

PRÉSENTATION

LA CONSTRUCTION DU MYTHE

Guy Gibeau¹

Évoquer le mythe aujourd'hui, c'est braver une indéfectible polysémie, entretenue par le sens commun mais aussi par la recherche en sciences humaines² ; en faire un objet d'étude, c'est parfois avoir à défier un adversaire beaucoup plus redoutable, qui tour à tour revêt les figures de l'amusement passager, de l'indifférence ou encore de l'inquisition.

Cette ambiguïté du mythe est en partie le résultat de cette trajectoire en lignes brisées qui caractérise l'histoire du mot lui-même. Depuis son exil classique des moissons spéculatives de la raison, le terme évoque spontanément le leurre, le mensonge. Mais, en réalité, le mythe ne saurait être réduit à un simple modèle narratif trompeur.

¹ Guy Gibeau est chercheur indépendant. Il a fait du travail de terrain ethnologique chez les Tsimshian et les Mohawks et enseigne présentement l'anthropologie au collégial.

² Un numéro récent de la revue *Sciences Humaines* (no 24, janvier 1993) consacre quelques articles aux mythes modernes, de ceux qu'on associe volontiers aux entrepreneurs, aux soucoupes volantes ou encore aux héros à la mode. Or, il est loin d'être sûr que, dans toutes ces manifestations contemporaines du mythe, un Eliade ou un Lévi-Strauss, par exemple, reconnaîtrait son objet d'étude. De nombreux problèmes de définition hantent encore la recherche, que ceux-ci soient ou non tributaires des multiples significations véhiculées par le sens commun.

Chez Homère, le mythe a un sens très voisin de celui d'épopée et désigne la parole, les faits qu'elle rapporte et la façon dont ceux-ci sont assemblés dans le discours. De même qu'il peut servir l'entretien, l'injonction ou la confiance, le *muthos* homérique n'exclut jamais la vantardise, la ruse ou la fable, c'est-à-dire un manque relatif d'adéquation entre la parole et les faits rapportés. Rien donc ne distingue le mythe homérique des autres formes langagières. Mais le mythe va très vite perdre ce sens général et, sous l'hégémonie grandissante du *logos*, entrer dans la carrière qu'on lui connaît.

Le *logos* va bientôt devenir synonyme de vérité par rapport au mythe qui s'en retrouvera bien en deçà. Parfois affublé d'une astucieuse fiction et reconnu comme tel, chez Pindare par exemple, le mythe devient source éventuelle de déception. La critique s'instaure dès le VI^e ou V^e siècle av. J.-C. et le destin du mythe doit dès lors se conjuguer avec l'impérialisme du *logos*.

Muthos et *logos* vont donc s'opposer l'un à l'autre, comme le récit dont on ne peut mesurer l'exactitude s'oppose à l'argumentation susceptible d'être validée étape par étape. À l'encontre de l'*historia*, le mythe devient narration dont on ne peut vérifier empiriquement l'authenticité³; en marge de l'*alétheia*, il sera tout simplement discours faux. Pour Platon ainsi, le mythe est inférieur à la réflexion philosophique. Il est mensonge dont la cité peut éventuellement se passer. Si le philosophe s'était satisfait de ce constat, le sens et les fonctions attribués au mythe susciteraient aujourd'hui moins de malentendus. Mais Platon introduit plutôt une tension qui caractérise depuis, l'emploi du mot mythe. Bien qu'il n'adhère que très peu à ce qu'il est quelquefois permis de reconnaître comme étant la réalité ou encore la vérité, le mythe n'en représente pas moins une forme non négligeable de persuasion et

³ À l'instar de plusieurs, on me permettra de douter de cette belle réussite de l'historiographie occidentale.

peut, à l'occasion, alimenter l'enseignement.⁴ Ces bons offices, le mythe les remplit commodément grâce à la charge émotive dont il est le véhicule. Le mythe peut charmer l'auditoire, partant susciter l'adhésion collective. D'une certaine façon, il conserve ainsi son rôle, sans doute archaïque, d'instrument privilégié de la transmission de la culture et des modèles valorisés. Mais convoqué en un contexte culturel nouveau, le mythe se fait plutôt l'émissaire de vérités difficilement accessibles à l'entendement. On reconnaîtra tout de même, dans cet usage platonicien, l'une de ces nombreuses fonctions que semble toujours remplir le mythe dans nos sociétés contemporaines.

Mais, déjà là, une ambiguïté s'attache au *muthos*. D'une part, on le distingue soigneusement du discours rationnel, dont l'enchaînement des parties constitutives évoque le caractère de nécessité, tandis que le mythe, lui, apparaît plutôt comme une construction narrative négligée, tout juste bonne à destiner aux enfants ou aux naïfs. D'autre part, et Platon reçoit ici des renforts du côté d'Aristote et de sa *Poétique*⁵, le mythe, envisagé dans l'effet qu'il procure à l'auditoire, implique une organisation interne fortement structurée, un assemblage soigné de séquences narratives bien précises. On ne s'étonnera guère de constater que cette divergence de vues, dans la réflexion sur le mythe, affecte encore aujourd'hui les sciences sociales.

Précisons néanmoins que ces mutations historiques du mythe et de son intelligence vont de pair avec les avancées de l'écriture en Grèce. Non seulement l'écrit favorise et consolide les progrès de la pensée rationnelle, par exemple en exigeant davantage de la logique argumentative, mais la transposition

⁴ Sur le sujet, on consultera surtout la belle étude de Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982.

⁵ Aristote apparaît ici comme le précurseur du formalisme et, indirectement, du structuralisme. Et on ne saurait trop insister sur la contribution essentielle de ces deux courants intellectuels à notre compréhension du mythe.

littéraire des œuvres orales, quant à elle, entraîne la composition mythique sur les sentiers de la rhétorique, de la poétique, en bref, de la cohérence interne. Même l'œuvre destinée à la récitation publique doit alors faire preuve des rigueurs qu'en principe seul l'écrit peut dispenser.

