

STRUCTURALISME ET ETHNOGRAPHIE *

PIERRE-YVES JACOPIN **

Instituto de Altos Estudios sobre América Latina (IHEAL)
Centro de Investigación y Documentación sobre América Latina (CREDAL)

* C'est avec reconnaissance que je tiens à remercier les organisateurs de la rencontre « Miradas lejanas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss » et les autorités universitaires de l'Université Nationale de Colombie et de l'Université Javeriana, en particulier les professeurs Ximena Pachón, Andrés Salcedo et Jairo Clavijo et leurs collaborateurs pour leur chaleureux accueil.

**jacopin1@free.fr

RÉSUMÉ

Au début des années soixante-dix, divers investigateurs de la tradition française, influencés par l'œuvre de Lévi-Strauss, sont venus à l'Amazonie colombienne avec l'intention d'appliquer ses affirmations théoriques dans les travaux ethnographiques. L'auteur partage son expérience avec les yukuna du Miritiparaná et réfléchit sur les relations entre ethnographie et structuralisme. A travers des discussions principalement entre la linguistique et l'estructuralisme, il entreprends une recherche conceptuelle et méthodologique par rapport à la façon d'aborder la mythologie yukuna, où il constate que la force du mythe réside en tout ce qui s'échappe à l'analyse textuelle, particulièrement l'oralité; par conséquent, le mythe est avant tout un acte de paroles performatives et inscrit dans un système.

Mots clés: Amazonie, estructuralisme, parole mythique, Lévi-Strauss, mythe, performance, yukuna.

RESUMEN

A principios de la década del setenta, varios investigadores de la tradición francesa, influenciados por la obra de Lévi-Strauss, viajaron a la Amazonia colombiana con la intención de aplicar su propuesta teórica en los trabajos etnográficos. El autor comparte su experiencia con los yukuna de Miritiparaná y reflexiona sobre las relaciones entre etnografía y estructuralismo. Mediante discusiones entre la lingüística y el estructuralismo, especialmente, emprende una búsqueda conceptual y metodológica frente a la forma de abordar la mitología yukuna, donde constata que la fuerza del mito reside en todo lo que se escapa a un análisis textual, principalmente en la oralidad, por ende, el mito es ante todo actos de palabras performativas e inscritas en un sistema.

Palabras clave: Amazonia, estructuralismo, habla mítica, Lévi-Strauss, mito, performance, yukuna.

ABSTRACT

At the beginning of the seventies, a number of French researchers, influenced by Lévi-Strauss' work, arrived to the Colombian Amazon with the aim of applying his theoretical proposal to ethnographic work. The author shares his experience with the Yukuna of the Miritiparaná and reflects on the link between ethnography and structuralism. By means of discussions on linguistics and structuralism, specifically, he undertakes a conceptual and methodological search concerning how to approach Yukuna mythology, by which he asserts that the force of the myth lies in everything that escapes from textual analysis, but mainly in its oral quality. Therefore, the myth is, above all, acts of performative words which belong to a system.

Keywords: Amazon, structuralism, mythic speech, Lévi-Strauss, myth, performance, yukuna.

En 1967 le Professeur Gerardo Reichel-Dolmatoff publia un rapport intitulé « A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia », qui allait avoir un grand impact, c'est-à-dire exactement l'impact qu'il avait souhaité sur l'anthropologie colombienne et amazonienne. Dans ce document il parlait de la nécessité impérieuse d'effectuer des recherches de terrain dans les populations amazoniennes, étant donnés les dangers d'extinction non seulement culturelle mais aussi bien sociale et biologique dont les communautés indiennes étaient menacées (cf. Pineda Camacho, 2005). Aujourd'hui, plus de quarante ans après, il est difficile de savoir s'il avait eu raison. Contrairement à ce que pensent les sociologues, du moins les sociologues français, cela dépend moins de la situation économique ou politique que de la définition de communauté indienne. Il est évident que la plupart des groupes indigènes n'ont pas disparu physiquement, mais en même temps ils ont beaucoup changé. Quoi qu'il en soit, ce rapport a eu pour conséquence un afflux de jeunes chercheurs étrangers qui, venant d'Europe et d'Amérique du Nord, vont faire de *longs terrains* et effectuer leurs recherches doctorales dans l'Amazonie colombienne. En ce sens ce que souhaitait Reichel-Dolmatoff s'est réalisé¹ : l'Amazonie nord-ouest est devenue une aire anthropologique de référence, au même titre que le Brésil central ou le Piémont andin.

A l'époque ce qui m'apparut comme un groupe d'une douzaine de jeunes chercheurs, même si nous n'étions jamais ensemble en même temps à Bogotá, m'enchantait et fut pour moi très important. Ce fut l'occasion de rencontrer et de discuter avec des étudiants formés dans des traditions très différentes de la mienne, mais qui me séduisait parce que j'y voyais des entreprises semblables à celle de Lévi-Strauss : la critique par Edmund Leach de la tradition de la British Social Anthropology, ou l'alternative au sein de l'anthropologie culturelle américaine de la *cognitive anthropology* de l'Université de Stanford. Je présentais que ces perspectives différaient beaucoup de la mienne, tout en me faisant vivement prendre conscience des lacunes de ma formation².

1 L'afflux de chercheurs étrangers a même dépassé ses souhaits, puisqu'il a été obligé de défendre les communautés qu'il se réservait. C'est ainsi qu'il a interdit à l'auteur de ces lignes de faire du terrain dans le Vaupés.

2 J'eus moins de contacts avec les anthropologues colombiens. Je me souviens d'un échange avec Horacio Calle et de discussions dans les cours de Patrice Bidou à

ETHNOGRAPHIE ET STRUCTURALISME

Nous étions évidemment au fait des théories structuralistes qui à ce moment suscitaient de vifs débats en anthropologie. Chacun était probablement plus ou moins désireux d'en tester les hypothèses, sinon les conclusions. Mais me semble-t-il, aucun de nous n'est véritablement parvenu à les appliquer. Bref, il se révélait que le structuralisme n'était pas utilisable sur le terrain. Personnellement, de manière très abstraite et passablement naïve, j'avais décidé d'étudier l'idéologie d'une société sans classe, en l'occurrence des yukuna du haut Miritiparaná en amont de La Pedrera³. Au début il a fallu que je retombe sur terre, si je puis dire, et je mis plusieurs semaines à comprendre que ce qui s'apparentait le plus à l'idéologie que je cherchais et qui se révélait évidemment introuvable, était ce que les anthropologues appellent la mythologie. Du même coup, je réalisai aussi que si je voulais y comprendre quelque chose, je devais apprendre la langue. J'étais pourtant prévenu, car Lévi-Strauss m'avait simplement indiqué, lorsque je lui avais présenté mon projet de recherche, qu'il est vain de vouloir comprendre un mythe dans une seule société, et que ce n'est que par comparaison avec d'autres mythes appartenant à des sociétés voisines, ou même plus éloignées que l'on a une chance de lui donner sens. C'est pourtant ce que finalement je décidai de faire, modifiant mon projet, et abandonnant la notion traditionnelle et lévi-straussienne de mythe, « en reprenant le problème à partir de Malinowski », comme Edmund Leach me le fera ironiquement remarquer lors de ma soutenance de thèse !

l'Université des Andes. Je fus aussi invité à donner des conférences sur les plus récentes recherches de Jean Piaget en sociologie et en pédagogie à l'Université Nationale de Colombie.

