

MAURO WILLIAM BARBOSA DE ALMEIDA

LA FORMULE CANONIQUE DU MYTHE¹

2009

La formule canonique du mythe est un des sujets les plus difficiles à traiter dans l'œuvre de Lévi-Strauss, mais c'est aussi une des idées les plus fascinantes et persistantes du grand anthropologue. Elle a surgi pour la première fois en 1955, dans l'article sur « la structure des mythes » (Lévi-Strauss, 1995), et elle a été mentionnée dans l'article « Structure et dialectique » l'année suivante (Lévi-Strauss, 1958b [1956] : 265), puis elle est réapparue trente ans plus tard dans *La Potière jalouse* (Lévi-Strauss, 1985), dans *Histoire de lynx* (Lévi-Strauss, 1991) et en 2001 (Lévi-Strauss, 2001a) dans un essai sur l'architecture religieuse.

De 1955 à 1985, la formule canonique a été généralement ignorée par les commentateurs et Lévi-Strauss lui-même a gardé le silence à son sujet. Sa réapparition dans *La Potière jalouse* en 1985, cependant, eut une forte répercussion. En 1988, la revue *L'Homme* publia deux articles sur ce thème, de Jean Petitot et de Bernard Mezzadri (Petitot, 1988, 1989 ; Mezzadri, 1988) et, dix ans plus tard, apparut le livre de Lucien Scubla, un tour-de-force sur l'épineux sujet (Scubla, 1998). En 1995, *L'Homme* consacre à la formule canonique tout un numéro, que l'on peut considérer comme le développement des pistes signalées dans les articles de 1988 (Côté, 1995 ; Désveaux ; Pouillon, 1995 ; Marcus, 1995, Petitot, 1995, Scubla, 1995), et plus particulièrement de l'idée d'appliquer la théorie des catastrophes à la modélisation de la formule. Le numéro spécial de *L'Homme* connut, pour sa part, en 2001, un important dédoublement avec le

¹ Version corrigée du texte publié initialement dans Queiroz, Ruben C. de & Nobre, Renarde F. (eds.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008: 147-182. Traduction au français de de Bertran Borgo. Dernière révision : Mai 2018.

livre en anglais organisé par Pierre Maranda, *The Double Twist* (La double torsion), qui contient quelques articles parus dans *L'Homme* et plusieurs autres inédits. Le livre organisé par Maranda compte deux aspects importants pour nous : l'article où Lévi-Strauss utilise la formule canonique à propos de l'architecture religieuse (au Japon, à Java et en Amérique du Sud), et un extrait d'une lettre de Lévi-Strauss à Solomon Marcus sur la formule canonique (Maranda, 2001 ; Lévi-Strauss, 2001 [1994]).

Il n'y aurait apparemment rien de plus à dire sur cette formule. Néanmoins, je pense que ce n'est pas le cas. Comme on peut l'observer, les publications sur ce sujet sont intimement liées entre elles, tout d'abord du fait de la présence de Jean Petitot dans chacune d'elles. Cette continuité n'est pas uniquement superficielle : elle est liée au fait que dans toutes ces publications, la formule canonique est appliquée principalement à l'analyse de syntagmes complets, c'est-à-dire, de rites et de récits individualisés, cet usage étant apparemment justifié par la formalisation qui se base sur la théorie des catastrophes. Il est cependant paradoxal, aussi bien dans ses premières formulations programmatiques que dans ses derniers écrits sur la formule (Lévi-Strauss, 2001 [1994]), que Lévi-Strauss ait, au contraire, utilisé la formule pour connecter des objets culturels d'ensembles géographiquement et historiquement non continus, en portant son attention sur des paradigmes et non pas sur des syntagmes individuels.

Nous allons confirmer cette affirmation en reconsidérant l'analyse lévi-straussienne du mythe d'Œdipe, ainsi que des mythes pueblo traités par Lévi-Strauss dans la même publication (Lévi-Strauss 1958a [1955]), et aussi du mythe initial de *La Potière Jalouse* (Lévi-Strauss 1985). Auparavant, cependant, nous reprendrons brièvement le point de vue qui est défendu dans les publications de Jean Petitot et de Lucien Scubla.

L'INTERPRÉTATION SYNTAGMATIQUE DE LA FORMULE CANONIQUE

Les travaux de Mezzadri, de Jean Petitot et de Lucien Scubla, et indépendamment d'eux, du folkloriste Pierre Maranda, donnèrent une nouvelle respectabilité à la formule canonique. Mais il convient d'attirer l'attention sur la divergence de points de vue entre ces auteurs et Lévi-Strauss. À l'origine de cette divergence, on trouve une appréciation très répandue à propos du structuralisme de Lévi-Strauss, qui est résumée par Lucien

Scubla en attribuant à Lévi-Strauss une « vision irénique et statique de la vie sociale et des formes symboliques », dans laquelle « toutes les oppositions seraient, en dernière instance, de type logique ou phonologique » (Scubla, 1988: 288). La stratégie suggérée par Scubla pour corriger cette soit disant « vision irénique et statique » coïncide avec celle qui a été préconisée par Terence Turner dans un article intéressant de 1990, dans lequel il affirme qu'un usage rigoureux de la notion de transformation exigerait que Lévi-Strauss centre son analyse sur des syntagmes de mythes individualisés, et non pas sur des fragments de paradigmes (Turner, 1990). En résumé, ces auteurs croient réintroduire la diachronie dans l'analyse mythologique en valorisant la parole et pas la langue.

On ne remet nullement en question le bon sens de valoriser l'énonciation de mythes comme des actes de parole. Mais, de fait, il y a une grande distance entre la perspective défendue par Lévi-Strauss et l'usage de la « formule canonique » par des auteurs tels que Maranda, Petitot et Scubla. L'utilisation de la formule canonique comme sténographie du récit, ou encore comme grammaire générative de récits (Maranda, 2001: 4) sert à aborder le parcours de héros qui transforment une situation initiale en une situation finale inconciliable avec la première. Cette voie d'analyse remonte essentiellement à la *Morphologie du Conte*, œuvre du folkloriste russe Vladimir Propp, publiée en 1928, mais seulement divulguée en occident vers 1960. Propp expliqua les « racines historiques » de la morphologie du conte en ayant recours à la théorie des rites de passage. De la même manière, Mezzadri interprète la formule canonique comme la modélisation d'un rite, et si Scubla hésite à lire la formule canonique comme une « expression sténographique » de rituels de rois qui sont des boucs émissaires, il voit certainement de tels rituels comme « la première illustration non triviale du processus morphogénétique que [la formule] s'efforçait de représenter » (Scubla 1998). Nous ne pouvons ignorer, dans ce cas, la critique détaillée que Lévi-Strauss dirigea à Propp (Lévi-Strauss, 1973b : 158). Dans cette critique, Lévi-Strauss insista sur une divergence de fond entre les méthodes, et qui résiderait précisément dans les manières différentes d'aborder le rapport entre la forme et le contenu, ou entre la structure et l'histoire. Selon Lévi-Strauss, pour le formaliste, la forme et le contenu sont des domaines que l'on doit maintenir séparés, « car la forme seule est intelligible, et le contenu n'est autre qu'un résidu dépourvu de valeur signifiante ». Au contraire, pour le structuraliste, « il n'y a pas d'un côté de l'abstrait, de l'autre du concret » :

« Forme et contenu sont de même nature, justiciables de la même analyse. Le contenu tire sa réalité de sa structure et ce qu'on appelle forme est la « mise en structure » des structures locales, en quoi consiste le contenu » (idem : 158).

Les observations de Lévi-Strauss dans ce texte de 1960 nous obligent pour le moins à faire face avec scepticisme aux affirmations selon lesquelles « Lévi-Strauss en personne ne sait pas toujours exactement en quoi consiste la formule qu'il a inventée » (Scubla, 1988 : 287), ou encore que la théorie des catastrophes « corrobore le modèle sous-jacent à notre interprétation anthropologique et lui donne un statut beaucoup plus précis » (idem : 291), ou bien la thèse selon laquelle il est nécessaire de choisir entre

« le chemin du mentalisme, avec une touche de 'matérialisme cérébral' – comme le suggère *La Pensée sauvage* –, (...) ou, enfin, le chemin de la théorie morphogénétique... étudié pendant trente ans par René Thom et ses disciples... » (Scubla, 2001 : 126).

On exprime ici l'idée selon laquelle il faudrait des mathématiciens (comme René Thom et Jean Petitot) afin d'apporter de la rigueur à l'analyse structurale, et plus encore, pour que « les sciences humaines soient incluses au sein des sciences naturelles d'une manière non réductrice » (idem : 126)².

Contrairement à cette vision, j'ai argumenté dans un autre article que Lévi-Strauss utilise des idées mathématiques, avec la créativité d'un bricoleur, pour articuler des réflexions originales et ne pas illustrer des théories toutes prêtes, qu'il s'agisse de « la théorie des groupes » ou de la « théorie des catastrophes ». J'ai combiné cette

² Cette prétention est-elle réellement justifiée ? Le spectre physique des couleurs peut être représenté comme étant continu, et il joue ici le rôle de « substrat continu » du paradigme couleur. Si nous nous en tenons à une dimension, ce substrat peut être représenté sur l'axe des x comme un continuum qui va, par exemple, du blanc au noir. Chaque culture « catégorise ce substrat continu » en unités discrètes – par exemple, en le réduisant à deux couleurs, « blanc » et « noir ». Quand on présente successivement certaines parties du continuum à un informateur, il passe, à un moment donné, de la catégorie « blanc » à la catégorie « noir » : ce point de discontinuité est une « catastrophe », qui, dans ce cas, est réduite à un point. Avec un plus grand nombre d'axes, le locus de la catastrophe devient plus complexe, mais l'idée est de traiter les points de discontinuité comme des points où un actant saute d'un « attracteur » à un autre. Afin de savoir comment cela s'applique à la diachronie narrative, nous pensons les segments du récit comme des « actants » confinés à une « fonction » (“values categorizing the continuous substratum of paradigms into discrete units”, PETITOT, 2001 : 272). Transiter entre deux fonctions opposées signifie alors, pour un actant, sauter d'un « confinement » à un autre, et ainsi dépasser les « oppositions ».

argumentation avec la thèse selon laquelle la procédure structurale de Lévi-Strauss, loin de se réduire à la recherche de logiques atemporelles, comprend une constante dialectique entre les structures conceptuelles et l'histoire réelle qui lui est irréductible (Almeida, 1990).