Cette nouvelle carrière littéraire ne pouvait manquer d'avoir un effet sur les critères analytiques par lesquels on pensait le mythe. Ces critères sont bien vite tirés d'un arsenal théorique associé à l'écrit et viennent s'appliquer à un produit dont la naissance et le gros de la biographie se sont déroulés sur le terrain de l'oralité. Inutile de soulever ne serait-ce que la question de la «version officielle», un fantôme dont on ne s'est débarrassé que tout récemment, pour comprendre jusqu'à quel point la critique du mythe a fait usage de principes qui ne sont motivés qu'en littérature. Même l'intérêt que suscita la rencontre avec les peuples sans écriture et avec leur tradition orale n'a d'ailleurs pas, dans les premiers temps, ébranlé cette suprématie de la critique littéraire. Pour beaucoup, il aura fallu attendre *The Singer of Tales*, ce petit bijou d'ethnographie de Milman Parry et Albert B. Lord, avant de saisir et d'admettre finalement que des procédés particuliers gouvernaient la narration orale.

Les pratiques narratives des sociétés sans écriture ayant été mentionnées, il n'est peut-être pas superflu de rappeler que cette confrontation entre la science occidentale et une tradition mythique encore bien vivante allait annoncer des changements importants dans la réflexion sur le mythe. Premièrement, ce ne fut pas une mince affaire que de reconnaître chez les autochtones d'Amérique, avec le Père Lafitau par exemple, des récits présentant d'étroites analogies avec ceux que l'Europe avait hérités de la très digne civilisation grecque. Au-delà des diverses interprétations du mythe qui se sont succédées, nourries de cette rencontre des cultures, on retiendra surtout cette découverte, pour plusieurs, d'un mythe encore vécu, évoluant dans son contexte traditionnel... j'allais dire «naturel». Cette collision culturelle, et partant l'inévitable confrontation du *logos* avec un *muthos* non encore consigné, renforça évidemment les

partis pris évolutionnistes, de ceux qui, plus précisément, ont toujours considéré le mythe comme une étape révolue de la réflexion intellectuelle. À nouveau, le mythe se voit confiné aux premiers balbutiements de la raison, en un rôle dont il aura du mal à se défaire et que l'on n'a questionné qu'assez tardivement. Il est tout de même heureux que, de concert avec la réhabilitation de la pensée mythique comme tendance licite de la réflexion sur le monde, les procédés et les résultats de l'ethnographie, de même que les conquêtes théoriques de l'ethnologie, aient pu retentir à leur tour sur les études classiques, que les cadres analytiques de l'oralité soient aujourd'hui appliqués à des documents dont les racines ne sont pas littéraires.

Un problème demeure pourtant, associé à ce dialogue des cultures. Il est loin d'être certain, en effet, que l'emploi du terme mythe, déjà fortement connoté par la critique occidentale, en des contextes culturels aussi divers, ait été des plus judicieux. Le mot en est venu à qualifier des récits dont le statut et les propriétés varient énormément d'un lieu à l'autre, ou encore des récits distingués de manière rigoureuse par les intéressés. La question est d'autant plus épineuse que l'on prétend, d'une part, qu'un mythe ne saurait être reconnu tel que par un observateur extérieur, non impliqué dans la culture dont le mythe est le véhicule privilégié de la pensée⁶, et d'autre part, que le mythe peut être universellement reconnu comme tel par quiconque s'adonne à sa lecture. Les deux positions ne sont pas forcément contradictoires, mais leur présence respective dans le champ intellectuel de notre époque nous enjoint de questionner les constructions univoques qui ont cours à propos de cet objet qu'est le mythe.

⁶ Cette position théorique en côtoie une autre, assez répandue celle-là, qui fait du rituel le complément obligé à toute compréhension du mythe. La difficulté est alors double pour l'observateur étranger qui veut comprendre le complexe mythique d'une population donnée, et d'autant plus contraignant qu'il doit alors, s'il est sérieux, confronter son interprétation à celle des initiés.

Le tour d'horizon est bref, trop peut-être, mais témoigne bien de cette diversité des approches du mythe et de cette polysémie, après tout inhérente à la pensée symbolique, qui caractérise le terme lui-même. Il s'agissait pourtant là de tendances théoriques associées à l'étude de récits dont l'appartenance culturelle est distincte de celle où évolue principalement la science contemporaine du mythe. Or, contrairement à ce que laissait croire l'évolutionnisme un peu naïf, dont les méfaits ne furent guère qu'effleurés plus tôt, nos sociétés occidentales ne sont pas exemptes de manifestations de la pensée mythique. En général, ces résurgences, ou plutôt ces persistances mythiques, individuelles ou collectives, se voient reléguées aux oubliettes de l'irrationnel, en une sorte de côté obscur de la réflexion humaine. Le phénomène en désole plusieurs; d'autres se sentent plutôt menacés. Les sciences humaines, quant à elles, y trouvent un objet d'étude légitime. Du reste, une science comme la sociologie construira un objet nouveau, différent de ceux déjà recensés. Les mythes modernes, dans cette perspective, ne sont plus ces «histoires vraies» des peuples sans écriture. Ils représentent, au contraire, ce mélange d'irrationalité, de mensonge et d'exemplarité déjà remarqué par les philosophes grecs, mais se distinguent ici par le caractère diffus de l'énonciateur. Alors que Platon souhaitait faire usage de la charge affective du mythe, de préférence à la force, afin d'instituer socialement un certain nombre de valeurs, les mythes contemporains, ou les récits que l'on qualifie de tels, conservent des traits qui les rattachent au contexte de l'oralité et de la création collective. Semblable au chat, le mythe a plusieurs vies... et retombe toujours sur ses pattes.