- 3 Tout au long de ce travail j'appellerai yukuna les indiens qui vivent, ou vivaient jusqu'à une époque récente, dans le bassin du Miritiparaná. Ces populations se caractérisent non tant par la langue que par un grand nombre de traits culturels qui les rassemblent et les distinguent des populations voisines : tukano au nord-est et miraña-huitoto au sud-ouest. Ces communautés sont formées de lignées différentes. Lignées qui, dans les années soixante dans le haut Miriti tout au moins, étaient constituées de quatre groupes exogamiques parlant des langues différentes, entre lesquels j'ai pu observer et reconstituer des « échanges de sœurs » entre cousins croisés. Cependant il est tout-à-fait possible que sur les berges du Miriti, surtout en son bas cours, ces échanges aient été remplacés par des échanges plus élémentaires — on épouse simplement quelqu'un qui ne parle pas sa langue. Dans sa monographie, María Clara van der Hammen (1992) décrit déjà une réalité assez différente de celle que j'ai observée quinze ans plus tôt sur le haut Miriti.

A mon avis, mon ami Patrice Bidou, qui à l'époque était un fervent structuraliste, ne réussit pas mieux. Lui aussi travaillait sur la mythologie, mais des Tatuyo, un groupe tukano voisin des yukuna —voisin en avionnette! Il utilisait le premier volume des *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1964) comme référence comparative, pour tenter de dégager du sens, sans trop se préoccuper de la méthodologie. Ses analyses portent sur ce que l'on peut appeler le contenu des mythes selon une opposition classique entre forme et contenu, sans recourir aux complexités des transformations structurelles que Lévi-Strauss introduit plus spécialement dans les volumes deux et trois des *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1967, 1968a).

Stephen Hugh-Jones se plaça d'emblée sur un autre plan. Depuis tout jeune, il se passionnait pour les indiens et la forêt amazonienne et était déjà venu à Mitú pendant son adolescence. A partir de 1967 avec sa femme Christine ils avaient parcouru la région pendant des mois, décidant finalement de s'installer dans une maloca barasana, où Steven fut initié, pendant de longues semaines de jeûne rituel, au fameux rite du Yurupari pendant que Christine s'attachait à comprendre la vie quotidienne des femmes. Le résultat furent deux thèses complémentaires (sous la direction de Edmund Leach), témoignant de la symbolique des hommes et des femmes barasana (S. Hugh-Jones, 1979; C. Hugh-Jones, 1979).

Dans le domaine de la parenté et de l'organisation sociale, Jean Jackson montra excellemment —en usant de statistiques— que les échanges matrimoniaux de la région du Vaupés forment une structure matrimoniale à échange restreint fondé sur une exogamie linguistique (Jackson, 1977). On est donc apparemment en parfaite correspondance avec *Les Structures élémentaires de la parenté* (1968b), sauf que de nombreux problèmes se posent lorsque l'on essaie de voir comment le modèle rend compte concrètement de la perpétuation des mariages de génération en génération en incluant tous les enfants. Il faudra attendre vingt ans et d'autres études de parenté dans l'ouest amazonien, pour que l'on comprenne mieux la dynamique réelle de ces systèmes (cf. plus bas).

Mais un exemple de structure sociale me tient personnellement à coeur. En effet, comme les yukuna, les macuna du bas Piraparaná étudiés par Kaj Arhem, privilégient l'échange matrimonial entre cousins croisés bilatéraux aînés résidant dans deux malocas voisines,

en sorte qu'elles constituent une sorte de base résidentielle commune (Arhem, 1981). Du point de vue de la théorie classique de l'échange symétrique, cela pose des problèmes qu'Arhem discute dans sa monographie sans vraiment les résoudre, et qu'il faudrait probablement réexaminer aujourd'hui à la lumière des dernières découvertes sur la parenté amazonienne. Puis quelques vingt ans après mon séjour au Miriti, l'anthropologue norvégien Jon Schackt a mis en doute mes observations à partir d'une enquête dans une maloca du cours moyen du Miriti en tentant de montrer que la structure matrimoniale des yukuna n'est nullement exogamique mais qu'il y aurait seulement des échanges entre lignées, définies de manière généalogique, mettant en jeu des entités hiérarchisées ne présentant pas de caractère égalitaire ou symétrique⁴... J'ai personnellement peine à croire que la situation ait changé si rapidement; toutefois pour l'instant nous ne savons plus rien de l'évolution de l'organisation sociale et des échanges matrimoniaux des yukuna : ceux-ci sont actuellement dans une zone contrôlée par les FARC, où il est devenu impossible de travailler, du moins pour un anthropologue étranger⁵.

Dans un article publié récemment, Roberto Pineda Camacho (2005) s'efforce de reconstituer l'histoire des recherches anthropologiques dans l'Amazonie colombienne. C'est ainsi qu'il stigmatise implicitement les études dont je viens de parler en les qualifiant de synchroniques, signifiant par là que la dimension historique leur fait défaut; ce qui revient à confondre diachronie avec histoire —une assimilation que l'on trouve déjà chez Lévi-Strauss. En fait synchronie et diachronie sont indissociables; comme l'avait remarqué Lévi-Strauss suivant Jakobson, ce n'est que pour des raisons heuristiques qu'on les disjoint (Lévi-Strauss, 1958a: 103); chez Ferdinand de Saussure déjà la diachronie suppose toujours la synchronie (Saussure, 2002: 329). L'une et l'autre présupposent la notion de système, et n'ont de sens que dans

4 En s'inspirant de *Homo hierarchicus* (1971a) de Louis Dumont (Schackt, 1994). Pour ce qui est du rapport entre hiérarchie et relations égalitaires, Stephen Hugh-Jones a en grande partie répondu dans son article de 1993.

5 Il est difficile de savoir ce qu'est devenu aujourd'hui le bassin du Miritiparaná. Depuis cinquante ans il a subi des changements très rapides; peut-être irréversibles. Et certainement encore plus depuis l'ouverture de l'aéroport de La Pedrera, qui facilite considérablement les échanges avec l'extérieur.

ce cadre⁶. Or l'histoire est faite d'événements imprévus, c'est-à-dire d'accidents imprévisibles dans le cadre de référence du système. Dès lors l'opposition synchronie/diachronie n'est en réalité qu'une vue de l'esprit, une manière hypothétique, c'est-à-dire formelle, de représenter la réalité (Lévi-Strauss, 1958a). Cela dit le but de cette remarque est moins de condamner l'usage approximatif de ces notions de linguistique, que de mettre en évidence le fait qu'il n'existe pas de mode objectif d'appréhender le réel: on n'échappe pas à un point de vue et à un mode de pensée culturel particulier; mode de pensée déployé et observable dans la langue, et selon des modes d'expression individuels et collectifs singuliers. Bref tout est dans l'énonciation; contrairement à ce que souhaiteraient les linguistes, l'énoncé est inséparable de l'énonciation. Il n'existe pas d'énoncé sans énonciation, c'est-à-dire sans locuteur et auditeurs : les énoncés linguistiques —petites phrases isolées, élaborées et écrites hors contexte— sont non seulement du texte, mais encore de la pure fiction⁷. La mythologie yukuna par exemple est distribuée selon les groupes exogamiques : chaque groupe possède son corpus de récits mythiques qui sont récités dans leurs langues exogamiques d'origine; en ce qui concerne les mythes principaux, ils sont souvent semblables presque au mot près d'une langue à l'autre, mais considérés de ce fait comme différant totalement par leurs usagers. Si bien que si l'on veut distinguer la forme du fond on dira que l'histoire est la même (Lévi-Strauss, 1958a: 232) et on l'analysera comme telle, en lui prêtant en quelque sorte une expression universelle; comme dit Lévi-Strauss : « Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier » (Lévi-Strauss, 1958a: 232). En fait l'analyste n'a fait que remplacer le contexte d'origine par le contexte de sa propre langue, de sa propre société et donc de sa propre problématique. Si en revanche on respecte le contexte du récit, on doit

6 Une bonne analogie est peut-être celle du moteur à explosion : au repos il permet d'observer et d'imaginer les rapports synchroniques entre ses parties, mais ce n'est qu'en le faisant tourner que l'on peut comprendre les modifications diachroniques, l'usage de ses pièces et l'origine des pannes.