J'en viens, ainsi, à l'objectif de cet article. Il consiste à argumenter que la « formule canonique du mythe » combine de manière essentielle une procédure logique et une procédure heuristico-transcendantale. Autrement dit, toute formule canonique fonctionne, d'une part, comme un jugement analytique et, d'autre part, comme un jugement synthétique. Elle n'est jamais un simple assemblage afin de décrire la logique du mythe

(comme le serait un schéma analogique ou de « médiation de contradictions »), mais elle est principalement un guide pour établir des connexions entre des groupes de mythes distincts, voire entre des niveaux sémantiques différents, en transposant pour cela, nécessairement, une frontière donnée. C'est pour cela même que la formule ne se limite jamais à un syllogisme, comme on pourrait s'y attendre si le mythe, ou chaque ensemble de mythes, pouvait être considéré comme une déduction logique. Au lieu de cela, chaque formule élaborée à partir d'un ensemble délimité de mythes exige du lecteur qu'il cherche à établir un lien entre ceux-ci et d'autres ensembles, ou bien entre le code en question et d'autres codes. Ce moyen pour faire un bilan d'un ensemble mythique signale des transformations qui peuvent avoir été imposées par l'histoire, ou par un autre type de mouvement irréductible à la raison analytique ; en somme, un mouvement de la raison en ce qui concerne sa capacité de « transposer des abîmes », et que Lévi-Strauss caractérisa comme la raison dialectique. Ainsi, ce qui semble être, à première vue, un formalisme positiviste est, au contraire, un appel à chercher quelque chose au-delà de la donnée positive : un effort d'imagination capable, à travers des procédures telles que l'inversion, l'analogie, la métonymie, d'expliquer les lacunes à travers l'histoire et le subconscient.

La base de cette argumentation sera une relecture de l'article de 1955, publié en 1958, dans lequel Lévi-Strauss présenta une célèbre analyse des mythes qui forment dans leur ensemble ce que Lévi-Strauss appelle le mythe d'Œdipe. Ici, il s'agit d'une certaine façon de justifier l'apparition de la « formule canonique du mythe » comme l'indication d'une procédure méthodologique qui, bien qu'elle ne soit explicite, est essentielle dans

l'analyse. Le raisonnement sera corroboré par l'usage de la formule canonique du mythe en 1985, dans *La Potière jalouse*.

ŒDIPE À L'AMÉRINDIENNE

Dans l'article intitulé « l'analyse structurale du mythe », publié originalement en 1955 en anglais et en français, puis, avec quelques modifications, en 1958 (Lévi-Strauss, 1955, 1958a), Lévi-Strauss introduit la notion selon laquelle le mythe est constitué de « grosses unités constitutives » (afin de les distinguer des unités mineures, telles que les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes) ; ces « grosses unités constitutives » sont des « relations » (c'est-à-dire « l'attribution d'un prédicat à un sujet »). À ce stade, Lévi-Strauss corrige la définition des « grosses unités constitutives », en affirmant que « les vraies unités constitutives du mythe » sont des « paquets de relations » (*bundles*). Tout cela est illustré avec la célèbre analyse structurale du mythe d'Œdipe, qui, dans la version française de 1958, apparaît précédée de la justification qu'il ne s'agit pas d'une démonstration, mais bien d'une « manœuvre de camelot », qui cherche à « expliquer, aussi rapidement que possible, le fonctionnement de la petite machine qu'il essaye de vendre aux badauds » (Lévi-Strauss, 1958a : 235).

Les relations avec la forme de prédicat-sujet sont illustrées par des propositions comme celles du groupe suivant : « Cadmos cherche sa sœur Europe, ravie par Zeus », « Œdipe épouse Jocaste, sa mère » et « Antigone enterre Polynice, son frère, violant l'interdiction ». Bien, dans chacune des relations de ce « paquet de relations », le prédicat est un comportement transitif, car il suppose un acteur et un objet de l'action, et, dans chaque cas, le sujet et l'objet de l'action sont des proches consanguins (la sœur, la mère, le frère). Ce que le paquet a en commun s'exprime ici avec la proposition « rapports de parenté (consanguine) surestimés », c'est-à-dire la surestimation de rapports (de consanguinité).³ Dans cette dernière forme, on peut

³ Dans la version de 1955 en anglais, la consanguinité est explicitée comme « *overrating of blood relations* ». Nous pourrions, éventuellement, ainsi gloser la proposition sous-jacente au paquet : un comportement exagérément proche, ou qui outrepassé les règles sociales (entre consanguins de sexe opposé). Cette lecture est de fait la première lecture de Lévi-Strauss : « tous les incidents réunis dans la première colonne concernent les « parents consanguins », dont les « relations de proximité sont...exagérées ». Lévi-Strauss décrit également le prédicat de la façon suivante : « ces parents font l'objet d'un traitement plus intime que ce que les règles

résumer les propositions en question avec la notation $Fx(a)$, où Fx est un prédicat (surestimation de rapports) et le terme « a » représente un terme (parents consanguins).⁴ Le second paquet de relations (« les [frères] Spartoi s'exterminent mutuellement », « Œdipe tue son père Laios », « Étéocle tue son frère Polynice ») mène à la proposition « rapports de parenté sous-estimées ou dévaluées », qui pourraient être représentées par $Fy(a)$, étant donné que nous pourrions aussi écrire $Fx^{-1}(a)$ afin de rappeler le fait que, dans ce cas, la qualité y est l'opposé de x . Maintenant, il s'agit de l'action – transitive – de tuer qui s'applique à des paires de consanguins.

Un troisième paquet forme un ensemble qui se réfère aussi à des actes d'assassinat, mais en opposant maintenant un humain (toujours un homme du groupe consanguin) à un monstre autochtone (un dragon, et ses descendants, les Spartoi, des « hommes semés », avec les dents du dragon, et nés de la terre). Ce paquet pourrait être représenté par $Fx^{-1}(b)$, c'est-à-dire : la dévalorisation de la relation entre les humains et les monstres chthoniens (de fait, sous la forme d'assassinat).

Nous avons, jusqu'à ce point, le début de déduction suivant : $Fx(a)$ est à $Fy(a)$ comme $Fy(b)$ est à... ? Et ici, si la logique du mythe était celle de l'analogie ou d'un syllogisme, nous espèrerions une quatrième proposition avec la forme $Fx(b)$, complétant ainsi le schéma suivant :

Schéma 1. La logique du mythe comme schéma analogique (Groupe de Klein)

$$Fx(a) \simeq Fy(a) \quad :: \quad Fy(b) \simeq Fx(b)$$

où $Fx(b)$ représente la surestimation de la proximité entre les humains et les monstres, dont nous espèrerions, par symétrie avec la première paire, qu'elle prenne la forme de la proximité intime ou de l'alliance entre les humains et les monstres, un groupe humain et d'êtres chthoniens. De plus, on n'aurait pas à faire d'effort pour trouver des épisodes précisément de ce type de récits du cycle d'Œdipe. Ils se répandent dans presque toutes

sociales permettent ». Ainsi, cette première formulation affirme une endogamie réelle ou latente, et elle suggère par conséquent le refus de l'alliance.

⁴ Un terme qui désigne une relation, et non un actant comme dans la modélisation syntagmatique qui s'inspire de Propp et de Greimas.

les générations de descendants de Cadmos, sous forme d'intermariages entre la lignée agnatique de Cadmos et la lignée des Spartoi « autochtones ». Après avoir tué le dragon qui gardait Thèbes, l'étranger Cadmos réussit, grâce à une ruse, à exterminer presque tous les Spartoi (les guerriers nés de la terre, semée avec les dents du dragon). Les Spartoi survivants donnent naissance aux grandes familles de Thèbes. Commence alors un cycle de conflit et d'alliance (Grimal, 1951: 72, 325 ss. ; Cfr. Bock, 1979: 907).

Cadmos, Polydore, Labdacos, Laios, Œdipe et Étéocle sont les représentants de six générations de la lignée d'étrangers-fondateurs de Thèbes. Dans la première génération, l'étranger Cadmos, après avoir tué le Dragon, donne sa fille Agavé comme épouse à Échion, un des Spartoi survivants, alors que son fils Polydore se marie avec la petite-fille de Chthonios. Labdacos, fils de Polydore, est orphelin et, pendant son enfance, la régence de Thèbes revient à Nyctée (fils de Chthonios). Le fils de Labdacos, Laios, est également orphelin et, pendant son enfance, la régence de Thèbes revient à Lycos (frère de Nyctée, également Spartoi). Œdipe, fils de Laios, vit exilé pendant son enfance, alors que la régence de Thèbes revient à Créon. Ainsi, à plusieurs reprises, la tyrannie à Thèbes alterne entre les Labdacides et les Spartoi, avec des Labdacides orphelins ou bien enfants, se réfugiant hors de la ville et réassumant la position de tyran à l'âge adulte. À la fin de ce cycle, un « autochtone » (Créon) condamne un Labdacide à mort (Étéocle, fils d'Œdipe) ainsi que sa sœur, Antigone, mais son propre fils, Hémon, se tue par amour pour Antigone. Ces « paquets » traitent, ainsi, d'une part l'antagonisme – mais aussi l'alternance politique – entre les autochtones et les étrangers, et d'autre part, l'alliance du mariage entre les autochtones et les étrangers.

Nous voyons ainsi que l'opposition entre la non-autochtonie et l'autochtonie pourrait être vue sous une clé politique et non cosmique. Quelle que soit la clé, le mythe d'Œdipe s'insère, d'un côté, dans un schéma logique de l'analogie, formalisé avec le groupe de Klein ; d'un autre côté, il permettrait une lecture dans le registre sociologique de l'inceste, de la guerre et de l'alliance. Et il y a, en effet, plusieurs analyses du mythe qui utilisent supposément la méthode de Lévi-Strauss afin de parvenir à des conclusions dans ce registre sociologique (Carroll, 1978 ; Willner, 1982 ; Bock, 1979), de même, il est commun de rencontrer des interprétations de la structure du mythe sous la forme d'une analogie (groupe de Klein), comme cela arrive chez Greimas et chez Pierre Maranda.