Il existe d'ailleurs un autre terrain où, dans nos sociétés, se profilent cette fois les aspects les plus menaçants du mythe: celui de la découverte scientifique. Bien des spécialistes, de disciplines où est absente la réflexion sur le mythe, utilisent le terme pour désigner tout ce qui dans la diffusion d'une théorie est présenté comme une certitude. L'enthousiasme ou la témérité de plusieurs chercheurs sont vite qualifiés de mythe, dont le sens ici équivaut à celui de dogme. Qu'on se le tienne pour dit: la

science ne «révèle» pas; tout au plus rend-t-elle compte du particulier et du provisoire. Tout ce qui, dans l'explication, est apte à satisfaire l'esprit ou présenter le caractère de nécessité, est dès lors suspect. On a à l'esprit ici le côté séducteur du mythe, qu'on associe à son caractère de généralité, le tout formant un ensemble cohérent qu'il convient d'accepter ou de refuser en bloc. Le plus bel exemple de cette attitude se retrouve dans les sciences de l'évolution. La description d'un environnement, par exemple, à une époque pour laquelle on ne dispose que de vestiges paléontologiques en nombre limité, apparaît très vite comme une réminiscence de l'Éden ou de la contrée de Caïn, selon que l'on insiste ou pas sur les dignes résultats d'une sélection naturelle assez sévère. Que dire par ailleurs d'une théorie qui fait de l'Afrique l'unique centre de diffusion des *sapiens* que nous sommes et que l'on a baptisée l'hypothèse de l'Arche de Noé? Le glissement est d'autant plus audacieux qu'il concerne parfois la dénomination des ancêtres. Une hypothèse à la mode, s'appuyant sur la distance génétique des populations humaines et sur le rythme des mutations de l'ADN situé en dehors du noyau de la cellule, fait présentement de l'ancêtre de notre glorieuse espèce, une «Ève» mitochondriale! Avis alors aux paléontologistes versés dans les titres qui frappent trop l'imagination.

Le mythe, comme Antée, reprend des forces chaque fois qu'il touche le sol d'une culture nouvelle. Les Hercules se font légions pourtant, mais tiennent-ils toujours la forme? Et le mythe est tenace, lui, qui continue d'alimenter les préfaces des astrophysiciens, des paléontologues et des biologistes. Le danger est réel bien sûr, mais recourir à une image mythique n'implique pas nécessairement faire son deuil des étapes de la réflexion scientifique. Il faut savoir discerner.

Pour plusieurs, le mythe conserve ainsi ce petit côté suspect qui risque constamment de venir contaminer la production intellectuelle. Pour d'autres cependant, son pouvoir est tel qu'il menace l'humanité toute entière. D'ailleurs, en cette période de maccarthysme exercé sur des œuvres posthumes, il semble qu'on pardonne beaucoup plus facilement à un Oppenheimer qu'à un

Dumézil. Que la naïveté soit ou non en cause, le travail sur l'idéologie apparaît parfois plus imprudent que celui sur le plutonium, le *mea culpa* plus crédible lorsqu'on désintègre l'atome que lorsqu'on commet *Les dieux des Germains*. Ou s'agit-il alors d'un télescopage théogonique, les Titans de la science du mythe devant être pourfendus ou émasculés par leur progéniture?

*

Dans les pages qui vont suivre, Gilbert Durand rappelle ces deux volets de la critique adressée aux mythiciens depuis que ceux-ci dépoussièrent les mythes mis au rancart par la critique ionienne: l'indifférence moqueuse ou le bûcher pour les hérétiques de la raison! De nos jours, le passage de l'un à l'autre tient sans doute au côté subversif attribué à l'usage «rationnel» des mythes. Mais de l'humour à l'alarme, de l'insignifiance à la puissance enfin reconnue au mythe, il y a place pour s'interroger sur le mythe comme élément constitutif de la pensée humaine, comme tendance légitime de la réflexion.

L'Alogique du mythe de Gilbert Durand se présente justement comme une rupture, voulue définitive, avec cette identification du mythe à une étape historique franchie par la pensée rationnelle. Durand nous enjoint plutôt de voir dans le mythe une composante à part entière de la structure de la conscience et, dans cette tâche, fait l'inventaire de ces axiomes mythiques longtemps éconduits de l'ensemble des principes mentaux organisateurs de notre rapport au monde.

Le côté apparemment provocant de la démarche n'est pas illusoire: Durand entreprend la révision⁷ de la première Critique kantienne et nous convie à une «fantastique transcendante». Désarçonnée par la science physique du XX^e siècle, l'esthétique

⁷ Sur le sujet, on consultera également, de Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 435 et sq.

que Kant a pu tirer de la géométrie euclidienne et de la physique newtonienne ne s'impose plus aujourd'hui. Non seulement ces deux composantes de la réalité que sont le temps et l'espace sont-elles indissociables, elles ne peuvent être considérées comme des données homogènes, mesurables à partir de critères absolus et extérieurs aux êtres qui les pensent.

Reconnaissant à ce titre les contributions de Bergson, Corbin et Eliade, comme celle des romantiques qui l'avaient aussi pressenti, Durand rappelle l'existence d'un temps qui échappe à la linéarité et à la dissymétrie du temps kantien: le temps du mythe. Ce temps, fait de torsions, de retours incessants⁸, n'est guère susceptible d'une inscription dans les registres spatio-temporels qui correspondent à nos calendriers, à nos longitudes et latitudes. Ces retours éternels se déroberont à l'histoire, à la façon dont on l'a mesurée et sentie.

Le mythe est d'abord récit (même chez les Grecs, on l'oublie trop souvent), et ce temps mythique se retrouve dans toute narration digne de ce nom. Durand insiste, entre autres choses, sur la parenté du mythe et du roman, du temps mythique et du temps romanesque, tissé lui aussi de sempiternels retours, ne serait-ce que dans ses récitations orales ou dans ses relectures. Mais il y a plus. Le roman, comme le mythe, est aussi initiation, passage à travers certaines étapes narratives qui «dévoilent» un destin. En outre, les héros de récits ou de romans sont immortels, non pas sujets à des états d'âme — ce que seule l'interprétation peut leur conférer — mais confinés dans leur permanence à un «état de l'âme», à un statut que la relecture révèle inusable. Enfin, et c'est là le second volet de cette fantastique transcendante, le récit rend manifeste un espace qui échappe aux mesures de surface de l'arpenteur occidental.