7 Une fiction qui se manifeste souvent dans un cadre didactique, comme c'est le cas des transcriptions d'énoncés exemplaires mais abstraits, voire fictifs, des traités de linguistique.

admettre qu'une dimension significative (et historique) de son sens est donnée par son énonciation en langue originale, par l'expression exogamique. C'est précisément parce que l'on néglige cette dimension que l'on peut croire que la mythologie est sans lien avec la structure sociale, et s'imaginer pouvoir traiter le symbolisme indépendamment de l'organisation sociale. En fait, comme pour toute parole [*habla*], chaque narration est marquée par l'organisation sociale — dans l'état où elle se trouve.

QUESTION DE MÉTHODES

Si l'on veut qualifier cette position de relativiste, il s'agit d'un relativisme bien tempéré puisqu'il ne doute pas que le réel universel existe; cette position présuppose simplement qu'il n'existe pas de point de vue privilégié sur la réalité, de point de vue qui serait objectivement plus universel que tout autre. On peut par ailleurs soutenir qu'il existe un sujet relativement universel parce qu'il serait abstrait. C'est effectivement, nous disent les philosophes, la position adoptée par Descartes pour fonder la Science (occidentale) moderne : dans son « cogito ergo sum », le sujet du cogito peut, apparemment, être n'importe qui. En réalité c'est un sujet qui se détache sur l'horizon d'une tradition de connaissance bien spécifique, constituée depuis l'antiquité, pendant une vingtaine de siècles; c'est du reste bien ce que prétendent et expliquent à l'époque non seulement Descartes (*Seconde méditation*), mais aussi Galilée (*Dialogo*). Telle est la première évidence: l'ethnologie n'est pas différente des autres sciences; simplement elle est en retard (comme d'autres disciplines l'ont été avant elle). Bref, qu'elles soient synchroniques ou diachroniques, l'histoire ou la sociologie ne sont pas plus objectives et pas plus ancrées dans le réel, comme elles voudraient le faire accroire, que l'ethnographie⁸. Ou, pour mieux dire, la sociologie, l'histoire et l'ethnographie ne sont objectives que dans la mesure où les sociologues, les historiens ou les ethnographes trouvent dans le réel⁹, ce qui sied à la représentation du monde qui est la leur (ou à laquelle ils aspirent)¹⁰...

8 Surtout lorsque les chercheurs négligent l'expérience du terrain, ou qu'ils ne s'y prêtent qu'au strict minimum — court terrain.

9 On prétend que Picasso disait : « Je ne cherche pas, je trouve ».

10 C'est même ce qui explique que les historiens récrivent l'histoire des événements importants, de certaines périodes ou la biographie de personnalités célèbres, à chaque génération, dans la mesure où ils y perçoivent quelque chose de nouveau.

Prenons par exemple la notion de mythe : tout d'abord, les mythes sont rarement conçus par les spécialistes autrement que comme des textes; en effet en tant qu' intellectuels ils ont tendance à n'envisager un récit que sous forme écrite. Or cela donne à la mythologie une permanence, une force et une consistance qu'elle n'a pas en réalité; sa force réside au contraire dans l'expression en fonction de l'auditoire, dans le rapport entre l'improvisation et le respect du modèle ou du canon d'énonciation, dans l'usage de formes de mémorisation spécifiques (et souvent transmises), dans l'appui de la narration sur l'ordre des épisodes, etc, dont l'importance a toutes les chances d'échapper à l'analyste. De plus la stabilité que donne l'écriture, associée à l'apparente croyance des usagers dans les événements mythiques les plus improbables, conduit l'observateur à assimiler « le mythe » à une sorte de texte religieux, voire sacré, alors pourtant que rien de concret ne l'y prédispose... Sur un plan plus matériel, des problèmes du même ordre se posent. Ainsi peut-on s'attendre à ce que pour un sédentaire (urbain) il soit difficile de concevoir le territoire d'un nomade ou d'un semi-nomade. Si l'on prend une fois de plus l'exemple des yukuna, on observe d'une part qu'ils organisent leur espace territorial en référence au centre de la maloca (*paji*), si bien que lorsqu' ils la déplacent, c'est-à-dire qu'ils l'abandonnent pour en reconstruire une autre ailleurs¹¹, l'espace change matériellement même si pour eux leur territoire reste égal à lui-même. Mais on observe aussi qu'en l'absence de toute représentation graphique de leur espace, l'idée qu'ils s'en font dépend moins de ses limites que de l'occupation du moment (chasse, pêche, horticulture, etc.); entre le territoire au sens yukuna (*pukuji*) et le territoire au sens occidental de l'expression, il existe donc peu de commune mesure (Jacopin, 1974).

Pour peu que l'on considère ces entités hors contexte, cette différence sera difficile à déceler, particulièrement lorsque l'on travaille en traduction. En voulant faciliter la compréhension de l'observateur étranger, le traducteur fait en effet la moitié du travail. On pourrait qualifier d'empirisme spontané ou naïf cette manière qu'ont les enquêteurs pressés d'approcher la réalité autochtones¹², comme si les choses du monde

11 Tous les 5-10 ans, à cause de la réduction pour reproduire leurs ressources.

12 « Naïf » ou « spontané » dans la mesure où ces chercheurs basent leurs explications sur une idée simple de la relation de cause à effet, alors que les philosophes

avaient un sens en elles-mêmes, comme si elles (nous) parlaient et qu'elles se fassent comprendre positivement dans un langage neutre et parfaitement transparent¹³. Or, s'il y a une leçon élémentaire que le structuralisme nous ait apprise, c'est bien que le sens de toute chose dépend de la structure d'oppositions ou de différences dans laquelle elle s'inscrit. A telle enseigne que l'approche de tout objet de recherche devrait préalablement être précédé par la mise en place d'un cadre épistémologique permettant non seulement de mettre en valeur ses relations avec son environnement sur le plan significatif ou dans la perspective recherchée, mais surtout de révéler les rapports insoupçonnés qu'il a avec son entourage. Pour en être convaincu, il suffit d'envisager l'objet concerné comme un rapport social, c'est-à-dire comme une médiation ou un accessoire intermédiaire entre acteurs sociaux. Par exemple dans le cas que nous venons de voir de la mythologie yukuna, si on l'envisage sous l'angle épistémologique du temps, on verra apparaître une temporalité complexe. La parole mythique [*el habla mítica*] décrit tout d'abord le temps des « premiers » (*pajluwa iná jupichumi*, gens du début), des ancêtres fondateurs dans la langue de chaque groupe exogame; c'est le passé qui réunit les yukuna sur une base ethnique et matrimoniale. Ce passé contraste alors avec celui de l'histoire (non-mythique) des groupes exogames; chacun d'eux possède sa propre histoire, fondement en quelque sorte de l'exogamie yukuna, et donc de l'organisation sociale. Une troisième histoire est celle qui commence avec l'arrivée des Blancs dans la région du Miriti, laquelle rend compte des relations difficiles et imprévisibles que, selon les yukuna, les blancs entretiennent avec les indiens —c'est l'histoire relevée par Roberto Pineda (Pineda, 2005). Finalement, il y a les histoires généalogiques des lignées et des individus qui déterminent les possibilités de mariage. Cela dit, à côté de ces divers passés —qui peuvent se contredire— existe le présent des âmes ou des esprits (*péchuji*) du gibier, qui vivent sous-terre dans leur « maloca » (*ñakaroji* = maison du gibier), et dont nous avons connaissance grâce au héros culturel *Kawarimi* qui leur a rendu une visite racontée dans un épisode de son propre mythe... Enfin il y a

empiristes, David Hume, George Berkeley et John Locke, discutent amplement des précautions qui devraient accompagner toute déduction.