Rien, dans cette ligne de raisonnement, ne serait étrange pour Lévi-Strauss : ni la logique de l'analogie (et le groupe de Klein), ni la théorie de l'alliance et ses implications politiques. Ainsi, le fait que Lévi-Strauss ait introduit comme quatrième mytheme –au lieu de « l'alliance politique avec des êtres autochtones »– le « caractère pied-enflé (chthonien) d'Œdipe », qui s'est connecté avec le « caractère boiteux de Labdacos » et avec le « caractère bègue de Laios », gagne une importance essentielle. Observons, de plus, que ce mytheme ne s'appuie pas sur un paquet d'actions à l'intérieur de la syntaxe narrative du mythe. Au lieu de cela, il y a une interprétation dans le registre philologique qui permet à Lévi-Strauss de regrouper trois prédicats identifiés par lui dans l'étymologie –« pied-enflé » ou « pied-percé », « boiteux », « bègue »– comme ayant pour point commun le fait qu'ils indiquent une origine chthonienne. Cette interprétation des problèmes pour marcher a peut-être été suggérée à Lévi-Strauss par le matériel amérindien. Mais ce point a été contesté par des hellénistes, selon lesquels Lévi-Strauss aurait projeté l'ethnographie amérindienne (où des êtres chthoniens sont de fait « difformes »), sur les grecs anciens. Laissons ce point de côté pour l'instant, et ne retenons qu'un seul point : la « formule canonique du mythe » constitue une recette pour introduire une connexion entre mythes de régions géographiques ou entre domaines historiques distincts. Nous pourrions essayer de formuler, dans cet esprit, une nouvelle version du mythe d'Œdipe.

Schéma 2. Le mythe d'Œdipe avec la formule canonique

$$F_x(a) \simeq F_y(a) \quad :: \quad F_y(b) \simeq F_b^{-1}(x)$$

La formule pourrait être lue ainsi : la surestimation de rapports (de parenté) $F_x(a)$ est à la sous-estimation de rapports de parenté $F_y(a)$ comme la négation de rapports avec des monstres autochtones $F_y(b)$ est au caractère-autochtone-inversé (caractère anti-autochtone) de la fonction-exagération $F_b^{-1}(x)$.

Dans cette sténographie, il y a une suggestion qui nous permet d'aller au-delà de ce que les récits disent directement et de chercher des connexions dans un autre domaine. De plus, il est surprenant que bien qu'on laisse de côté l'interprétation amérindienne, le pas

« transcendantal » de la déduction a d'importantes conséquences. Il permet une lecture telle que la suivante : l'inceste (dans le groupe consanguin d'étrangers de la lignée de Cadmos) est au parricide/fratricide (au sein de la lignée de Cadmos) comme la guerre (contre les êtres chthoniens/contre l'autochtonie) est au caractère-difforme (chthonisme « inversé », déplacé) de tyrans. Le dernier pas mène au thème suivant : des tyrans qui nient, à la rigueur, l'alliance en faveur de l'endogamie, sont marqués par le désordre dans leur démarche et dans leur communication.

La difficulté de marcher correctement, une anomalie de l'*exis*, s'applique à des personnes qui sont également coupables d'abus sexuel avec des personnes qui leur sont proches (cas de Laios et d'Édipe), ou qui sont des tyrans avec une anomalie communicative, ce qui conduit au thème de l'énigme répondue et de l'oracle sans réponse, ainsi qu'au thème de la tyrannie comme distorsion politique –des points traités en détail par Jean-Pierre Vernant et Lévi-Strauss lui-même, dans des travaux postérieurs. La marque de la non-autochtonie des tyrans est révélée par leur « démarche de travers », mais aussi par leur incapacité d'utiliser la parole correctement –de donner des réponses aux questions, et de poser les questions appropriées pour obtenir certaines réponses.

L'« autochtonie en forme humaine » s'applique à des comportements exagérés, soit sous la forme d'abus de l'intimité consanguine –inceste entre fils et mère et exagération de l'intimité entre frère et sœur–, soit sous la forme d'abus de l'éloignement –meurtre du père par le fils et du frère par le frère. En présentant la conclusion de la formule comme un caractère-déformé d'une relation, nous indiquons la direction des suggestions postérieures de Lévi-Strauss (dans la Leçon inaugurale de 1960) qui associent le fait de boiter à un trouble de la socialité (trouble de l'alliance et de dialogue), ainsi que la direction signalée par Jean-Pierre Vernant, qui mettait l'accent sur le lien entre l'inceste et la tyrannie –deux formes d'incapacité d'entamer des relations sociales normales.

Il n'est pas nécessaire de prendre trop au sérieux cette formulation canonique de l'analyse lévi-straussienne du mythe d'Édipe, qui laisse, sans aucun doute, plusieurs détails non résolus.⁵ Ce qui importe, c'est d'indiquer qu'à la lumière de la formule

⁵ Nous pourrions avoir lu le tableau de la Figure 2 de la façon suivante : la surestimation de rapports $F_x(a)$ de parenté est à la sous-estimation de rapports avec des monstres autochtones $F_y(b)$ comme la sous-estimation de rapports $F_y(a)$ de parenté est à la fonction-monstre

canonique, nous percevons mieux que l'analyse qui s'est inspirée de la formule canonique contraste en deux sens avec l'analyse selon le modèle du groupe de Klein. Le premier contraste est entre une analyse interne, qui formalise les événements à l'intérieur du récit, et une analyse externe et paradigmatique, qui mène à l'extérieur du récit ; le second est entre une déduction par analogie, à partir des termes du récit, et une « déduction transcendantale », qui indique la possibilité d'autres corps mythiques.

Ainsi, l'analyse lévi-straussienne du mythe d'Œdipe ne se laisse réduire ni au carré sémiotique tout comme Greimas (groupe de Klein), ni à la procédure empirico-inductive sous-jacente à la méthode de Vladimir Propp. Ce n'est pas un algorithme algébrique-syllogistique ni un résumé formalisé d'une famille de récits. La double torsion qui ferme maintenant le schématisme mythique –une condensation et un déplacement– comprend une hypothèse sous-jacente et pas du tout triviale sur le mécanisme selon lequel les mythes se transforment, contraints par l'exigence de symétrie d'une part, mais poussés à rompre avec elle du fait des accidents de l'histoire, d'autre part.⁶

UNE RÉPONSE SANS QUESTION

Si notre raisonnement est correct, l'essentiel de la formule canonique consiste à exiger un saut historique ou sémantique. Mais nous avons déjà mentionné ci-dessus le fait que les hellénistes ont critiqué l'inspiration auprès des mythes d'indigènes Nord-Américains pour expliquer la mythologie grecque. Cependant, nous savons que la « piste amérindienne », afin de trouver la question à laquelle le « caractère boiteux » serait une réponse, a été provisoire, et Lévi-Strauss lui-même a modifié sa position initiale à ce sujet. Dans la version anglaise de son article, Lévi-Strauss soulignait déjà –avec davantage d'émphase que dans la version française– le caractère hypothétique de la spéculation philologique sur les noms de Labdacos, de Laios et d'Œdipe (Lévi-Strauss 1955). Dans la version française, de 1958, il ne manque pas, toutefois, de faire valoir que ces noms propres apparaissaient hors contexte : car il n'y a pas d'épisode sur le

autochtone (boiteux, bègue, pieds-enflés) de la surestimation de rapports. Cette lecture verticale se rapproche plus littéralement de la formule canonique écrite par Lévi-Strauss en 1955.

⁶ La condensation dans la version « amérindienne » lie Œdipe, Laios, et Labdacos (à partir de leur difficulté présumée de marcher en se tenant droit) aux Spartoi (en tant qu'êtres chthoniens), probablement parce qu'il y a (selon les suggestions de mythes amérindiens) une connexion entre l'origine de la terre et la difformité.

caractère boiteux de Labdacos, ni sur le caractère gauche de Laios, tandis que dans le cas des pieds enflés d'Œdipe, ce n'est pas une origine non-humaine qui est en jeu. Jean-Pierre Vernant avait certainement raison en réprochant le coup de force de Lévi-Strauss au cours duquel il a condensé d'une part « le meurtre du dragon par Cadmos et la victoire d'Œdipe sur le sphinx dans le même cas sémantique d'un rejet de l'autochtonie », et d'autre part « le pied-enflé d'Œdipe et le boitement des Labdacides dans le cas inverse et symétrique d'un enracinement chthonien originaire » (Vernant, 1974: 241).⁷ Cependant, le même Jean-Pierre Vernant affirma en 1988 que, bien que l'interprétation lévi-straussienne ait semblé initialement « pour le moins contestable », « elle a si radicalement modifié le champ des études mythologiques qu'à partir d'elle, chez Lévi-Strauss et chez d'autres savants, la réflexion sur la légende œdipienne a pris des voies neuves et, je crois, fécondes » (Vernant, 1988: 54). Et cela, en particulier, parce que, comme le dit Vernant,

« ...Lévi-Strauss est, à ma connaissance, le premier à avoir dégagé l'importance d'un trait commun aux trois générations de la lignée des Labdacides : un déséquilibre de la démarche, un manque de symétrie entre les deux côtés du corps, un défaut à l'un des deux pieds » (idem : 54).

Le « trait commun » est ici une réponse qui demande une question. Ce qui est intéressant ici, c'est que même si l'on abandonne la question à laquelle Lévi-Strauss est parvenu en 1955, les traits tordus de Labdacos/Laios/Œdipe ont continué d'alimenter différentes tentatives de formuler la question appropriée. Par exemple, les traits tordus des personnages, dans leur connexion avec l'inceste et avec des énigmes, signalent la réflexion politique athénienne –dont les poètes tragiques fournissaient les versions les plus connues, pour nous, sur le mythe d'Œdipe– sur la tyrannie comme forme d'anormalité de la communication. Des lectures successives ont mis en relation le thème du « déséquilibre de la démarche » avec l'inceste (frère-sœur, mère-fils), avec l'abus du

⁷ Dans l'article de 1958a, Lévi-Strauss avait étendu à la Grèce antique la théorie pueblo qui « conçoit la vie humaine à partir du modèle du royaume végétal (émergence de la terre) », justifiant ainsi le choix du mythe d'Œdipe comme premier exemple (LÉVI-STRAUSS, 1958 : 252). Cependant, les hellénistes affirment que la difformité (comme le caractère boiteux) est un trait de dieux, et pas d'êtres chthoniens (DETIENNE ; VERNANT, 1974 : 242). Une évidence de cela réside dans le fait que les Spartois, les « semés » avec les dents du dragon, sortent de la terre droits et sans déformation.

langage sous la forme de l'énigme et avec l'abus de pouvoir sous la forme de la tyrannie.⁸