⁸ On notera au passage que cette propriété du mythe inspire parfois l'examen qu'on en fait. Chez Lévi-Strauss, par exemple, ces renversements et ces torsions — bien qu'elles ne concernent pas uniquement le temps mythique proprement dit — garantissent la légitimité de la comparaison mythique.

Tout comme il y a un temps vécu intuitivement, distinct de la durée que fractionne notre chronologie linéaire, il existe une étendue non mesurable, rebelle à cette infinie segmentation. Cet espace du mythe et du récit est un lieu pour l'imagination, un monde que la cartographie est impuissante à localiser, un monde qui possède ses «topoi» et ses figures propres, nullement subordonnés à la temporalité du quotidien et qui échappent aux contraintes matérielles de notre action sur le monde.

L'alogique du mythe confronte donc l'esthétique kantienne et ses préceptes spatio-temporels en montrant qu'il n'existe pas de vrai temps, contaminé par le temps mythique, ou d'espace réel, souillé par ces incursions de l'imaginaire narratif. Inutile donc d'introduire un schématisme transcendantal entre la sensibilité et les concepts: le temps et l'espace du mythe sont vécus intuitivement et font, eux aussi, partie intégrante de notre appréhension de l'univers.

À l'heure où certains cherchent à débusquer les gènes des prédispositions sexuelles, de la mélancolie ou de la religiosité, il est peut-être temps de repenser cette vieille distinction du *muthos* et du *logos*, du rationnel et de son soi-disant contraire, de mettre l'accent finalement sur l'unité de la conscience humaine. L'ablation, sinon, pourrait être coûteuse.

Mytho-phories: formes et transformations du mythe, l'essai que nous présente Jean-Jacques Wunenburger, redéploie sur un terrain parallèle la réflexion menée par Gilbert Durand. Ainsi, la réhabilitation du mythe en tant qu'activité légitime de l'esprit humain non seulement est due en partie à l'effort réfléchi des mythiciens, mais tient peut-être aussi à la nature particulière du mythe.

S'il est déjà difficile de reconnaître dans la pensée mythique l'un des fondements de notre appréhension de l'expérience humaine, il existe une difficulté tout aussi grande à concevoir le mythe lui-même autrement que comme un événement narratif aisément fossilisable. Au contraire de la démarche rationnelle,

perçue comme dynamique et adaptable, le mythe, une fois extrait de son contexte d'énonciation et assujéti aux spécialistes de la littérature, est souvent considéré comme un produit chosifié. Admettons, puisqu'il le faut, cette difficulté de rendre compte du mythe pour ceux qui en font l'expérience de manière active. Dans cette ligne de pensée, le mythe ne saurait être perçu tel qu'une fois débarrassé de sa gangue par un observateur extérieur. Une telle position théorique fait du mythe un vestige, figé une fois pour toutes dans les archives de la mythologie, un cobaye moribond condamné à l'examen archéologique. Le modèle darwinien du *survival of the fittest* reconforte sans doute ici les partisans de la suprématie du logos. Or, Wunenburger — il me pardonnera je l'espère l'analogie — nous propose un autre modèle: celui de l'hydre de Lerne. On aura beau retrancher tous les produits de la réflexion humaine qui ne concèdent rien à la démarche auto-réflexive de la raison, ceux-ci vont poindre à nouveau, parfois repousser double!

Wunenburger nous propose, en effet, de considérer cette chosification comme un moment temporaire, transitoire, dans le cycle de vie du mythe. Une telle fossilisation ne représenterait qu'une étape d'un rite de passage, une étape d'ailleurs indispensable à la pérennité du mythe. La logique même du mythe impliquerait cet incessant processus de démythification et de remythisation. C'est ainsi que, de façon paradoxale, la raison, tout en privant le mythe du sens profond que lui confère l'oralité, l'en nourrit. La science occidentale a trop insisté sur l'un des aspects de la double nature du mythe, sur le message plutôt que sur le médium. Or la répétition du mythe représente peut-être l'essence même de son existence. Que l'énonciateur soit sujet individuel ou collectif, impersonnel ou officiel, le mythe survit — du moment que l'histoire circule. L'événement mythique en est un de parole, et figer le mythe en un texte écrit ne le condamne pas pour autant au silence. Au contraire, disponible dans sa transcription, le mythe est susceptible d'alimenter constamment l'imaginaire, où qu'il se trouve. L'insistance avec laquelle les Grecs ont traité de l'aspect mimétique et de l'organisation parfois contraignante du *muthos* a fait en sorte

qu'on y a vu un produit relativement conservateur. Wunenburger questionne cet héritage conceptuel et montre que le mythe est discours dynamique, formé à la fois d'ordre et de désordre. Désordre car — l'ethnographie l'a souligné plus d'une fois — la version originale n'est jamais accessible à l'enquête. Le mythe est d'abord composé de ses variantes. En outre, il n'existe aucun mythe à l'abri de la transformation, de la manipulation ou même de la distance critique de ses énonciateurs. Ordre car, bien qu'aucune de ses versions, aucun de ses narrateurs ne fassent autorité, le mythe comporte pourtant des contraintes. Il impose un découpage particulier du monde et des relations que l'être humain y tisse. Le mythe explique, à l'aide de grands principes organisateurs, comment le monde en est arrivé à être, et fait usage de ces mêmes principes chaque fois qu'un nouveau contexte le convoque.