- 13 Il est vrai que pour développer des projets de « développement durable » où ne figurent pas les indiens, point n'est nécessaire évidemment de savoir ce qu'ils disent, connaissent ou pensent.

encore le temps des paroles chamaniques [*palabras chamanicas*] mentionnées presque dans chaque mythe yukuna. De ce fait chaque temps est défini par des expressions en langue (exogamique), correspondant à un type de rapport social. L'ensemble fait système et constitue la temporalité mythique yukuna.

L'idée singulière de ce court exemple est que l'on ne sortira de la méthodologie quelque peu balbutiante qui caractérise les sciences sociales actuelles, qu'en prenant la peine de dégager explicitement à partir de chaque recherche le questionnement problématique qui la sous-tend, ou, pour mieux dire, qu'en la dotant d'un cadre épistémologique qui l'exprime systématiquement. Il me semble illusoire de vouloir comprendre le réel spontanément, à partir de la simple observation individuelle, naturelle et active. Si cette dernière est évidemment nécessaire, elle est en même temps tout-à-fait insuffisante si elle se limite seulement à ce qui fait sens pour l'observateur, à ce qui lui paraît familier et à ce qu'il reconnaît, le reste lui demeurant obscur. C'est ce que les politologues qualifient de « culturel », les économistes de « symbolique », ou les sociologues et autres développeurs de « coutumes » et de « croyances », autrement dit ce qui résiste à leurs recherches ou à leurs actions intéressées. Quoiqu'il en soit, il devrait maintenant être évident que la théorie est nécessaire : elle ne peut être remplacée en choisissant, plus ou moins au hasard, une solution dans le catalogue des procédés, procédures, préférences et autres formules disponibles —sous prétexte que ça marche!

ANCIENNE «NOUVELLE SCIENCE» ET NOUVELLE «NOUVELLE SCIENCE»

Cette démarche peut cependant paraître inutilement lourde. Elle a pourtant conduit à l'établissement des sciences modernes. C'est ainsi que le questionnement problématique de Galilée porte sur le mouvement des corps, grand sujet de débats depuis Aristote : pour simplifier disons que pour ce dernier les corps en mouvement sont mus par un « moteur » (interne), cause unique de tous les mouvements (apparents) —d'où d'innombrables contradictions. En revanche Galilée, plutôt que de spéculer sur l'existence d'un principe abstrait, s'appuie sur la multiplicité des mouvements pour déconstruire la conception intellectuelle et univoque d'Aristote. Par la pratique concrète de l'expérimentation

et de la mesure, il tente de rendre compte des différences de mouvements en vue d'établir un cadre épistémologique systématique qui lui permette de mettre en rapport la pesanteur, la légèreté, l'espace et le temps en fonction de la vitesse; il commence alors par éliminer les deux premières parce qu'elles ne sont pas des « qualités naturelles » comme le prétendait Aristote (cf. Signore, 2008)¹⁴; puis étudiant la chute des corps il finit par comprendre que la vitesse ne dépend pas de l'espace parcouru, mais (correctement) de la durée de la chute... Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est que dans sa démarche pour fonder une « nouvelle science », Galilée ne cherche pas à cerner directement ce qui se passe, l'évidence en est peut-être trop éclatante, ni non plus le pourquoi de ce qui se passe, mais le comment du mouvement des corps. Il faudra nous en souvenir le moment venu. Galilée ne cherche pas à séparer abstraitement la forme du fond, comme le fait Aristote, l'observation montre en effet qu'ils sont inséparables, mais il se donne des moyens pour décrire les formes de ce qu'il observe — en l'occurrence les mathématiques.

Finalement, de la confrontation du structuralisme à l'ethnologie on infère principalement une thèse et son corollaire : le langage est primordial en sciences sociales; cela est dû au fait qu'elles s'attachent au sens de ce qu'elles étudient; la signification des formes de pouvoir, des formes d'échange, des formes de comportement individuel, etc. passe essentiellement par le langage, c'est-à-dire concrètement par la langue. Lévi-Strauss va même jusqu'à écrire : « Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes; communication des biens et des services; communication des messages » (Lévi-Strauss, 1958a: 326)¹⁵. Le corollaire de cette thèse est que la notion de système social est tout aussi primordiale. La langue détermine en effet des groupes, des communautés consensuelles organisées de locuteurs-auditeurs. Les exemples que j'ai donné précédemment montrent à l'évidence qu'il existe de fortes discontinuités entre les institutions colombiennes en l'occurrence, et les institutions autochtones : ni la hiérarchie sociale, ni la distribution du pouvoir, ni

14 Galilée écrit dans une lettre à Paolo Scarpi datée d'octobre 1604 : « je cherche un principe absolument indubitable que je pourrai poser comme axiome » (Koyré, 1966 : 86).

15 Même si la communication n'est évidemment pas le langage. J'y reviendrai.

les formes religieuses ou d'échange, ni la transmission du savoir, ni la gestion des individus ou des collectivités locales ne sont semblables. Au point qu' étant données aussi leurs histoires, la majorité des indiens se considèrent yukuna, barasana, witoto, macu, etc., avant d'être éventuellement et marginalement colombiens. Non seulement les institutions autochtones sont autonomes, mais elles sont en grande partie indépendantes : elles sont organisées sur des bases qui diffèrent de celles des institutions nationales et transnationales (ONU, OEA, etc.).

Or il est devenu de bon ton parmi les sociologues, tout au moins les sociologues français qui se veulent « post-colonialistes », d'imaginer et, plus grave encore, de faire comme si les groupes indigènes n'étaient constitués que d'individus soumis « comme tout le monde » aux contraintes de la globalisation mondiale (multiculturalisme, racisme, ethnicité, etc.)¹⁶. Ainsi les contraintes ethniques ne seraient que des caractères secondaires, comme la langue ou quelques autres restes ou résurgences « culturelles », dont les politologues et les économistes doivent tenir compte pour analyser (ou prévoir) les résultats électoraux ou imaginer des projets de développement... Et pourtant ce que je viens de dire montre, s'il en était encore besoin, que l'on est en présence de systèmes sociaux de différentes natures, ayant entre eux des rapports complexes et changeants¹⁷. Il n'existe pas de pays d'Amérique latine où ces rapports ne soient pas un enjeu. La notion de système social n'est du reste pas vraiment politique. Elle concerne les organisations sociales, au sens anthropologique, de toutes natures. Par exemple les macu et les barasana du Vaupés constituent un système complexe et original : les premiers sont excellents chasseurs mais piètres horticulteurs et pêcheurs; les seconds sont au contraire très bon pêcheurs et cultivateurs. Leurs systèmes sociaux sont très différents mais il arrive cependant que des macu proposent aux membres d'une communauté de barasana de les approvisionner en gibier, à charge pour ces derniers de leur fournir du poisson

16 Voir par exemple Agudelo, Capucine & Sanson (2009).

17 La notion de système social a été décriée en fonction du développement de la mondialisation. Mais ce serait confondre le bébé avec l'eau du bain que de croire que l'extension mondiale des échanges et de la communication supprimerait les systèmes sociaux. Au contraire : on n'observe qu'ils sont partout renforcés, même s'ils sont souvent transformés. « La crise » devrait encore accentuer ce mouvement. En même temps de nouveaux systèmes sociaux apparaissent dus à ce que les spécialistes appellent « ethnogenèse », qui engendrent de nouvelles contradictions.

et du manioc; cette alliance peut durer quelques semaines, jusqu'à ce que le plus souvent les barasana se fâchent parce les macu ne tiennent pas leurs engagements. Mais il s'agit bien d'un système de systèmes.