C'est, enfin, Jean-Pierre Vernant qui a attiré l'attention sur un groupe de mythes géographiquement distancé des mythes d'Œdipe, où le caractère-boiteux a un rôle central. Il s'agit de l'histoire de Labda, la reine boiteuse de Corinthe. Le parallélisme étroit avec le mythe d'Œdipe saute aux yeux : à Thèbes, il y a une lignée de tyrans étrangers –qui se marient hors de leur groupe consanguin– ; à Corinthe, il y a une lignée de tyrans endogames. À Thèbes, l'abus sexuel d'un futur tyran « gauche » (Laios a des relations sexuelles avec le jeune fils de son amphitryon, celui-ci prédit que la lignée de Laios s'éteindra deux générations plus tard) conduit à la destruction de la lignée à travers les actes de son fils aux pieds-enflés, Œdipe (en passant pour un inceste) ; à Corinthe, un mariage exogame de Labda, la boiteuse, mène à la destruction de la lignée de par les actions de son fils Cypsélos (mais ici, ce sont les citoyens qui tuent le tyran). Dans les deux cas, il y a une prophétie oraculaire dont on cherche à empêcher la conséquence avec la tentative –frustrée– d'assassinat d'un(e) fils/fille.⁹ Les parallèles et les symétries se poursuivent.¹⁰ On remarque la tension entre l'endogamie de la lignée agnatique (fratricide, parricide) et les conflits fratricides d'une part, et entre la guerre et l'alliance d'autre part –tout cela en connexion avec le thème de la non-viabilité de la tyrannie permanente. Tout se passe, alors, comme si la proximité exagérée entre consanguins de sexe opposé (l'inceste) était au conflit avec les consanguins du même

⁸ Jean-Pierre Vernant rappelle que Terence Turner a été le premier à mettre l'accent sur l'importance de l'énigme. Voici les termes de Lévi-Strauss en 1960 : « Comme l'énigme résolue, l'inceste rapproche des termes voués à demeurer séparés : le fils s'unit à la mère, le frère à la sœur, ainsi que fait la réponse en réussissant, contre toute attente, à rejoindre sa question » (LÉVI-STRAUSS, [1960], 1973a : 34 ; VERNANT, 1988 : 56.).

⁹ Les Bacchiades monopolisent le pouvoir politique à Corinthe en mariant leurs filles au sein de leur lignée (les Labdacides alternent le pouvoir politique à Thèbes en se mariant avec les descendants des Spartoi) ; l'endogamie des tyrans à Corinthe est interrompue par le mariage exogamique de Labda (soit parce qu'elle n'a pas réussi, étant boiteuse, à se marier au sein de sa lignée, soit parce qu'elle est devenue « boiteuse » justement parce qu'elle s'est mariée hors du groupe), alors qu'à Thèbes l'alliance est interrompue par le mariage endogamique d'Œdipe avec sa mère ; l'oracle prophétise que le fils de Labda (la boiteuse) assumera le pouvoir à Corinthe, mais qu'elle n'aura que deux générations de descendants, alors que l'oracle prophétise qu'Œdipe, le fils de Jocaste (la mère incestueuse), tuera son père (sur le père d'Œdipe, accusé « d'inceste », plane la malédiction que sa lignée sera exterminée, ce qui aura lieu deux générations plus tard). Voir VERNANT, 1988 : 77.

¹⁰ Pour ces parallèles, cf. ROBEY. From Oedipus to Periander. In : _____. Oxford Readings in Greek Religion. www.uark.edu/campus-resources/dlevine/Oxford5.html.

sexe (le fratricide, le parricide, l'infanticide), comme l'alliance avec les autochtones (non agnates) était à la guerre contre les autochtones.

CONTRADICTION ET MÉDIATION DANS LES MYTHES PUEBLO

Si nous sommes sur la bonne piste jusqu'ici, l'analyse du mythe d'Œdipe annonce l'essentiel de la formule canonique. Qu'en est-il des mythes pueblo commentés avec beaucoup plus de détails par Lévi-Strauss dans le même article ? Quand nous observons la synthèse initiale que Lévi-Strauss présente avec un ensemble de mythes d'origine Zuni, obtenus dans un intervalle de temps d'un demi-siècle (Lévi-Strauss, 1958a : 244), nous notons que ce qui est en jeu est un tableau plus complexe que celui du mythe d'Œdipe. De fait, dans le premier tableau Zuni, au lieu d'un ensemble de paquets de relations –chacune d'elles réduite à une proposition–, liées entre elles par des oppositions, nous voyons à l'intérieur des propres paquets de relations (i.e. des colonnes d'évènements) des transformations graduelles. Ainsi, dans la colonne 1, on affirme dans la partie supérieure de la colonne l'usage de végétaux pour donner la vie à des humains (émergence hors de la terre), mais il s'agit d'un usage nuancé (passant par l'usage de végétaux pour alimenter les humains) jusqu'à ce qu'on arrive à l'usage prédateur d'animaux pour alimenter des humains et, finalement, à l'usage prédateur d'humains pendant la guerre. En ce qui concerne la colonne 4, la progression a lieu en sens inverse : elle commence avec la mort et elle termine avec le « salut de la tribu ». En résumé, il y a des oppositions à l'intérieur de chaque paquet, confrontant le végétal à l'animal, la vie à la mort, les dieux aux hommes.¹¹ Dans un premier résumé, Lévi-Strauss a recours à différentes versions du mythe d'origine pour faire ressortir des mythes le thème de l'émergence, que ce soit comme « résultat des efforts des hommes pour échapper à leur condition misérable dans les entrailles de la terre » (versions de Bunzel et de Cushing), que ce soit comme « conséquence d'un appel, lancé aux hommes par les puissances des régions supérieures » (version de Stevenson), à travers

¹¹ Si l'on considère le tableau comme une bande de papier, et que nous collons son extrémité de gauche (progression de haut en bas de la vie vers la mort) avec celle de droite (progression de bas en haut de la vie vers la mort), nous obtiendrons une bande de Moebius –une figure topologique qui est un des sujets récurrents de la phase mythologique de l'œuvre de Lévi-Strauss.

des médiations ambigües qui conduisent à un « terme contradictoire en plein milieu du processus dialectique ».

Schéma 3. Progression dialectique et terme contradictoire

VIE (= croissance)	
Usage (mécanique) du règne végétal (en tant que croissance)	ORIGINE
Usage alimentaire du règne végétal (plantes sauvages)	CUEILLETTE
Usage alimentaire du règne végétal (plantes sauvages et cultivées)	AGRICULTURE
Usage alimentaire du règne animal	CHASSE
Usage destructif du règne animal et du règne humain	GUERRE
MORT(= dé-croissance)	

Il y a donc des transformations mythiques qui, au lieu d'avoir un caractère d'inversions discrètes (ou autres symétries réversibles), introduisent de petits reculs qui remplissent l'abîme qui sépare deux termes contradictoires –ou tout au moins qui donnent l'impression de le faire. Ce qui est introduit ici, c'est l'importance qu'assument, dans les mythes, des chaînes de médiations traversant un parcours de variantes.

À ce niveau, Lévi-Strauss met en avant le rôle des figures médiatrices, que ce soit sous forme de « paires dioscuriques » (2 messagers divins, 2 clowns cérémoniels, 2 dieux de la guerre ; ou des paires de frères, de frère-sœur, de mari-femme, de grand-mère – petit-fils), ou sous forme de *trickster*, exemplifiées dans ce cas par le coyote et par le vautour : des prédateurs ambigus parce qu'ils ne tuent pas ce qu'ils mangent (comme les agriculteurs), mais ils chassent des animaux (comme les chasseurs). Ce qui est important, cependant, c'est que ces médiateurs font partie de plus grands blocs d'oppositions paradigmatiques (le coyote est un intermédiaire entre les herbivores et les

carnivores, de même que le scalp entre la guerre et l'agriculture, les vêtements entre la nature et la culture, la cendre entre le feu de maison et le toit, et d'autres encore). En somme, loin d'être une simple solution logique afin de résoudre une opposition entre opposés, les Dioscures et les *tricksters* sont des pistes heuristiques pour explorer des transformations mythiques qui mènent aux autres continents spatiaux et sémantiques, et, dans ce cas, qui conduisent Lévi-Strauss à des parallèles entre l'*Ash-boy* de la mythologie amérindienne et la Cendrillon européenne.

L'usage de termes ambigus (*trickster* et *Dioscures*) comme médiateurs est un premier exemple des « opérations logiques » du mythe (Lévi-Strauss, 1958a : 241). Une autre caractéristique est la « dualité de nature », qui caractérise une même divinité dans les mythes. Lévi-Strauss illustre ce point avec le schéma suivant (idem : 251).

Schéma 4. Divinités contradictoires

(Masauwû : x) \simeq (Muyingwû : Masauwû) \simeq (Shalako : Muyingwû) \simeq (y : Masauwû)

Dans cette série, qui s'appuie sur des versions distinctes (que Lévi-Strauss numérote de 1 à 4), le dieu Masauwû apparaît lié à des fonctions qui changent selon le lieu où elles apparaissent.