Mais le mythe s'adapte aux différentes situations qui peuvent assurer sa dissémination, dont celle constituée par sa transposition écrite. Cette métamorphose continuelle du mythe, à l'œuvre aussi en des communautés où il est vécu, agit un peu à la façon d'un système immunitaire, en le préservant du supplice des manuels et en lui offrant la possibilité d'être diffusé à nouveau par de nouveaux canaux.

Cette transfiguration du mythe, lorsque celui-ci est transposé dans le roman par exemple, est réalisée de diverses façons. La création littéraire en représente une forme. Nourrie à même des œuvres orales, la tradition littéraire grecque en fournit déjà un exemple. Il n'y a donc pas lieu d'insister. L'herméneutique, très ancienne elle aussi, permet à son tour d'insuffler vie à un récit mythique figé dans l'imprimé. Pensons simplement à Freud et à tout ce qu'un mythe thébain a pu suggérer à l'imaginaire occidental. Le mythe traverse ainsi le temps et l'espace, se fragmente parfois, mais arrive toujours à s'adapter à de nouveaux contextes culturels. La déstructuration qu'il subit lorsqu'extrait de son premier contexte de référence n'est nullement l'indice d'une perte de vitalité. Au contraire, nous dit Wunenburger, le mythe se décompose alors en une série d'électrons de sens (scènes, personnages, etc.) susceptibles de survivre en de

nouvelles associations, en des recombinaisons inimaginées jusqu'alors. On laissera à l'auteur le soin de présenter ces différents modes de régénération du mythe. Contentons-nous de rappeler que la faculté créatrice du mythe, aussi paradoxal que cela puisse paraître, repose donc sur une certaine démythisation, se nourrit de sa propre négation.

Cette faculté que possède le mythe de s'adresser à des récepteurs placés en dehors de son champ sémantique d'origine, on la retrouve déjà à l'œuvre dans le travail ethnographique, dans ce moment, souvent premier, de la rencontre de deux cultures. Que notre pensée rationnelle s'arroge toute la latitude du monde pour classer et interpréter des pratiques et des croyances étrangères, elle ne saurait interdire aux partisans d'une représentation mythique du monde de proposer, à rebours de l'ethnographe, une interprétation parallèle.

Dans *Les incursions de la mythologie dans la vie d'un ethnographe*, Josée Lacourse évoque pour nous cette omniprésence du mythe au cœur de la dynamique interactionnelle à l'œuvre sur le terrain. Inspirée des travaux de Favret-Saada sur la sorcellerie dans le bocage français, et placée dans un contexte ethnographique analogue, Lacourse a mesuré toute l'étendue de la sphère interprétative mythique. Fréquentant les membres d'un *terreiro* à Recife au Brésil, elle a pu mettre en relief toute l'importance de la mythologie vécue, présente notamment dans ces nombreuses identifications du fidèle à sa divinité tutélaire. Cette révélation se produisit pour l'ethnographe au moment où celle-ci consulta l'un des dignitaires du sanctuaire afin de connaître sa propre divinité tutélaire. Le filet mythique ne tarda pas à se refermer sur la consultante. Déjà liée d'amitié avec le dignitaire et son épouse, elle se retrouva au cœur du seul triangle amoureux de la mythologie du Candomblé! Depuis lors, la trame mythique appose sa griffe sur l'ensemble des relations de l'ethnographe avec ses amis et sert partout de grille d'interprétation. Des gestes les plus désinvoltes aux comportements les plus étudiés, le mythe se nourrit et se valide. Que le lecteur occidental convienne d'une toute autre

interprétation, qu'il construise des analogies avec certains de nos modèles amoureux fondés sur l'observation des étoiles, cela ne change rien à l'affaire: le mythe ne laisse place à aucun soupçon, à aucune contingence. Il intègre un élément étranger à son domaine symbolique et fournit un sens à ce qui, d'abord, en paraît dépourvu. Mais on laissera Lacourse nous en raconter toutes les péripéties.

À l'inverse de l'essai précédent, où l'on voit un mythe littéralement capturer l'observateur étranger et lui servir de modèle dans ses relations interpersonnelles, l'article de Pierre-Jean Le Quéau, *Mythologies citadines ordinaires*, nous mène parmi la foule de nos villes modernes, où le solitaire se fait le mythographe de sa propre expérience, le narrateur de son propre mythe.

Au milieu de l'espace urbain, ce lieu du profane où la collision de milliers de voix n'enfante guère davantage que la rumeur, l'être humain se ménage un espace sacré: le *récit de soi*. À travers l'aveu de sa propre existence, le citadin tente de cheminer vers le centre de ce qu'il est. À cet instant, de pure religiosité, ce voyageur solitaire lance une sorte de pont, non seulement vers l'autre, dont il a besoin pour valider son récit, mais vers la totalité, seul garant de son retour au foyer. Dans le bavardage quotidien, il se confesse, rassemble les morceaux trop souvent dispersés de sa biographie et s'acharne à résumer l'essentiel de son être. Son récit est une ruse qui, l'espère-t-il, lui permettra de retrouver l'unité perdue, son identité première que la modernité lui a soutirée. C'est qu'il est orphelin, séparé du principe divin, car engagé dans le processus irréversible de l'individuation. Il erre donc dans la ville, tentant tout à la fois de combler cette absence et de se rapiécer lui-même à travers la rencontre de l'autre et du miroir qu'il peut lui offrir.

Mais, à l'instar du mythe qui suspend parfois les repères de notre expérience quotidienne du monde, le récit de soi est aussi un piège pour l'autre, un endroit où narrateur et auditeur peuvent se perdre. Le récit de soi se veut capture et, pour cela, n'hésite

nullement à s'affubler de mensonges bénins, d'exploits et de fables. Le narrateur lui-même s'y laisse prendre au piège lorsqu'il espère y livrer l'essentiel de son être. En réalité, et Le Quéau le souligne fort justement, le récit de soi ne saurait avoir d'autre finalité que la sienne propre. Mais il ne s'agit nullement d'une fuite de la réalité ou d'une quelconque maladie du langage. Bien au contraire, le récit se veut tentative de guérison et compose sa propre adéquation au réel, à travers laquelle le narrateur construit son être en le racontant.⁹

C'est donc au cœur de ce drame continué qu'évolue le récit de soi, dans cette conscience qu'il ne livrera jamais la totalité de son être et qu'un peu comme le mythe, il est condamné à se répéter inlassablement. L'être se crée dans le récit, se révèle par lui, et se dissipe lorsqu'il se clôt. Mais l'instant de la narration est un temps sacré, un symbole de l'unité primordiale, et en ce sens, le récit de soi appartient à la catégorie du mythe.