Les problèmes et orientations structuralistes que nous venons d'évoquer sont assez différentes des allégations des philosophes, essayistes et autres journalistes sur le structuralisme. Il n'aura échappé à personne que, plusieurs fois, nous avons évité de justesse de basculer dans la philosophie¹⁸. Tant il est vrai que, de mon point de vue, la philosophie est ethnocentrique en quelque sorte par nature : elle ne se laisse jamais démontrer que par ce qui lui convient et qu'elle sait qu'elle pourra maîtriser; n'ayant pas d'autre issue devant l'incompris que de procéder par réductions à des catégories plus familières. En revanche les ethnologues, par goût, par caractère ou pour toute autre raison, se jettent en quelque sorte dans l'inconnu culturel et sociologique : ils s'attendent à trouver des réalités concrètes (règles matrimoniales, langues, tabous alimentaires, rituels, etc.) dont ils auront toutes les peines du monde à rendre compte. Il ne s'agit pas seulement d'aller jusqu'au bord de notre système social et, tel un touriste, de contempler l'inconnu, mais de se laisser emporter, si l'on peut dire, vers cet inconnu et surtout d'y rester aussi longtemps qu'il est nécessaire pour le rendre sinon intime, du moins coutumier. Je me suis placé sur le plan de l'ethnographie et de l'ethnologie (telles qu'elles sont définies par Lévi-Strauss lui-même; Lévi-Strauss 1958a: 386), ce qui exclut d'emblée les sujets qui à l'époque suscitaient de vifs débats parmi les spécialistes, tels « la dissolution du sujet » ou « le primat des structures »¹⁹. Autant de problématiques dues à mon avis, à une méconnaissance des questions de communication, entraînant une vision essentiellement abstraite et philosophique du structuralisme. Du reste force est de constater quarante ans plus tard, que ces polémiques ont fini par desservir le structuralisme, dans la mesure où elles n'avaient pas vraiment de rapports avec les données ethnographiques et ethnologiques discutées et traitées par Lévi-Strauss.

18 A l'instar peut-être du jeune Lévi-Strauss, qui visiblement s'est efforcé d'échapper à la philosophie où l'agrégation aurait dû le conduire.

19 Débats dans lesquels Lévi-Strauss n'a par ailleurs aucune responsabilité. De même n'est-il pas responsable non plus d'avoir été associé à l'époque à Louis Althusser, Roland Barthes, Michel Foucault et Jacques Lacan.

Ce gauchissement devrait nous servir d'avertissement, car le risque semble grand, lorsque une théorie se veut d'envergure et qu'elle se donne pour objectif d'expliquer des faits extrêmement divers, de basculer dans l'abstraction et la généralité au point de perdre de vue son objectif premier; autrement dit d'être tentée de résoudre les apories par le haut, plutôt que, en l'occurrence, d'en revenir vers le bas aux particularités du terrain. Cette tentation a pour conséquence malheureuse de séparer les données d'observation de l'argumentation théorique et d'engager le chercheur à résoudre les difficultés et les contradictions en élaborant des explications abstraites et auto-référentielles au niveau conjectural —l'auto-référence est la première propriété de tout système. Il en résulte des discours, fréquents en sciences humaines et sociales, qui ne sont ni véritablement pratiques, ni tout-à-fait théoriques. L'exemple de Galilée est ici suggestif : au lieu de discuter les conjectures scolastiques de son temps, Galilée suit l'exemple de Copernic et fonde sa critique du modèle aristotélicien sur l'observation minutieuse et la mesure; ce faisant il établit un modèle d'une autre nature —même celui-ci se révélera finalement numériquement faux en ce qui concerne la chute des corps—, où chaque élément du réel trouve sa contrepartie théorique. Il ne se demande pas ce qu'est un corps en mouvement, ni pourquoi les corps se meuvent, tombent ou se meuvent selon la manière dont ils se meuvent, il essaie simplement de décrire comment ils se meuvent. L'accent est mis sur la description et sur la forme des phénomènes, plutôt que sur les raisons et les causes imaginaires de leur existence. C'est à partir de ces descriptions fondées sur une nouvelle perspective d'observation et, en conséquence, une reformulation de la problématique du mouvement des corps que Newton construira la théorie de la gravitation universelle —en se donnant les moyens mathématiques nécessaires.

Autant dire qu'il n'y a pas de physique donnée une fois pour toutes. Chaque domaine de la physique, chaque problématique évolue et se transforme au gré des expérimentations et des révisions ou des confirmations théoriques, induisant de nouvelles perspectives et éventuellement une nouvelle conception du monde. Sans craindre de trop se tromper on peut postuler qu'il en est de même pour les sciences humaines et sociales. Chaque étude, chaque recherche dessine un point de vue particulier, détermine inévitablement un contexte spécifique.

Aussi lorsque Roberto Pineda (2005) parle d'anthropologie historique, il adopte en fait un point de vue singulier qui fait l'impasse sur l'histoire des groupes ethniques considérée de leur point de vue, bien que manifestement chacune des histoires de leurs systèmes sociaux autonomes soit pertinente et nécessaire à la compréhension de l'histoire de la région. Bref il n'y a pas de point de vue privilégié. Ou s'il y en a un il est forcément ethnocentrique... Le Laboratoire CNRS de l'Institut où je travaille a reçu des moyens considérables de l'Agence Nationale de la Recherche pour réaliser un projet sur « le développement durable » en Amazonie brésilienne (« DURAMAZ »). Or ce que ces chercheurs appellent « développement durable » n'est en fait rien d'autre que l'examen de la durabilité à relativement court terme du développement de la déforestation et de l'exploitation de la forêt amazonienne en accord avec les idéologies marchandes et nationales dominantes; les « anthropologues » dont s'est doté le projet sont à l'avenant. Les moyens sont devenus mille fois plus importants que du temps où Lévi-Strauss parcourait ces contrées. Les indiens, qui sont pourtant les plus compétents en ce qui concerne le développement durable de la forêt puisqu'ils y vivent et s'y reproduisent depuis des siècles, ont disparu : ils ont fait place aux « populations traditionnelles », aux « fronts pionniers » « télédéfectés » par satellite, et aux « dynamiques territoriales » des nouveaux colonisateurs et des chercheurs français...²⁰. La question renouvelée de la « nouvelle science » est ainsi réglée.

STRUCTURALISME EN AMAZONIE COLOMBIENNE

Peut-on faire un bilan des études structuralistes en Amazonie colombienne ? La question est quelque peu boiteuse. Tout ce que j'ai évoqué jusqu'ici montre en effet que l'organisation des communautés indigènes est indépendante de l'ordre politique et des frontières des États-Nations, même si en Colombie certains groupes sont représentés politiquement et qu'ils reçoivent une aide de l'État. Parler de l'anthropologie colombienne relève donc de la politique académique plutôt que de l'ethnographie ou de l'ethnologie. Cela ne nous empêchera pourtant pas de présenter un court bilan du structuralisme.