Ainsi, dans la version 1, Masauwû porte secours aux hommes, bien que ce ne soit pas de façon absolue. Cela est écrit ainsi : *Masauwû* : x. rappelons que x et y représentent ici des « valeurs arbitraires qu'il faut néanmoins postuler pour les deux versions extrêmes » (idem : 252). En ayant cela à l'esprit, nous pouvons l'exprimer plus clairement avec la formule suivante, en nous rappelant que le signe > exprime le fait que Masauwû a la fonction de secourir les humains, plus que les autres dieux.

$$F_{\text{secourir}} (\text{Masauwû} > x)$$

Dans la version 4, Masauwû est hostile aux hommes, mais il pourrait l'être encore plus. Avec la même notation que ci-dessus, nous écririons :

$$F_{\text{hostilité}}(y > \text{Masauwû})$$

Avec la même notation, nous pouvons réunir les versions de 1 à 4 et réécrire ainsi la Formule 4 ci-dessus :

Schéma 5. Une version quasi-canonique des mythes pueblo

$$\begin{aligned} F_{\text{secourir}}(\text{Masauwu} > x) & : & F_{\text{secourir}}(\text{Shalako} > \text{Muyingwu}) \\ & \simeq & \\ F_{\text{secourir}}(\text{Muyingwu} > \text{Masauwu}) & : & F_{\text{secourir}}^{-1}(y > \text{Masauwu}) \end{aligned}$$

Dans cette notation, on comprend mieux pourquoi Lévi-Strauss avait annoncé, en parlant du rôle des termes dioscuriques, que « la construction logique du mythe présuppose une double permutation de fonctions » (idem : 251), car il est de fait nécessaire de transformer deux fois la première expression pour obtenir la dernière : transformer la fonction F_{secourir} en fonction $F_{\text{anti-secourir}}$, et inverser le rôle de Masauwû (de terme maximal dans un rapport à terme minimal sous le rapport relation inverse). C'est juste après cela que Lévi-Strauss présente sa célèbre formule, qui prend tout son sens si nous la lisons tant à la lumière de l'analyse des mythes d'Œdipe (comparer avec le Schéma 2) qu'à celle des mythes Zuni d'émergence (schéma 5 ci-dessus) :

Schéma 6. La Formule Canonique originale

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_a^{-1}(y)$$

Dans ce schéma on remarque : une inversion paradigmatique simultanée (la valeur a est transformée en valeur a^{-1}), et syntagmatique (un terme est converti en prédicat). Mais dans les exemples donnés, cette double transformation a lieu en périphérie : dans le

passage entre des versions Zuni rejetées pendant un demi-siècle, et entre des mythes du roi-boiteux Œdipe à Thèbes et des mythes de la reine-boiteuse de Corinthe ; dans le passage de codes de la communication (énigmes et prophéties, des questions sans réponse et des réponses sans question), de codes de la société (l'inceste et le parricide), de codes corporels (boiteux, difformes, gauchers) de codes cosmologiques (origine chtonienne et origine végétale de l'humanité)

UN EXEMPLE DE LA POTIÈRE JALOUSE

La procédure introduite dans l'analyse du mythe d'Œdipe peut être résumée comme suit : compléter un carré logique en passant d'une triade auto-contenue et empiriquement soutenue par un quatrième terme qui exige un saut, que Lévi-Strauss nommera « dialectique » dans *Anthropologie structurale* (1958) et dans *La pensée sauvage* (1962), et « déduction transcendantale » en 1985 dans *La Potière jalouse*. Il ne sera pas possible ici d'explorer la complexité des cinq applications de la formule canonique dans cette dernière œuvre, mais il ne sera également pas possible de ne pas faire référence à la première d'entre elles, à laquelle Lévi-Strauss consacre les chapitres 1 à 4. Le programme général est ainsi décrit dès la préface de l'œuvre :

Partant d'un mythe bien localisé et qui, de prime abord, semble rapprocher par caprice des termes à tous égards hétéroclites, je suivrai pas à pas les observations, les inférences empiriques, les jugements analytiques et synthétiques, les raisonnements explicites et implicites qui rendent compte de leur liaison (Lévi-Strauss, 1985 : 22).

Accompagnons certains de ces pas annoncés dans cette affirmation. Le mythe en question vient des Jivaro. Dans la première version, le récit conte de quelle façon le Soleil et la Lune, qui vivaient jadis sur Terre et partageaient leur épouse Aôho, entrent en conflit par jalousie de leur épouse et quittent leur maison en direction du ciel. Quand Aôho essaie de suivre ses maris au ciel, en emportant avec elle un panier avec de l'argile, la liane qu'elle utilisait comme échelle est coupée et elle tombe et retourne sur terre, où, se transformant en oiseau Engoulevent (Aôho), elle chante jusqu'au jour d'aujourd'hui les nuits de nouvelle lune, la nostalgie de son mari. Mais en tombant, Aôho a répandu sur terre son panier d'argile qu'elle portait, et qui sert aujourd'hui à fabriquer les vases pour les fêtes et les cérémonies. S'ensuivent sept autres versions, dans lesquelles soit on essaye d'expliquer l'origine de l'argile qui servira à l'art de la

poterie, soit celle des courges cultivées, soit celle des lianes de la forêt. Lévi-Strauss identifie les courges cultivées (cucurbitacées cultivées) comme des « variantes combinatoires » des lianes sauvages (toutes deux grimpantes). L'argile et les lianes ont en commun la caractéristique d'être informes ; elles ont la propriété du « continu » par opposition au discret (comme les bambous) ; quoi qu'il en soit, l'apparition de l'argile est une invariante dans toutes les versions, et l'on entend ici que l'argile et la liane-courge peuvent être identifiées. La conclusion du chapitre 1 de *La Potière jalouse* est donc formulée autour de trois éléments :

« Les mythes jivaro n'en posent pas moins une énigme. Ils mettent en étroite connexion un art de la civilisation, un sentiment moral et un oiseau. Quel rapport peut-il y avoir entre la poterie, la jalousie conjugale et l'Engoulevent ? » (Idem : 34).

En ayant cette énigme à l'esprit, l'auteur expose dans le chapitre 2 le programme à suivre :

« On se demandera d'abord si un lien existe entre la poterie et la jalousie (...) On s'interrogera ensuite sur le lien entre la jalousie et l'Engoulevent. Si, dans les deux cas, on obtient un résultat positif, il s'ensuivra par ce que j'ai naguère appelé une déduction transcendantale qu'un lien existe aussi entre la poterie et Engoulevent » (Idem : 35).

Les chapitres 2 et 3 sont dédiés aux deux premiers pas de cette démonstration. Le chapitre 3 commence en mettant l'accent sur la connexion entre l'art de la poterie et « des prescriptions et des soins multiples » qui frôlent l'obsession (Idem : 34). Ici, Lévi-Strauss utilise librement des données de l'ethnographie sud-américaine et nord-américaine qui traite de l'art de la poterie, en incluant les Yurucaré, les Tacana et les Jivaro du piémont andin, les Waura du Xingu et les Urubu du Maranhão, les Tanimuka du sud-ouest colombien, et il conclut que dans toute partie « Mère-Terre, Grand-mère de l'argile, Maitresse de l'argile et des pots de terre, etc., la patronne de la poterie » est une bienfaitrice des humains, mais elle a un « caractère jaloux et tracassier », faisant preuve de jalousie de diverses manières, en arrivant au point d'exiger la chasteté de potiers comme parmi les Urubu¹². Lévi-Strauss étend cette

¹² En cela, la Mãe-da-Argila (Mère de l'Argile) ressemble à la Mãe da Seringueira (Mère de l'Hévéa) des récolteurs de latex du sud-ouest amazonien.

démonstration à la mythologie de l'Amérique du Nord, concluant que « il ressort que les mythes et les croyances font un lien entre la poterie et la jalousie », de telle manière que la « connexion entre poterie et jalousie est une donnée de la pensée amérindienne » (Idem : 48).

Dans le chapitre 3, il continue la démonstration avec son second pas : l'existence du lien entre la jalousie, l'avidité et les mésaventures conjugales, d'une part, et la figure de l'oiseau Engoulevent de l'autre (Lévi-Strauss connaît très bien l'ample lexique brésilien pour cet oiseau : Bacurau, Curiango, Urutau, Mãe-da-Lua, Manda-Lua, Chora-Lua). Un problème apparent est le caractère disparate des mythes américains qui traitent l'Engoulevent. Lévi-Strauss, cependant, les regroupe par « grands thèmes » : (1) dans le premier groupe, l'Engoulevent est placé dans un panthéon (serviteurs de la Lune chez les Tupi amazoniens, oiseau sacré des Campa dont les plumes décoraient le diadème de l'Inca, etc.), ou descendants de divinités, ou bien associé à la Lune ou au Soleil, ce qui établit une connexion entre tout ce groupe de mythes et le thème plus général de conflits domestiques entre les astres ; (2) dans un second groupe, on met l'accent sur la connexion entre l'Engoulevent et les mésententes conjugales motivées par la jalousie (chez les Karaja, les Arawak de Guyane, les Mundurucu et les Tenetehara) ; (3) un troisième groupe de mythes lie l'Engoulevent à l'avidité et la glotonnerie (chez les Quechua du nord-ouest de l'Argentine; les Carib et les Arawak de Guyane, les Ayoré du Chaco bolivien). De cette façon, les mythes hétéroclites de l'Engoulevent, qu'ils traitent de conflits cosmiques entre dieux ou de disputes domestiques entre les humains, semblent faire partie d'un continuum. Les chapitres 2 et 3 complètent, ainsi, les deux pas initiaux du raisonnement qui consiste à établir premièrement qu'il y a un lien entre la poterie et la jalousie, et, aussitôt, qu'il y a un lien entre la jalousie et l'Engoulevent. La première connexion est théorique : et il s'agit ici de la théorie indigène selon laquelle la poterie est une des choses qui sont en jeu dans le conflit cosmique entre des puissances célestes et des puissances chthoniennes. Quant à la seconde connexion, entre « jalousie et Engoulevent », elle résulte d'une « déduction empirique » s'appuyant sur l'association sensible entre l'oiseau et un caractère glouton, solitaire et triste, mais qui est toujours confirmé par le lien entre la dispute conjugale et les conflits entre des astres.

Il nous reste le troisième pas : montrer que « il existe aussi un lien entre la poterie et l'Engoulevent ». Mais ce troisième pas exigera une « déduction transcendantale ».¹³

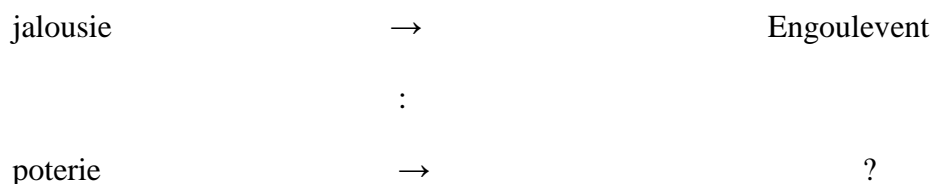
Dans le chapitre 4, Lévi-Strauss fait le bilan suivant de la situation :

« Parti de mythes Jivaro qui construisent un triangle : jalousie, poterie, Engoulevent, j'ai montré que dans la pensée des Indiens sud-américains, une connexion existe entre la poterie et la jalousie d'une part, la jalousie et l'Engoulevent de l'autre » (idem : 67).

À ce niveau, cependant, dit Lévi Strauss, « la démonstration reste incomplète » : « Si les trois termes forment système, il faut qu'ils soient unis deux à deux. (...) Mais quel rapport existe entre la poterie et l'Engoulevent ? » (Idem : 70).

Le problème peut être montré sous la forme du schéma suivant :

Schéma 7. Un triangle empirico-logique



La colonne de gauche est formée par des attributs moraux et techniques (la jalousie, la poterie), et la colonne de droite correspond à des termes (Engoulevent, ?). Lévi-Strauss se pose une question sur la connexion entre le terme Engoulevent et l'attribut poterie.