Sans qu'il soit besoin de quitter le terrain de la ville moderne, l'article suivant nous convie à un examen des rumeurs urbaines, de tout ce bavardage où parfois l'on a vu s'immiscer la mythologie personnelle. Mais l'article de Jean-Bruno Renard, *Entre faits divers et mythes: les légendes urbaines*, s'attarde non pas sur la narration personnelle, mais sur le récit de ces événements étranges ou grandioses qui fascinent les imaginations, et où fait constamment défaut un examen attentif des sources.

⁹ À ceux qui douteraient de cette propriété du récit de soi, il suffit de rappeler comment la mémoire elle-même est évocation d'événements passés en fonction de l'affectivité présente.

Renard enquête sur ces mécanismes par lesquels, à partir d'événements réels, sont formées les légendes urbaines. L'auteur rend compte de trois procédés distincts qui, bien qu'ils puissent très bien agir de concert, régissent la construction de ces récits, parfois fascinants, parfois horrifiants. Le premier de ces mécanismes, l'amplification, correspond à une exagération des faits rapportés ou des effets, par exemple, qu'ils ont eu sur les personnages. Le second, le déplacement, un peu à l'image de la métaphore, transpose certains événements en des contextes où ils n'ont pas eu lieu. Enfin, la reconstruction fusionne une série de faits ou de caractères qui, en réalité, sont distincts et indépendants.

Je laisse le soin à Renard d'illustrer ces trois procédés à l'aide de récits, ma foi, souvent fort éloquents. Je m'attarde simplement sur le troisième type de procédé identifié par l'auteur, celui qui concerne l'événement reconstruit. Ici le processus d'assemblage illustre parfaitement l'emprise que le scénario mythique conserve sur l'imagination contemporaine. Que ce soit à l'aide de motifs ou de thèmes folkloriques ou mythiques, ou encore par la transposition d'une structure narrative éprouvée, le mythe impose un modèle aux événements. Inutile d'insister encore une fois sur cette propriété du mythe, sinon pour faire remarquer que nos sociétés contemporaines ne sont pas à l'abri de ces irruptions mythiques.

Évoluant en un tout autre registre, certaines des contributions à ce numéro s'attachent à la relation qu'entretient le mythe avec un vieux partenaire, une institution satellite du mythe (ou alors c'est le mythe lui-même qui subit cette force d'attraction). Selon diverses modalités, que l'anthropologie n'a sans doute pas toutes recensées, *rituel* et *mythe* sont parfois engagés l'un et l'autre en une sorte de mutuelle exégèse dont la logique particulière ne saurait être établie qu'une fois dégagé le système culturel où tous les deux évoluent.

Dans *La logique du don (minaq) dans le mythe inuit d'origine de la lune et du soleil*, Xavier Blaisel s'attache au

mythe inuit de l'origine des astres et examine la façon particulière dont y sont exprimées deux règles essentielles à la vie sociale inuit. L'une régit les échanges matrimoniaux, l'autre, la circulation de la nourriture. Disons-le tout de suite, Blaisel se dissocie ici des interprétations qui se contentent d'évoquer cette confusion rhétorique des domaines alimentaires et sexuels. Par le recours au contexte cérémoniel, de même que par la confrontation avec d'autres mythes, il s'applique à démontrer les mécanismes sociologiques qui fondent en valeur ce que le mythe articule d'un point de vue narratif, à savoir que la prohibition alimentaire motive la prohibition sexuelle.

Pour les Inuit, en effet, le partage de nourriture qui accompagne la prise d'un gibier par le chasseur réitère constamment les fondements de la société. Or de ce partage se distinguent deux événements particuliers: la capture du premier gibier, moment hautement ritualisé où l'enfant concède la totalité de son butin au groupe, et l'occurrence du cannibalisme, qui admet également certains rites de réinsertion sociale. Ces deux événements, que le mythe d'origine des astres rend solidaires, impliquent chacun un don total et unilatéral de nourriture, qu'elle soit animale ou humaine. Mais, sur un autre plan, la capture du premier gibier et le cannibalisme n'en sont pas moins opposés. Le premier fonde un ordre social impliquant le partage (dont nous avons vu qu'il est réactualisé chaque fois que la chasse est couronnée de succès), tandis que le second est négation de ce même ordre social.

Dans le mythe, le héros lune, en refusant d'offrir son premier gibier, se place en marge de la règle inuit du partage de la nourriture, c'est-à-dire en dehors de ce système de réciprocité régissant à la fois la circulation des aliments et le commerce sexuel. Ainsi, le héros lune commet l'inceste avec sa sœur qui, ayant réalisé ce qui venait de se produire, se présente à lui comme une victime à un anthropophage. Blaisel, par la confrontation des complexes mythiques et rituels, en arrive ainsi à démontrer que la morale du don, impliquée dans le rituel de la première prise, constitue l'acte fondateur de la société inuit.

Dans *Mythe et rituel chez les Indiens kaingang du Brésil méridional*, Robert Crépeau apporte une contribution supplémentaire à la réflexion sur les rapports qu'entretiennent le mythe et rituel. De retour d'un séjour de plusieurs mois chez les Kaingang de la réserve Xaçecó, l'anthropologue a pu observer, dans un contexte culturel précis, comment mythe et rituel, conjugués l'un à l'autre et tous les deux à des pratiques hautement valorisées, apportaient un supplément considérable d'informations sur les normes fondamentales de la société kaingang.