20 Peut-être même y a-t-il des intérêts géostratégiques partagés entre la France et le Brésil...

Pour commencer, disons que lorsque je déclarai plus haut qu'aucun d'entre nous, qui avons fait du terrain en Amazonie à la fin des années 60 n'avons véritablement appliqué les théories structuralistes, je ne prétends évidemment pas que nous n'y ayons puisé de l'inspiration ou trouvé de bonnes idées, au contraire, puisque Lévi-Strauss est probablement l'anthropologue qui prend le plus au sérieux les données de terrain. Toutefois ce que nous n'avons pas trouvé, c'est une théorie qui permette de faire le lien point par point entre les éléments de l'observation de terrain (ethnographie) et l'interprétation synthétique (anthropologie). On nous rétorquera que ce n'est pas le programme théorique de Lévi-Strauss, et qu'il ne propose nullement une méthode d'interprétation des données ethnographiques, mais qu'il se situe au niveau plus élevé des comparaisons. Selon moi, Lévi-Strauss résout cette question fondamentale par une série de subterfuges, qui tous cependant renvoient au concept de l'Esprit humain : aussi bien les structures de parenté que la mythologie sont des manifestations de l'Esprit humain.

STRUCTURES DE PARENTÉ EN AMAZONIE

Après la publication des *Structures élémentaires de la parenté*, l'Amazonie s'est révélée être un extraordinaire laboratoire pour l'étude comparative des structures de mariage à *échange restreint* ou *symétrique*; ce que les yukuna décrivent par *l'échange de soeurs*. Or même si la plupart d'entre nous étions au fait de la dispute des années cinquante entre partisans de la théorie de *l'alliance* et partisans de la théorie de *la filiation* (cf. Dumont, 1971b), nous avons mis quelque temps à en dégager les tenants et les aboutissants par rapport au terrain; à mon sens seul Jackson (1977) avait d'emblée saisi de quoi il retournait²¹. La question de l'originalité des structures de parenté amérindiennes est posée au Congrès des Américanistes de Paris en 1976. Si une nouvelle perspective n'est pas encore clairement dégagée, en tous les cas il est devenu manifeste que les modèles (historiques) de parenté africains ne fonctionnent pas; il faut inventer autre chose. Dans un de ses plus célèbres articles Lévi-Strauss avait montré comment Radcliffe Brown,

21 En appliquant la méthode « généalogique » de recueil de la terminologie de parenté de W. H. R. Rivers (1900).

enfermé dans ses présupposés empiristes ('on se marie pour avoir des héritiers') n'avait pas réussi à résoudre le problème de la dissymétrie inexplicable entre l'oncle maternel (frère de mère) et l'oncle paternel (frère de père) (Lévi-Strauss, 1958b, 1958a). Adoptant une démarche systématique, Lévi-Strauss avait montré que le frère de la mère a une importance littéralement cruciale, du point de vue de l'alliance comme de celui de la filiation. Il est nécessaire de prendre en compte les deux dimensions; or pour bien des participants au congrès de Paris, ces deux dimensions n'étaient pas évidentes; il faudra encore plusieurs années pour que les choses deviennent claires. En lisant *Les Structures élémentaires* on comprend qu'il existe une sorte d'incompatibilité logique entre les systèmes exogamiques et les systèmes cognatiques. Dans les premiers on appartient d'office au groupe de son père ou de sa mère à la naissance, selon que la société est patrilinéaire ou matrilinéaire; si bien que dans cette dernière les parents sont divisés en deux groupes : les consanguins et les affins, c'est-à-dire ceux avec lesquels le mariage est en principe prohibé est ceux avec lesquels il est non seulement autorisé mais fortement recommandé ou prescrit. Les systèmes cognatiques en revanche semblent complètement différents puisque par filiation chaque individu détermine un groupe de parents qui lui est propre. En réalité on observe que cette conception logique (synchronique/diachronique) est réaménagée en fonction des conditions réelles du moment — du moment de parenté évidemment! Chaque groupe exogame considère les consanguins éloignés comme des affins et les affins proches comme des consanguins. En sorte que le cadre logique décrit par Lévi-Strauss fait place à une sorte de rationalité conjoncturelle (Dreyfus, 1993; Viveiros de Castro & Fausto, 1993)²²; chaque système dravidien trouve ainsi une forme d'adaptation qui lui est propre²³. En ce sens le nord-ouest amazonien est ou était très différent du Brésil central (cf. Maybury-Lewis, 1979). La description proposée par Lévi-Strauss a donc beaucoup évolué depuis la publication des deux éditions des *Structures élémentaires*, d'une manière qui n'était pas prévisible; mais il faut alors immédiatement ajouter que c'est

22 Voir aussi Stephen Hugh-Jones (1993).

23 Il y a encore quarante ans les yukuna prohibaient la répétition d'un mariage entre deux familles à la même génération : deux frères ne pouvaient épouser deux soeurs — contrairement aux tukano leurs voisins du nord est.

grâce au structuralisme et au formalisme introduit par Lévi-Strauss, que ces situations difficilement comparables sur le terrain, s'éclaircissent théoriquement. A mon sens, et même si on en parle peu, c'est là le véritable progrès apporté par le structuralisme. Publiée récemment, une approche formelle vient du reste conforter heureusement cette impression (Barry, Daillant, Hamburger, Houseman & White, 2004).

STRUCTURALISME ET MYTHOLOGIE

Mais les choses allaient se compliquer davantage dans le champ du symbolisme. En parenté Lévi-Strauss avait réussi à simplifier formellement l'échange matrimonial direct en le comparant à l'échange de don de Mauss (1950). La signification du mariage, la définition relativement fonctionnelle de l'inceste, de la terminologie de parenté, etc, apparaissaient clairement, mais le sens des phénomènes symboliques allait être bien plus difficile à mettre en forme structurale. Un autre article très célèbre inaugurerait l'usage du structuralisme en mythologie (Lévi-Strauss, 1958a). Essayant d'utiliser la démarche qui lui avait si bien réussi avec l'organisation sociale, Lévi-Strauss tentait de dégager dans le discours mythique des unités contrastives, semblables aux phonèmes de la phonologie, « les mythèmes ». Mais ceux-ci se révélaient rien moins qu'évidents (Lévi-Strauss, 1958a: 233-234). Lévi-Strauss inventera alors deux méthodes: l'une qui s'appuie plutôt sur la dimension paradigmatique du discours, par analogie avec les systèmes phonologiques (« La structure des mythes », Lévi-Strauss, 1958c), puis une autre qui met l'accent sur la dimension syntagmatique de tout langage (« La geste d'Asdiwal », Lévi-Strauss, 1973).

Cependant même si Lévi-Strauss ne le mentionne pas explicitement, ces interprétations sont peu ou prou éloignées du terrain. Identifier des mythèmes nécessite en effet pas mal de traitement préalable; ne serait-ce que pour séparer la parole mythique [*el habla mítica*] de son contexte pour ensuite la mettre en texte... Bref que ce soit relativement à l'organisation sociale ou en parlant du symbolisme le structuralisme se révèle peu ethnographique: ce n'est pas une méthode de terrain —Lévi-Strauss n'a du reste jamais prétendu qu'elle l'était. En sorte que même si les études de Stephen et Christine Hugh-Jones sont largement inspirées du structuralisme, l'approche de Stephen s'écarte du cadre théorique lévi-straussien (relatif au rituel), en tout cas tel que

celui-ci apparaît dans la *Finale de l'Homme nu* (Lévi-Strauss, 1971: 614ss.). Quant à l'étude de Christine Hugh-Jones, elle est peut-être plus proche de la méthode structurale puisqu'elle met en évidence comment les activités quotidiennes s'intègrent ou s'articulent les unes dans les autres par une suite de transformations et de métaphores symboliques; mais elle ne débouche cependant pas sur aucune catégorisation structuraliste (universelle). Implicitement, c'est plutôt la notion de système social qui ressort de toutes ces études —une notion qui diffère nettement du structuralisme à la française.