¹³ En flirtant avec le langage kantien, Lévi-Strauss souligne que certains pas de la pensée mythique ne dérivent pas de l'expérience sensible. Rappelons que Kant explique cette notion en ayant recours à la distinction juridique entre ce qui est « de droit » (quid juris) et ce qui est « de fait » (quid facti). Dans l'argument « de fait », des exemples empiriques suffisent ; mais pour convaincre que quelque chose est de droit, il faut une déduction à partir de principes. De manière analogue, dit Kant, dans les cas de concepts empiriques, nous pouvons avoir recours à l'expérience pour leur attribuer un sens ; mais dans le cas de concepts « synthétiques à priori », il faut une déduction à partir de principes : « j'appelle cette explication du mode selon lequel les concepts à priori peuvent être en relation avec des objets, de déduction transcendantale de ces concepts, et je distingue celle-ci de la déduction empirique qui indique le mode dont un concept est obtenu de l'expérience et de la réflexion sur celle-ci... » (Critique de la Raison Pure, A85). LÉVI-STRAUSS, 1985 : 35.

Cette connexion devrait apparaître médiatisée par un quatrième terme qui, cependant, est absent : c'est comme s'il manquait, dans le raisonnement fait dans les mythes jivaro, un oiseau à la ligne inférieure auquel correspondrait l'attribut de potier.

« Ici se pose un problème sur lequel il convient de s'arrêter, car sa solution met en jeu certains principes fondamentaux de l'analyse structurale des mythes. Pour démontrer la connexion entre l'Engoulevent et la poterie, nous devons recourir à un oiseau qui ne tient aucune place dans les mythes considérés jusqu'à présent » (idem : 70-71).

On rencontrera cet oiseau : c'est le Fournier (*Furnarius* sp.), qui a « des mœurs » diamétralement opposées à ceux de l'Engoulevent : il est loquace et n'est pas taciturne, il construit sa maison d'argile et il est connu pour son harmonie conjugale, il apprécie la compagnie des humains. Voici comment Lévi-Strauss justifie initialement l'introduction du nouveau terme. Ainsi, l'introduction du Fournier est justifiée « d'un point de vue logique », car c'est un Engoulevent à l'envers, et aussi géographique, car « ils proviennent du Chaco où vivent les Ayoré dans les rites et les mythes desquels l'Engoulevent joue un rôle inégalé » (idem : 71).

Le Fournier, que les habitants *caboclos* et les indigènes des forêts du haut fleuve Juruá nomment *Maria-de-barro*, fait l'objet, selon Lévi-Strauss, d'un traitement respectueux de la part des Cashinahua qui habitent les forêts de la même région. Ce traitement respectueux est d'ailleurs partagé par les récolteurs de latex et les *caboclos*, qui l'étendent à un autre oiseau-constructeur de maison, le Cassique (*Japim*), qui, à la différence du Fournier, ne construit pas sa maison en argile mais plutôt avec des végétaux. Mais est-ce un processus légitime que de « boucler un cycle de transformations au moyen d'un état qui n'est pas donné dans les mythes illustrant les autres états » (idem : 77) ? La première réponse est que, bien que les Fourniers n'apparaissent pas explicitement dans les mythes jivaro, ils y sont implicitement présents :

« Nul doute que les Fourniers fussent présents à la pensée des Indiens, même quand ils ne parlaient pas d'eux. Et leurs mœurs, j'en ai donné des preuves, ne pouvaient manquer d'être perçues en opposition avec celles des Engoulevents » (idem : 78).

Mais cela n'est pas suffisant : il est nécessaire de soutenir ce pas de l'invisible vers le visible dans un principe général. C'est ici que l'auteur a recours à la formule canonique de 1955, en deux pas. Et ici, je prends la liberté de maintenir, avec la notation d'apparence algébrique utilisée par Lévi-Strauss, la notation diagrammatique que j'ai utilisée ci-dessus dans le schéma 7.

Schéma 8. La formule canonique dans la Potière jalouse : l'énigme

$$F_{\text{jalousie}} (\text{Engoulement}) : F_{\text{potière}} (\text{Femme}) \quad :: \quad F_{\text{jalousie}} (\text{Femme}) : ?$$

Ou, dans un diagramme sur lequel je reviendrai :

Schéma 8a.

$$\begin{array}{ccc}
 \textit{Jalousie} & \rightarrow & \textit{Engoulement} \\
 & & : \\
 \textit{Potière} & \rightarrow & \textit{Femme} \\
 & & :: \\
 \textit{Jalousie} & \rightarrow & \textit{Femme} \\
 ? & \rightarrow & ?
 \end{array}$$

Cette première proposition en forme d'énigme se lit ainsi : quelle relation existe-t-il entre l'Engoulement qui « fonctionne » comme un oiseau jaloux, et une femme dont la fonction est d'expliquer l'origine de la poterie ? Si nous pensons au schéma sous la forme d'une analogie, la réponse serait : c'est la même relation que nous avons entre la Femme qui fonctionne en tant qu'humain jaloux, et l'Engoulement dont la fonction est d'expliquer l'origine de la poterie. Mais le problème posé par cette réponse est le suivant : alors que la jalousie est un attribut empiriquement observable chez les femmes (ainsi que le caractère de potier), et que le caractère « jaloux » de l'Engoulement est aussi un fait de l'expérience, le caractère potier de l'Engoulement est démenti par l'expérience. En d'autres mots, le raisonnement de l'analogie (dans laquelle, si $A/B =$

C/D, alors $AD = BC$) ne fonctionne pas. La réponse correcte, dit Lévi-Strauss, est donnée par la continuation de la formule canonique, maintenant avec une inversion syntactique dans la ligne inférieure (permutant le rôle d'attribut et de terme) et une inversion paradigmatique simultanée dans le terme du Fournier sous une forme inversée.

Schéma 9. La Formule canonique : une réponse

$$\begin{array}{ccc}
 F_{\text{jalousie}}(\text{Engoulement}) & : & F_{\text{potière}} (\text{Femme}) \\
 & :: & \\
 F_{\text{jalousie}} (\text{Mulher}) & : & F_{\text{engoulement}}^{-1} (\text{Potière})
 \end{array}$$

Lévi-Strauss lit ainsi la formule : « la fonction 'jalousie' de l'Engoulement est à la fonction 'potière' de la Femme comme la fonction 'jalousie' de la Femme est à la fonction 'Engoulement inversé' de la potière », c'est à dire: la fonction Fournier de la Potière (idem : 79).

Dans la seconde partie du raisonnement, la fonction jalousie s'applique à la Femme, mais au lieu de la fonction potière appliquée à l'Engoulement, c'est un Engoulement inversé (Fournier) qui, si on le prend comme prédicat, s'applique à la potière. La formule indique que (1) les termes Femme et Engoulement (côté gauche) sont congruents sous le rapport de « jalousie », et que (2) les termes Femme et Potière sont congruents sous la relation « potière » (appliquée à la femme) et « Fournier » (Engoulement inversé)¹⁴

Lévi-Strauss conclut :

« La fonction 'jalousie' de l'Engoulement relève, je l'ai démontré, de ce que j'ai appelé ailleurs une déduction empirique : interprétation anthropomorphique de

¹⁴ Rappelons que, dans le cas du cycle thébain d'Œdipe, le « caractère boiteux du Roi » apparaissait comme un trait implicite (ou inconscient), mais il apparaissait de façon explicite dans le cycle corinthien de Labda, qui constitue une version « inversée » du cycle thébain d'Œdipe.

l'anatomie et des mœurs observables de cet oiseau. Quant au Fournier, il ne peut jouer le rôle de terme, puisqu'il ne figure pas comme tel dans les mythes 'à Engoulevent'. Il est présent comme terme seulement dans des mythes qui les inversent. Mais son emploi à titre de fonction vérifie le système des équivalences, par transformation en déduction empirique de ce qui n'était au départ qu'une déduction transcendantale (que l'Engoulevent puisse, comme l'affirme le mythe, être à l'origine de la poterie) : au regard de l'expérience, le Fournier est un maître potier comme, au regard de l'expérience, l'Engoulevent est un oiseau jaloux. » (Idem : 80).

Commentons cet intéressant raisonnement formulé par Lévi-Strauss avec le vocabulaire kantien. C'est au fond de ce raisonnement que s'exprime la pensée mythologique à travers laquelle (empirique et déductive) les mythes Jivaro associent explicitement l'origine de la poterie à une femme (les femmes, potières de nos jours) et à un oiseau caractérisé par la jalousie, l'Engoulevent (un oiseau qui vit en solitaire et émet des plaintes nocturnes les nuits de Lune). Pourquoi cet oiseau, et pas un autre qui a une connexion empirique avec l'art de la poterie, tel que le Fournier ? C'est comme si le raisonnement mythique, exprimé dans le schéma lévi-straussien (et également ici dans le sens kantien), exigeait du recul par rapport aux données de l'expérience directe, de façon à pouvoir situer cette expérience en des termes plus larges (ici, celui de conflits cosmiques entre les astres). Le constructeur de mythes n'est pas un collecteur d'impressions de l'expérience, mais c'est un théoricien. Au lieu d'introduire dans le mythe d'origine de la poterie un oiseau potier et domestique (une sorte d'image iconique de conjugalité stable), il introduit un miroir de Fournier (*João-de-Barro*), dont la connexion avec la céramique, dans l'origine de laquelle il est présent, existe à travers le trait moral qu'il a en commun avec les potières, la jalousie, et qui est également une liaison entre l'usage domestique de l'art de la poterie et les grandes questions métaphysiques qui avaient lieu dans la voute céleste au commencement du monde.

Un épilogue serait peut-être ici convenable. Pour cela, nous présentons de nouveau la formule comme une opération sur une bande de papier. La suggestion est que le schéma de pensée indiqué par la formule canonique est moins en rapport avec l'algèbre qu'avec la topologie. Pour percevoir cela, pensons littéralement au Schéma 10, ci-dessous,

comme deux rectangles découpés dans des feuilles de papier. Nous découpons la première bande et nous collons ses extrémités, unissant ainsi JALOUSIE à Engoulevent, et POTIÈRE à femme. Le résultat est un cylindre, et il correspond à la première proposition de la formule canonique. Ensuite, nous découpons la seconde bande de papier et nous collons Jalousie avec femme et POTIÈRE avec Engoulevent. Le résultat est un ruban de Möbius, et il correspond à la seconde proposition de la formule. Le passage du cylindre au ruban de Möbius représente alors le jugement composé : la jalousie de l'Engoulevent est au caractère-potière de la femme comme la jalousie de la femme est au caractère Fournier (Engoulevent inversé) de la potière. La démonstration de Lévi-Strauss devient une métaphore topologique. Dans la pensée mythique, déchirer un jugement orienté et le reconnecter à travers un saut discontinu, en abolissant avec cela la séparation entre le prédicat et le sujet et en inversant des termes, c'est comme passer d'un cylindre, une superficie orientée, à un ruban de Möbius, une superficie non orientable dans laquelle l'envers et l'endroit n'ont pas d'existence séparée.