Il est faux de prétendre que le rituel fonde la totalité du mythe ou, à l'inverse, que le mythe explique le tout du rituel. Cette position n'a d'ailleurs plus vraiment cours chez les ethnologues. Crépeau montre plutôt que, chez les Kaingang, mythe et rituel, en accord avec leurs propriétés respectives, représentent des mises en formes (ou mises en scènes) d'une dualité inscrite au cœur même de l'organisation sociale. En effet, la société kaingang présente un système de *moitiés* complémentaires et asymétriques que le mythe sous-tend, mais dont le rituel révèle toute l'importance.

Dans cet essai, Crépeau est particulièrement préoccupé par la démarche structuraliste, longtemps prisée en anthropologie, et par la réduction (qu'elle a un peu encouragée) du mythe à sa structure, délaissant ainsi des phénomènes comme la récitation, mais surtout négligeant la signification qu'a le mythe au niveau local, chez les principaux intéressés. À ce titre, il reprend une idée déjà émise par Jean Pouillon et qui consiste à concevoir la signification du mythe comme non réductible à sa structure. Cette structure du mythe est bien plutôt ce qui «rend» le mythe signifiant. Or, pour véritablement saisir cette signification du mythe, il est nécessaire d'arriver à dégager un ordre sous-jacent qui extériorise la signification locale que prend la narration mythique. Et Crépeau illustre parfaitement son propos en s'appuyant, afin de dégager cet ordre culturel, non seulement sur les mythes, mais sur la vie rituelle kaingang.

S'il est ainsi possible de dégager, pour une culture particulière, un système de normes et de valeurs à partir d'une confrontation des complexes mythiques et rituels, d'un point de vue comparatif plus général cependant, mythe et rituel, en eux-mêmes, sont susceptibles d'être analysés à partir d'instruments similaires. C'est à cette tâche que s'applique Luc Racine dans *Cycles, relais et échanges dans la circulation des objets de valeur*.

Toute forme de vie en société implique une circulation d'objets de valeurs (biens matériels, informations, personnes et services) entre ses membres. Le phénomène est particulièrement visible dans les pratiques rituelles, mais se retrouve également dans les représentations narratives. A. J. Greimas avait déjà postulé que les formes simples de la narration pouvaient être envisagées comme une suite d'énoncés d'état et d'énoncés d'action impliquant une circulation d'objets de valeur entre les sujets du récit. Greimas avait repéré quatre formes susceptibles d'orienter cette circulation: le don, l'épreuve, le don réciproque (qui se résume formellement à un prêt) et l'échange. À ces modèles fondamentaux de la circulation sociale des objets de valeurs, Racine ajoute le relais et le cycle. Ainsi, dans un certain nombre de pratiques sociales qui, comme le rituel, impliquent une forte régulation, on retrouve, combinées ou non, ces diverses formes de circulation.

En insistant sur l'affinité structurelle entre rituels et récits, Racine applique cette analyse aux rites de guérison chamanique et aux récits qui en rendent compte.¹⁰ À cette fin, il opte pour les récits de quelques populations de la Sibérie. Il s'agit des Ougro-Samoyèdes, un petit groupe de chasseurs, pêcheurs et éleveurs de rennes, résidant à la limite de la taïga et de la toundra, des Bouriates, plus nombreux et concentrés plus au sud, près du lac Baïkal, des Toungouses, un groupe mongol, comme

¹⁰ Qu'il ne s'agisse pas ici de mythes proprement dits n'enlève rien à la valeur de la démonstration. Au contraire, celle-ci suggère que les mythes eux-mêmes sont susceptibles de recevoir le même éclairage.

les précédents, mais répartis sur l'ensemble du territoire, enfin des Tchouktchis, probablement parmi les plus anciens représentants du groupe paléo-arctique. Ces divers groupes présentent parmi les traditions chamaniques les plus anciennes et, en dépit des incursions religieuses d'Asie centrale, parmi les mieux préservées au monde.

L'une des principales fonctions du chamane sibérien est de soigner les gens atteints d'une maladie, laquelle, rappelons-le, n'a pas ici d'origine biologique. La maladie est plutôt conçue comme une agression venue de l'extérieur, comme un vol perpétré contre la personne. Quelle que soit la figure prise par l'agent agresseur, le malade subit une perte particulière, son âme le plus souvent ou une portion de celle-ci. Le chamane, tout en soignant le patient, doit aller récupérer cette part de l'être qui lui fut dérobé.

Racine examine quelques récits sibériens de cure chamanique afin d'en mettre à jour l'armature formelle et de montrer comment s'y insère une logique particulière de circulation sociale. À travers l'application des formes simples discutées plus haut, il montre que le cycle fonde la circulation des âmes, qu'il soit ou non accompagné de relais ou d'échanges, tandis que les chaînes redistributives caractérisent le plus fréquemment les diverses prestations qui interviennent entre le patient, le chamane et l'être responsable de la maladie.

Dans *Qu'est-ce qu'une transformation mythique?*, Alain Côté nous entraîne au cœur de cette nébuleuse lévi-straussienne des *Mythologiques*, là où l'on goûte, sent et contemple avec les premiers habitants des Amériques, mais aussi là où la science contemporaine du mythe a acquis une bonne part de ses lettres de noblesse. Côté s'attache à la notion de *transformation*, une notion fondamentale du structuralisme de Claude Lévi-Strauss. Dans son article programmatique de 1955, *La structure des mythes*, l'anthropologue avait proposé le modèle phonologique afin de rendre compte de l'analyse structurale des mythes. Ce modèle, du moins dans ce que Lévi-Strauss a offert depuis à ses

lecteurs, fut visiblement délaissé au profit de l'analogie musicale. Le second modèle avait-il l'avantage de préserver l'aspect affectif qu'il est permis d'associer à la réception de ces œuvres de l'esprit? je n'oserais trancher. Quoi qu'il en soit, le projet lévi-straussien impliquait des opérations logico-mathématiques que l'auteur utilisait de manière plus ou moins intuitive, mais qu'il souhaitait voir prises au sérieux par les spécialistes de la pensée formelle. Tous n'ont pas répondu à l'appel, beaucoup s'en faut, les aventuriers des *Mythologiques* devant s'armer d'une extrême minutie. Côté, lui, relève le défi et, sans complaisance, respectueux de l'argumentation lévi-straussienne, il examine les fondements formels de cette notion capitale chez Lévi-Strauss: la transformation mythique.