Ce sont ces difficultés qui dans ma thèse (1981) m'engageront à traiter le mythe en tant que parole [*habla*] plutôt que comme langue ou métalangue. Dans la mesure où Lévi-Strauss veut absolument faire de la narration mythique non pas de la parole [*el habla*] mais de la langue (Lévi-Strauss, 1958a: 230-231)²⁴, il renonce sans peut-être le vouloir à dégager une combinatoire systématique (ce qu'avaient pourtant fait Jakobson et Troubetzkoy pour découvrir la notion de phonème et de système phonologique —par commutation); il est ainsi conduit à spéculer sur la nature des unités mythiques et ce n'est finalement qu'en usant d'une analogie avec la notation musicale qu'il va parvenir à définir les « mythèmes » (Lévi-Strauss, 1958a: 233-234). Or il me semblait déjà à l'époque, lors de discussions passionnées avec Patrice Bidou à l'Université des Andes, où il enseignait en tant que coopérant technique, et avant même mon premier séjour sur le terrain, que les récits mythiques avaient peu de chances d'apparaître à l'observateur et aux auditeurs autochtones comme on ne sait quelle langue, mais qu'ils devaient les écouter comme une parole [*habla*] aussi importante que singulière; c'est-à-dire comme des paroles performatives [*palabras performativas*] —même si je ne découvrirai que plus tard la théorie des *actes de parole* de J. L. Austin (1962). Au fond, il fallait les traiter non pas comme des représentations mais comme des actions. C'est du moins ainsi que je comprenais la thèse de Malinowski insistant sur le fait que les mythes ne sont pas de simples textes mais un *charter* (Malinowski, 1954: 107-108). Pour Lévi-Strauss en revanche, le mythe est une manifestation privilégiée de l'Esprit humain. Il ne cessera d'y travailler pendant plus de quarante ans...

24 Les propriétés du mythe « ne peuvent être cherchées qu'au dessus du niveau habituel de l'expression linguistique » (Lévi-Strauss, 1958a: 232, italique de l'auteur).

MYTHE OU PAROLE MYTHIQUE [*habla mítica*]

Pour traiter des mythes Lévi-Strauss commence par décontextualiser le discours mythique en le coupant par conséquent de sa base sociale. Comme tous les mythologues, à l'exception notable de Malinowski, il commence par transformer le mythe en texte. C'est ce que font tous les spécialistes du mythe sur le terrain : anthropologues, linguistes, philosophes, commentateurs et analystes de contenu, etc. Ils figent la parole mythique, comme si l'ethnologue ne faisait que *traduire* d'une culture dans une autre, et l'observation de terrain se réduire à de la lecture et de « la traduction » (Calame, 2002). Effectivement tous les mythologues n'enregistrent et ne notent la parole mythique [*el habla mítica*] que pour l'analyser et l'interpréter hors contexte, la comparer éventuellement à d'autres textes; en un mot, pour pouvoir la manipuler²⁵. Lévi-Strauss quant à lui justifie sa démarche en alléguant que si l'on veut traiter le mythe comme un langage, il faut, en bonne stratégie saussurienne, le considérer comme de *la langue*, plutôt que comme de *la parole* [*el habla*] (Lévi-Strauss, 1958a : 230 et ss.). Rien ne dit cependant que Saussure eût été prêt à défendre cette thèse aussi obstinément et radicalement que l'on fait les linguistes par la suite (cf. Bloomfield, 1933). De nombreux paragraphes du *Cours de linguistique générale* (1975) montrent en effet que pour lui langue et parole [*habla*] sont très proches, voire indissociables — par exemple en ce qui concerne la diachronie; on a même fortement l'impression que pour lui, dès lors que l'on distingue la langue de la parole [*el habla*], il devient nécessaire de faire une linguistique de la parole parallèlement à une linguistique de la langue (par exemple chap. IV de Saussure, 1975). En tous les cas, si l'on y réfléchit un peu, on ne voit pas comment étudier la langue sans passer par la parole [*el habla*], par des paroles [*de las palabras*]. Or la parole [*el habla*] est à l'évidence un rapport social, a fortiori la parole mythique [*el habla mítica*] qui non seulement met en rapport auditeurs, en nombre, et narrateur, mais encore usagers d'aujourd'hui

25 En ce sens, certains indiens avisés ont raison de dire que les ethnologues leur prennent leurs mythes pour en tirer profit — moral ou financier. Les ethnologues accusés se défendent en arguant généralement que la parole est à tout le monde, qu'elle n'appartient à personne en particulier; ce qui en l'occurrence serait peut-être vrai, s'ils en comprenaient la langue et n'avaient pas besoin de l'enregistrer pour se l'approprier.

et de demain avec leurs ancêtres; d'autant que beaucoup de communautés et de cultures font place à l'improvisation en fonction de l'auditoire.

Mon projet quelque peu chimérique, portait sur les notions de système social et d'idéologie²⁶. Mais une fois à pied d'œuvre, je compris assez vite que je n'allais pas trouver d'idéologie (au sens de Engels & Marx, 1982 ; ou de Mannheim, 1936) chez les yukuna. Si à l'évidence ils exprimaient une *Weltanschauung* singulière (conception du monde, *worldview*) selon plusieurs registres (mythologie, récits traditionnels, rituels, etc.), ils n'entretiennent pas d'*Ideologie* (idéologie, *ideology*) et, si on y réfléchit, n'en ont pas besoin : évitant toute division du travail —mais se fondant sur la division sexuelle des tâches—, leur mode d'existence ne repose pas sur l'accumulation et la redistribution de richesse et n'a rien d'économique, au sens moderne du terme. Si à l'époque, il existait une stratification sociale, elle était purement symbolique, c'est-à-dire rituelle et cérémonielle, et nullement destinée à justifier, à faire accepter ou à dissimuler un ordre établi. C'est pourquoi, à mon sens, la mythologie (ou les rites) ne pouvaient être considérés comme une idéologie. Il n'en reste pas moins que la mythologie paraissait fondamentale aux yeux des yukuna, au point que leurs explications en faisaient parfois une entité plus réelle que la réalité; comme si le réel n'était qu'un épiphénomène de la parole mythique [*del habla mítica*] (voir plus bas). Je décidai donc de consacrer la dernière partie de mon terrain à recueillir systématiquement la mythologie du groupe exogame matapi —un des quatre groupes exogames de l'époque. J'enregistrais au magnétophone et notais de façon linguistique tous les récits mythiques en vigueur dans le système social yukuna-matapi à ce moment et en ce lieu, lieu défini par les hôtes [*huéspedes et invitados*]. Ce faisant, je renonçais du même coup à appliquer la méthode structurale, c'est-à-dire à couper les mythes en épisodes et à comparer ces derniers avec les épisodes de mythologie de populations voisines. Je posais que tout mythe et même que toute mythologie est organisé de manière systématique : non seulement tout récit mythique fait système pour le narrateur et ses auditeurs, quel que soit le fragment choisi,

26 Arrivé en Colombie en mai 1969, j'en suis reparti en mars 1972, après avoir fait environ 25 mois de terrain en 5 séjours de 3 à 8 mois. Mon projet était financé par une Bourse de jeune chercheur du Fonds National Suisse de la recherche scientifique (projet SG 37).

mais de plus tous les mythes d'une même mythologie se correspondent systématiquement. Tous ces éléments concordent les uns avec les autres de manière auto-référentielle — ce que confirment les spécialistes autochtones. Par exemple l'ordre des épisodes doit être absolument respecté; ou encore chaque narration mythique est sous-tendue par une causalité téléologique justifiant la continuité épisodique, etc.²⁷. Par ailleurs, il était patent que les narrateurs modifiaient la prosodie de leurs récits, voire des épisodes allongeant ou écourtant leurs versions pour amuser leurs auditoires, mais sans jamais altérer la continuation des épisodes. Toutes ces caractérisations contextuelles participaient à l'évidence du sens. J'en conclus que la mythologie matapi constituait en tant que telle une parole [*un habla*], c'est-à-dire un mode d'expression identitaire propre à chaque groupe exogame; d'autant que chacun de ceux-ci parlait, en principe, sa propre langue.