Schéma 10. La formule canonique : du cylindre au ruban de Möbius

jalousie	engoulevent
Potière	femme

(Coller les extrémités de la bande en unissant les astérisques correspondants)

*jalousie	Engoulevent ⁻¹
Potière	Femme*

(Coller les extrémités en unissant les astérisques correspondants : il est nécessaire de tordre la bande)

Rappelons que pour passer d'un cylindre au ruban de Möbius, il est nécessaire de déchirer et de coller, et de faire au passage une torsion. Avec cette métaphore topologique, nous retrouvons une idée lévi-straussienne familière : celle selon laquelle la logique des transformations mythiques implique de déchirer et de coller, tout comme une figure familière aux lecteurs des *Mythologiques*. Le schéma canonique est une métaphore inspirée du schématisme des mathématiques : passer du cylindre au ruban de Möbius équivaut à désorienter un jugement.

À QUOI SERVENT LES FORMULES

Mon objectif a été de montrer que la formule canonique n'est ni un schéma pour formaliser les composants d'un récit, ni un schéma de la logique de l'analogie. Au lieu de cela, elle indique la possibilité d'avoir accès à « un mode universel d'organiser les données de l'expérience sensible » (Lévi-Strauss, 1958a : 250) à la frontière entre l'historicité irréductible et les exigences intrinsèques à la pensée transformatrice. Cela implique une différence profonde entre le structuralisme de Lévi-Strauss et la morphologie de Vladimir Propp (ainsi que ses dédoublements de la théorie morphogénétique des catastrophes). Si elle était réussie, l'analyse morphologique/morphogénétique mènerait à une grammaire de récits, capable de supporter un corpus de base et capable de produire d'autres récits similaires. La méthode signalée par Lévi-Strauss, au lieu de cela, présuppose que des mythes se transforment les uns dans les autres, sujets à des conditionnements de l'histoire et à des exigences d'une logique « non-orientée » et ainsi ouverte à l'historicité ; de ce fait, il guide le chercheur afin d'explorer les transformations synthétiques et paradigmatiques qui captent la manière dont le narrateur mythique collectif a élaboré des théories sur le monde à travers des transformations successives et ouvertes (Lévi-Strauss, 1958b : 260-266).¹⁵

¹⁵ On compare cette vision à celles de Carneiro da Cunha (2009[1973]), Marshall Sahlins (1981, 1985) et Peter Gow (2001). Je crois qu'elle est convergente avec celle que Viveiros de Castro exprime dans un texte que j'ai eu en main quand je terminais de réviser ce chapitre, et dont j'ai extrait le passage suivant : « avec la formule canonique, au lieu d'une opposition simple entre métaphoricité totémique et 'métonymicité' sacrificielle, nous nous installons immédiatement dans l'équivalence entre une relation métaphorique et une relation métonymique, la « torsion » qui fait passer d'une métaphore à une métonymie ou vice-versa : la célèbre « double torsion »,

La lecture canonique du mythe va du conscient vers l'inconscient ; elle anticipe de nouvelles possibilités, au lieu de simplement décrire ce qui a déjà été actualisé : elle est synthétique et non analytique. Elle exige de l'observateur qu'il transite de la « déduction empirique » soutenue en ethnographie vers la « déduction transcendantale », et de celle-ci vers la « déduction empirique ». Dans le cycle thébain des mythes d'Œdipe, une première inférence empirique signale le rôle lexical de « boiteux », « gauche - bègue » et « gaucher » comme noms de rois masculins d'une lignée étrangère exogame, mais c'est une déduction transcendantale qui renvoie au terme « boiteux » – une reine native d'une lignée native endogame.¹⁶

Arrêtons-nous afin de reprendre les affirmations de Lévi-Strauss sur ce sujet, tout d'abord dans les articles de la période qui va de 1955 à 1958. Considérons des affirmations telles que la suivante :

« [...] 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. »
(Lévi-Strauss, 1958a : 252).

Mais un groupe est essentiellement une famille de permutations (comme dans le Schéma 1). Mais nous concluons que la formule canonique a une autre structure, qui est celle du Schéma 2 ou du Schéma 8, ou de variantes de ceux-ci. La différence peut être exemplifiée de la manière suivante. Dans le cas de la déduction analogique (par « permutation »), on attend une réponse à une question : « si nous savons que 2 est à 4 comme 3 est à x , quelle est la valeur de x ? », et nous savons que la réponse est 6 (parce que $2 \times x = 4 \times 3$) sans avoir besoin d'introduire quelque chose de réellement nouveau. Mais dans le second cas, il s'agit de trouver une question pour une réponse ambiguë.

la « torsion surnuméraire », le « double twist » qui, en vérité, est une transformation structurale par excellence (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

¹⁶ Un exemple que j'ai utilisé pour commencer l'exposition orale de ce texte est donné par une anecdote qui se trouve dans *Toutaméia* de Guimarães Rosa. La Maitresse : « – 'Joãozinho , donne-nous un exemple de substantif concret'. Joãozinho : – 'Mon pantalon, maitresse'. La maitresse : – 'Et d'un substantif abstrait ?' Joãozinho : – 'le vôtre, maitresse' ». L'anecdote pourrait être reformulée comme une énigme dont l'esprit est bien capté par la formule canonique, dont le quatrième terme conduit à un saut inespéré entre domaines sémantiques qui normalement se trouvent séparés. Au lieu d'une déduction logique qui conduirait à la réponse attendue (: – 'mon innocence, maitresse'...) Joãozinho transporte l'opposition concret/abstrait du code grammatical vers le code de la sexualité, à travers une analogie qui mène au-delà des données immédiates du problème.

« Si nous savons que 4 est le résultat d'une transformation T appliquée à 2, quel est l'objet x qui est connecté à 3 par une transformation T ? ». Ce second cas a deux inconnues : la transformation T , et l'objet x . Mais de même qu'une équation à deux inconnues n'a pas de solution unique, un problème ainsi formulé n'a pas de réponse unique, il en a plusieurs (par exemple, $f(a) = 2 \times 2$ et $f(a) = 2^2$). Pour choisir parmi celles-ci, il est nécessaire de revenir au plan empirique et de chercher, entre les possibles x et les possibles transformations T , ceux qui connectent le mieux les mythes entre eux

Ce que Lévi-Strauss désigne comme la « loi du groupe » a donc un signifié particulier. Et nous voyons une confirmation de cela au chapitre XII d'Anthropologie structurale, écrit en 1956, intitulé « Structure et dialectique », et qui est un important complément à la « Structure des mythes » :

« ... il est indispensable de comparer le mythe et le rite, non seulement au sein d'une même société, mais aussi avec les croyances et les pratiques des sociétés voisines. Si un certain groupe de mythes pawnee représente une permutation, non seulement de certains rituels de la même tribu, mais aussi de ceux d'autres populations, on ne peut pas se contenter d'une analyse purement formelle : celle-ci constitue une étape préliminaire de la recherche » (Lévi-Strauss, 1958b : 265-266).

Dans ce voyage entre mythes voisins –et c'est là que réside le point important– nous ne cherchons pas la diffusion d'éléments de mythes, mais plutôt l'action active du constructeur de mythes collectifs, à travers des transformations qui révèlent des mécanismes « de réponses, de remèdes, d'excuses ou même de remords » :

« J'ai essayé (...) en soulignant que l'affinité ne consiste pas seulement dans la diffusion, en dehors de leur aire d'origine, de certaines propriétés structurales ou dans la répulsion qui s'oppose à leur propagation : l'affinité peut aussi procéder par antithèse, et engendrer des structures qui offrent le caractère de réponses, de remèdes, d'excuses ou même de remords » (idem : 266).

Nous voyons ici deux niveaux : l'un est de la forme logique, et l'autre de l'inconscient, combinés comme le recto et le verso, et suivis sur des distances géographiques et historiques. Lévi-Strauss insiste, en 1958, sur le fait que « [...] tout ce qu'une analyse

structurale du contenu du mythe pourrait, à elle seule, obtenir : règles de transformation qui permettent de passer d'une variante à une autre » (idem : 260).

Une version du mythe se transforme en une autre dans l'histoire et dans l'espace géographique, et ces transformations, infléchies par la réalité, sont subordonnées, en même temps, à des exigences de théories élargies sur le monde.¹⁷ Nous voyons ainsi que la « formule canonique », selon ces textes de la décennie de 1950, prétend, de fait, renvoyer d'une part à des opérations logico-algébriques, et d'autre part, à des opérations historico-psychologiques, à la raison analytique et à la raison dialectique, à la déduction et à la fabulation.

Nous arrivons à la fin de ce travail en évoquant un dernier témoignage de Lévi-Strauss sur l'usage de sa formule. Il s'agit d'une lettre que l'anthropologue français a écrite à Solomon Marcus en 1994, citée par Pierre Maranda dans son introduction au volume entièrement dédié à la formule canonique, mais avec des perspectives en général dissonantes par rapport à celle de l'anthropologue français. Dans sa lettre, Lévi-Strauss se prononce sur un ton conciliant au sujet de l'éloignement entre sa perspective et celle des auteurs du volume, qui seraient supposément en train d'introduire la « diachronie » dans l'analyse narrative et d'appliquer la formule canonique pour formaliser l'évolution temporelle des actions dans un mythe ou dans un rite particulier :

"You distinguish two uses of the formula, one diachronic, the other synchronic. The first one can be illustrated by Maranda and Maranda [1971] who apply it to the time-dimension within narratives whereas I use the formula in order to sort out variants from a purely formal viewpoint". (Lévi-Strauss, 2001a [1994] : 314).

[« Vous distinguez deux usages de la formule, l'un diachronique et l'autre synchronique. Le premier peut être illustré par Maranda et Maranda [1971], qui l'appliquent à la dimension temporelle interne de récits, alors que j'utilise la formule pour organiser des variantes d'un point de vue purement formel ».]