La reconnaissance de mythes comparables chez Lévi-Strauss procède en grande partie de leur homologation, un mythe en «transformant» un autre. Mais l'idée de transformation, comme le souligne Côté, renvoie à quelque chose de plus qu'une simple homologation. On retrouve ici le rôle central joué par l'inversion, cette trope maîtresse des *Mythologiques*, qui peut affecter soit le message, soit l'armature du mythe. Quel que soit celui des deux qui s'inverse, l'autre doit rester invariable. C'est ici que, pour le structuralisme, la notion de transformation mythique prend tout son sens.¹¹ Côté démontre qu'une transformation mythique peut suivre deux chemins, celui de la proportionnalité ou celui du chiasme. Malgré cela, et quoi qu'il en soit de la disponibilité empirique, Côté remarque, chez Lévi-Strauss, une préférence pour le second trajet. Ce choix méthodologique tient lieu d'un critère de validité de la démarche. L'administration de la preuve passe en effet par le bouclage, une nécessité inhérente à l'analyse, et qui consiste, sous réserve d'une transformation, à retrouver le mythe de départ au terme de l'analyse. Il est possible que l'image de la fugue, le modèle musical encore une fois, rende davantage compte de ces préférences méthodologiques, car la logique formelle ne suffit

¹¹ Nonobstant, il est vrai, quelques contraintes supplémentaires que je laisse à Côté le soin d'exposer en détail.

pas à la tâche ici. Mais on laissera à Côté le soin de nous en faire la démonstration.

Dans *La question des genres dans la tradition orale algonquienne*, Jacques Leroux reprend le problème de la distinction des genres dans les récits algonquiens et s'interroge sur les critères à l'œuvre dans la distinction bipartite entre le mythe proprement dit et le récit historiographique, le *Tipatshimun*. Cette distinction est faite par les Ojibwas, les Cris et les Montagnais mais n'apparaît pas chez les Algonquins du Grand lac Victoria.

Mis au fait de cette absence de distinction chez les Algonquins, parmi lesquels il a séjourné pendant près de deux ans, Leroux repose le problème et questionne les critères qui fondent cette fameuse distinction.

En fait, le récit historique, le *Tipatshimun*, comprend la racine *tip*, que connaissent et utilisent également les Algonquins. Le morphème renvoie à l'idée de *mesure*. De la même façon que les archives d'un site nous permettent de mesurer la distance qu'il y a entre l'événement dont témoigne l'artefact et sa découverte, de même, le *Tipatshimun* construit ses propres archives à la mesure du temps écoulé entre la narration de l'événement et le premier témoignage qui en fut donné. Le mythe, quant à lui, échappe à toute mesure. Il évolue justement en un temps dont on ne peut prendre la mesure. Mais le mythe établit à sa façon un système de rapports qui permettent à l'homme de se situer dans l'univers et qui rendent possible une intervention sur la nature. Le mythe intervient donc à un niveau plus englobant que le récit historique, en évoluant dans le registre de la cosmogonie ou des grands phénomènes naturels. Le *Tipatshimun*, lui, s'applique à des problèmes locaux ou plus spécifiques, par le moyen des codes alimentaire, écologique et linguistique. Dans la tradition algonquienne, c'est le récit historique qui traite des rapports entre blancs et autochtones. Par contre, chez les Algonquins qui ne distinguent pas les deux genres, la narration de ces rapports inter-ethniques relève d'un récit qui, en fait,

articule les deux genres: mythe et historiographie. Pour Leroux, cette articulation particulière des deux genres narratifs renvoie à la reprise du signifié exprimé dans les *Tipatshimun* et à celle des chaînes signifiantes propres au mythe.

Mais cette particularité de la tradition orale algonquine implique à son tour un traitement différent des faits ou des événements. C'est à cette particularité narrative que s'attache ici Leroux, qui montre que la signification du récit algonquin ne saurait être saisie qu'en tenant compte du contexte d'énonciation de ce récit.

*

Deux contributions hors thème accompagnent ce numéro de *Religiologiques*. La première, *La violence ritualisée: une dynamique tensionnelle*, de Patrick Baudry, présente une analyse du lien social particulier mis en œuvre dans la pratique d'un art martial. Baudry y examine les divers aspects de d'une telle rencontre ritualisée, de même que les implications de cette violence codifiée au niveau des valeurs et des normes des protagonistes, ainsi qu'un niveau de la perception que ces adversaires ont à la fois l'un de l'autre et du contexte assez singulier créé par la rencontre.

Enfin, en cette époque de vaches chroniquement maigres où les gouvernements et les institutions (universités comprises!) n'ont à la bouche — et de manière quasi rituelle — que de sombres incantations de restrictions budgétaires et de coupes à blanc dans les «dépenses», l'article d'Ali Daher, *Les buts de la dépense en islam*, nous éclaire sur le sens — individuel, collectif et religieux — de cette activité capitale de la vie humaine qu'est la *dépense*, dans le contexte des sociétés de tradition musulmane. Mais cet article, si l'on s'y arrête, ne renvoie-t-il pas finalement à plusieurs autres contributions de ce numéro qui, à leur manière, s'interrogeaient elles aussi sur le sens proprement mythique de la circulation des biens — donc du sens et de la valeur?

