constituent ce que nous (anthropologues et plus large public) appelons probablement une même « culture ». La parole mythique d'un récit particulier doit donc être considérée en soi, pour elle-même et dans une première approche (sémantique), mais ensuite également dans ses rapports avec les autres éléments matériels et immatériels de la communauté. On ne saurait en effet "décoder" (cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*:189)) une parole mythique singulière sans comprendre son rôle, c'est-à-dire le sens qu'elle a en tant

qu'institution pour les membres de la communauté qui la comprennent, l'utilisent et la perpétuent. En ce sens chaque mythe en tant que parole institutionnelle doit être envisagé comme un système autonome –ce qui permet de comprendre chacun de ses éléments ou chacune de ses parties--, c'est-à-dire comme une capsule qui renvoie directement à elle-même, avant de renvoyer à des contextes plus vastes. Ainsi par exemple, paraît-il évident qu'une héroïne sera comprise différemment lorsqu'elle est considérée dans la parole mythique fondant la division sexuelle des tâches, ou dans un mythe ignorant les femmes et justifiant la guerre.

3.4. Chacun de ces 3 contextes est nécessaires aux deux autres; ils se correspondent entre eux pour constituer une entité indépendante qui se nourrit d'elle-même. Par exemple si le ou les héros mythiques sont les personnages qui animent le plus les récits mythiques, ils n'ont par définition si l'on peut dire, aucune correspondance réelle ou extérieure au récit mythique. Ainsi lorsque l'on dit de quelque chose ou surtout d'une personne qu'elle est mythique, c'est qu'elle n'est précisément pas « mythique ». De même peut-on considérer toutes les grandes figures de la littérature, du théâtre, et maintenant du cinéma mondial : Don Quichotte, Gargantua, Ulysse, Achille, Don Juan, Madame Bovary (et Charles, son mari), Capitaine Achab et son Moby Dick, Claudine de Colette, Baptiste dans le film Les Enfants du Paradis de Marcel Carné, Don Vito Corleone dans le Le Parrain, etc.; elles n'ont par définition pas de contrepartie réelle. Leur vérité (humaine) consiste à **ne pas être** de vrai humains: d'une certaine manière ils sont sans défauts, dans la mesure où leurs défauts sont précisément ce qui leur donnent leur identité, autrement dit ce qui les rend mythiques. Ils fonctionnent non pas par description (terme à terme) mais par évocation. C'est pourquoi la parole mythique n'est descriptive qu'en première approximation (cf. les descriptions des baleines par Herman Melville, au début de Moby Dick). A l'évidence son essence est ailleurs. De Freud à Lévi-Strauss le mécanisme est toujours le même: Il s'agit de se projeter dans des récits apparemment humains pour à la fin s'y retrouver en qu'Homme. On aura juste gagné une majuscule.