¹⁷ Terence Turner a attiré l'attention sur la différence entre la transformation logique et la transformation historique en commentant un article dont je suis l'auteur, sur le structuralisme de Lévi-Strauss. Malheureusement, je n'ai pas saisi la portée de ce point parfaitement justifié à cette époque-là (ALMEIDA, 1993). Voir également GOW, 1991.

Mais Lévi-Strauss remet en question cette distinction et parvient à la question de fond : la nature de la diachronie.

"Nonetheless, even my use of it implies a diachronic aspect. The variant that comes last (the 4th member of the formula) stems from an event that occurred in time: overriding cultural or linguistic borders, borrowing by foreign audiences, etc."(idem : 314).

[Néanmoins, même l'usage que j'en fais implique un aspect diachronique. La variante qui vient en dernier (le quatrième membre de la formule) surgit d'un événement qui s'est produit dans le temps : le dépassement de frontières culturelles ou linguistiques, l'emprunt de la part d'un public étranger, etc.]

Un dernier exemple de cette procédure, d'ailleurs, est l'article avec lequel Lévi-Strauss a contribué au volume en question, organisé par Pierre Maranda. Dans cet intéressant chapitre, Lévi-Strauss utilise la formule canonique pour penser la connexion entre des façons de représenter le cosmos dans des constructions religieuses et rituelles au Japon, en Inde et en Amérique du Sud (Lévi-Strauss, 2001b [1994] : 28. Mais, la diachronie historicogéographique à laquelle Lévi-Strauss se réfère ici a un poids matériel :

"...In the present case, it is remarkable that the double transformation illustrated by the formula is initiated by technical constraints. The passage from one material to another thus plays the same role as do changes of a linguistic or cultural nature in other contexts: it always involves the crossing of a threshold" (idem: 28).

[...Dans le cas présent, il est remarquable que la double transformation illustrée par la formule provienne - soit née de restrictions techniques. Le passage d'un matériel à un autre joue ainsi le même rôle que des changements de nature linguistique ou culturelle dans d'autres contextes : il implique toujours le franchissement d'un seuil.]

Si l'on revient à sa lettre, Lévi-Strauss continue de distinguer la diachronie de l'histoire réelle d'une diachronie purement symbolique :

"...one may conceive of diachrony in two ways: either as inscribed in the internal time span of a specific narrative (le temps du récit), or as the inscription

of several related narratives in an external time span (le temps historique)" (Lévi-Strauss, 2001a [1994]: 314).

[...on peut concevoir la diachronie de deux manières : soit inscrite dans la durée temporelle interne d'un récit spécifique (le temps du récit), soit comme l'inscription de plusieurs récits liés dans une durée temporelle externe (le temps historique).]

Finalement, Lévi-Strauss spéculé sur la possibilité d'une combinaison entre les deux approches, admettant que "(...) individual minds that consciously invent narratives, and collective minds that unconsciously generate series of mythical transformations (...)" (idem : 314).

Cependant, ajoute-t-il, il est possible que ces deux procédures "do not abide by the same constraints or do not resort to the same possibilities". Des individus qui inventent des récits (le plan de la parole) de façon consciente, et des « pensées collectives » (ou des collectivités pensantes) sujettes à des coercitions de l'histoire de longue durée, seront soumis à différentes restrictions qui fonctionnent ici comme une infra-structure de la pensée : qu'il s'agisse de matériaux de construction (pierre, paille), ou de matériaux de pensée (Engoulevents, Fourniers), ils n'ont pas la même distribution géographique.

Lévi-Strauss est-il, à la fois, un kantien « sans sujet transcendantal » et un matérialiste historique ? Si nous avons à l'esprit la notion selon laquelle les « esprit collectifs gèrent inconsciemment des séries de transformations mythiques », sujettes à des coercitions matérielles de longue durée, les deux propositions ne sont pas aussi absurdes qu'elles le paraissent à première vue. Dans la formule canonique, le « dernier membre », celui dans lequel se produit une « double torsion », connecte des récits liés entre eux dans la temporalité réelle. Les transformations dans le temps historique ne se réduisent pas à la simple diachronie symbolique des structures de pensée. Et cela parce que –de la même façon qu'une machine peut être vue formellement comme une pure structure réversible dans un temps abstrait, mais qui est sujette aux lois de la thermodynamique et qui est condamnée à l'augmentation de l'entropie, en étant considérée dans le temps réel de l'histoire–, les formes de la logique mythique sont sujettes aux injonctions de l'infra-structure et à la capacité révolutionnaire de l'esprit humain, qui consiste en un pouvoir

de transposer les frontières de l'expérience sensible et de se projeter en direction de l'inconnu.

BIBLIOGRAPHIE

- ALMEIDA, M. W. B. de. Nota sobre a resenha d'As estruturas elementares do parentesco por Simone de Beauvoir. *Campos* 8(1), p. 191-193, 2007.
- ALMEIDA, M. W. B. de. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss. *Revista de Antropologia*, v. 42, n. 1-2, p. 163-198, 1999.
- ALMEIDA, M. W. B. de. On Turner on Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, v. 33, n. 1. p. 60-63, 1992.
- ALMEIDA, M. W. B. de. [1990] Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, v. 31, n.4, p. 367-385, Aug./Oct. 1991.
- BOCK, P. K. Oedipus Once More. *American Anthropologist*, v. 81, n. 4, p. 905-906, 1979.
- CALAVEZ, O. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*, v. 45, n. 1, p. 7-36, 2002.
- CARROLL, M. P. Lévi-Strauss on the Oedipus Myth: A Reconsideration. *American Anthropologist*, v. 80, n. 4, p. 805-814, 1978.
- CÔTÉ, A. L'Instauration Sociale. Du schème canonique à la formule canonique. *Anthropologie et sociétés*, v. 13, n. 3, p. 23-25, 1989.
- CÔTÉ, A. Qu'est-ce qu'une formule canonique? *L'Homme*, n. 135, 1995.
- DÉSVEAUX, E. Groupe de Klein et formule canonique. *L'Homme*, n. 135, 1995.
- DÉSVEAUX E.; POUILLON, J. Rencontre autour de la formule canonique. *L'Homme*, n. 135, 1995.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Les ruses de l'intelligence*. La mètis des grecs. Paris: Flammarion, 1974.
- ELSNER, J. Pausanias: A Greek Pilgrim in the Roman World. *Past and Present*, v. 1, n. 135, p. 3-29.
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GREIMAS, A. J. *Semantique Structurale: recherche de méthode*. Paris: Press Universitaires de France, 1980.
- GRIMAL, P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: PUF, 1951.
- LEACH, E. Lévi-Strauss. London: Fontana/Collins, 1970. LÉVI-STRAUSS, C. The Structural Study of Myth. *Journal of American Folklore*, v. 78, n. 270, p. 428-444, 1955.

- LÉVI-STRAUSS, C. Structure et dialectique. In: HALLE, M. *For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his sixtieth birthday*. Mouton: The Hague, 1956. p. 289-294.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1955] L'analyse structurale du mythe. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958a. p. 227-255.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1956] Structure et dialectique. In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958b.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958c.
- LÉVI-STRAUSS, C. Le champ de l'Anthropologie. In: *Anthropologie Structurale II*. Paris: Plon, 1973a. p. 11-44.
- LÉVI-STRAUSS, C. La structure et la forme. In: *Anthropologie structurale Deux*. Paris: Plon, 1973b. p. 139-173. Publié originalement sous le titre "L'analyse morphologique des contes russes". *Cahiers de l'institut de science économique appliquée*, ISEA, Paris, n. 9, p. 3-36, mar. 1960. (Série M, n. 7)
- LÉVI-STRAUSS, C. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1994] Lettre à Monsieur le Professeur Solomon Marcus. In: MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press, 2001. p. 314.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1994] Hourglass Configurations. In: MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press, 2001b. p. 15-32.
- MARANDA, E. K.; MARANDA, P. *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague, Paris: Mouton, 1971.
- MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- MARCUS, S. Vers une approche axiomatique-déductive de la formule canonique du mythe. *L'Homme*, n. 135, 1995. 181
- MEZZADRI, B. Structure du mythe et races d'Hésiode. *L'Homme* 106-107, XXVIII (2-3), p. 51-57. 1988.
- MORAVA, J. Une interprétation mathématique de la formule canonique de Lévi-Strauss. In: IZARD, Michel (Org.). *L'Herne. Claude Lévi-Strauss*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004. p. 207-220.
- PETITOT, J. Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe, *L'Homme* 106-107, XXVIII (2-3), p. 24-50, 1988.
- PETITOT, J. Hypothèse localiste, Modèles morphodynamiques et Théories cognitives: Remarques sur une note de 1975. *Semiotica*, v. 77, n. 1/3, p. 65-119, 1989.
- PETITOT, J. Syntaxe topologique et grammaire cognitive. *Langages*, n. 103, p. 97-128, 1991.
- PETITOT, J. Note complémentaire sur l'approche morphodynamique de la formule canonique du mythe. *L'Homme*, v. 35, n. 135, p. 17-23, 1995.

- SCUBLA, L. A propos de la formule canonique, du mythe, et du rite. *L'Homme*, v. 35, n. 135, p. 51-60, 1995.
- SCUBLA, L. *Lire Lévi-Strauss*. Le déploiement d'une intuition. Paris:Odile Jacob, 1998.
- SCUBLA, L. Hesiod, the Three Functions, and the Canonical Formula of Myth. In: _____. MARANDA, P. (Org.). *The Double Twist*. From Ethnography to Morphodynamics. Toronto: University of Toronto Press, 2001, p. 123-155.
- SCUBLA, L. From Kinship to Kingship: mimetic theory as the missing dynamics for structural anthropology 1. Mimetic-theory modelling workshop, Ghost Ranch, *Abiquiu*, June 2004.
- TERRA, R. B. L.; ALMEIDA, M. W. B. de. A análise morfológica da literatura popular em verso: uma hipótese de trabalho. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 16, p. 1-28. 1975.
- TURNER, T. On Structure and Entropy: Theoretical Pastiche and the Contradictions of "Structuralism". *Current Anthropology*, v. 31, n. 5, p. 563-568, Dec. 1990.
- VANDENDORPE, C. De la fable au fait divers. *Les cahiers de recherche du CIADEST*, n. 10, Montréal, 1991.
<<http://www.uottawa.ca/academic/arts/lettres/vanden/faitdiv.htm>>.
- VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia II*. São Paulo: Perspectiva, 1986 [1999].