DU SENS DE LA PAROLE MYTHIQUE [*del habla mítica*]

Mais, si sophistiquées soient-elles, ces discussions ne sont jamais que des préliminaires. Elles ne peuvent en effet occulter une question majeure qui se pose au moins depuis Platon : quel est le sens de la parole mythique [*del habla mítica*]? Que signifie le fait que les animaux parlent comme des humains, que des humains volent et accompagnent des oiseaux, etc.? Car l'on ne peut nier que quelque fantaisistes que nous paraissent les récits mythiques, leurs usagers, narrateurs et auditeurs, les prennent manifestement très au sérieux; pour eux il est indiscutable que les temps mythiques ont existé, qui furent ceux d'ancêtres dont ils descendent en ligne directe. Au point que les observateurs ne peuvent mettre en doute les faits extraordinaires qui émaillent ces récits sans perdre tout crédit auprès de leurs usagers. Cela dit, à ce fait important il faut ajouter un trait encore plus critique, à savoir que bien souvent le sens de la parole mythique [*el habla mítica*] *échappe aux usagers eux-mêmes*, qui se révèlent tout aussi incapables de dénouer la signification de leurs propres mythes que les observateurs étrangers. Jusqu'à présent la réponse de la plupart des mythologues à ce problème a été d'ordre phénoménologique, au sens où pour eux les

27 L'autoréférence, c'est-à-dire l'interdépendance des parties, est la première propriété de tout système.

mythes ne sont ni vrais, ni faux : ils sont essentiellement l'expression d'un mode de pensée autochtone particulier, qu'il convient de spécifier et d'expliquer. C'est très exactement ce que Lévi-Strauss tente dans *Le Totémisme aujourd'hui* (1962a) et *La pensée sauvage* (1962b); mais pour ce faire il renonçait dès lors à poursuivre la méthodologie formaliste qu'il avait pourtant inaugurée. Il choisit *d'interpréter* les thématiques mythologiques plutôt que de poursuivre l'exploration de méthodes formalistes : au lieu de poursuivre ses recherches sur le langage, qui eussent peut-être été plus fécondes sur le plan théorique, il va spéculer sur le sens des récits mythiques, ou plus précisément interpréter le sens de corpus d'épisodes mythiques d'origine diverses qui lui paraissent traiter de mêmes problèmes, même lorsque leur signification apparente et leur contexte sont très différents. Désormais il va essentiellement s'attacher à faire varier, commenter et interpréter les thèmes mythiques, s'inscrivant du même coup dans la longue tradition des interprètes et des mythologues qui l'ont précédé dans cette voie. En réalité il ne lui reste pas vraiment d'autre choix : dès lors qu'il décontextualise les versions mythiques qu'il compare, il s'interdit du même coup de les confronter en situation. Ce faisant, il se libère des contraintes de leurs déterminations sociales, pour les mettre dans le contexte thématique qui lui sied²⁸. L'analogie avec le système phonologique d'une seule langue est en quelque sorte explosée et projetée sur l'ensemble des épisodes d'une région, voire d'un continent —et finalement des deux Amériques. Le sens n'apparaît plus que sous la forme de spéculations allégoriques portant non pas sur les épisodes eux-mêmes mais sur leurs aspects éthiques et déontiques (cf. Bailhache, 1991). Si l'interprétation des récits s'enrichit, la précision de leur signification singulière s'en éloigne d'autant...

En fait il existe deux classes de théories concernant le sens : la première se réfère à la pragmatique développée par Paul Grice. Pour simplifier disons que Grice distingue entre la signification naturelle et la signification non-naturelle, c'est-à-dire intentionnelle (Grice, 1957; voir aussi Searle, 1983); l'intentionnalité de ce que le locuteur

28 En réalité toute théorie procède de cette manière : décontextualiser des faits pour les placer dans un contexte théorique formel adéquat. Tous les problèmes proviennent du rapport entre les données originelles de départ et le formalisme théorique qui résulte de leur traitement.

veut dire devient le critère essentiel. Mais c'est aussi ce qui nous empêche de le suivre, car en réduisant en quelque sorte la notion de signification à la notion d'intention, Grice passe de la sémantique à la psychologie. Or c'est précisément ce qu'il faut éviter : en effet trop d'anthropologues ont tendance de nos jours à interpréter et à voir dans les phénomènes sociaux (collectifs) des actes interpersonnels. Pourtant avant d'être perlocutoire au sens de Austin, c'est-à-dire d'avoir un effet concret sur le comportement de chaque auditeur, la parole mythique [*el habla mítica*], en tout cas la parole mythique yukuna [*el habla mítica yukuna*], est d'abord illocutoire (cf. Austin, 1962, 1991, voir plus bas). La parole mythique [*el habla mítica*] est en effet un *acte de parole institutionnel*, qui ne peut être raconté que par les hommes initiés en respectant des règles précises : le soir à la veillée et non pas de jour, assis au centre de la maloca et non pas allongé en hamac, en ingérant [*mambeando*] de la poudre de coca, etc.; bref la parole mythique ne peut être énoncée, voire mémorisée que dans des formes et des circonstances ritualisées.

La seconde tradition est basée sur le fait que la signification d'un énoncé dépend principalement de son contexte. S'agissant de notre problématique et dans la mesure où la notion de contexte est multiple, il est nécessaire d'en définir la nature (Preyer & Peter, 2005). Du point de vue anthropologique il convient surtout de relever l'aspect collectif des phénomènes sociaux. Pour des raisons diverses, dans lesquelles il n'y a pas à entrer ici, on assiste depuis cinquante ans à un regain d'individualisme méthodologique dans les sciences sociales (cf. Miller, 1978)²⁹. Cette tendance prend différentes formes, mais elle se caractérise surtout par l'empirisme spontané dont je parlais plus haut. On trouve aussi cette tendance en linguistique ou en sociolinguistique (voir par exemple Hymes, D., 1967), chaque fois que les linguistes réduisent l'énonciation à un acte interpersonnel (énonciateur-destinataire). Le défaut de ces études est de faire l'impasse sur les notions de système social, de structure sociale et d'institutions, lesquelles sont pourtant coexistantes à toute vie en société, qu'elle soit humaine,

29 « For over twenty years, Karl Popper, J.W.N. Watkins and others have argued for methodological individualism, the doctrine that social phenomena must be explainable in terms of the psychologies and situations of the participants in those phenomena. » (Miller 1978 : 387).

animale, ou même végétale³⁰. Avant ou en même temps qu'elle est phonologique, grammaticale ou syntaxique, si l'on peut dire, la langue est une institution sociale fondamentale dans tout système social; elle ne saurait se réduire seulement aux interactions verbales entre individus puisque elle leur donne leurs formes et conditionne leur possibilité. Chaque langue n'est une langue que parce qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera parlée par un nombre incommensurable de locuteurs et d'auditeurs³¹. Ce qui caractérise toute langue, et qui la rend institutionnelle, est donc le fait que tous les locuteurs et auditeurs possibles et imaginables sont interdépendants les uns des autres³². Supposons que je parle une langue; dès lors n'importe quel autre locuteur ou auditeur qui la parle en ma présence ou en mon absence produira un effet, si minime soit-il, qui aura à terme des conséquences sur ma langue. C'est cette interdépendance des productions linguistiques et des usagers —interdépendance médiatisée par l'organisation sociale—, qui on fait une institution. Les causes et les effets de cette interdépendance ne sont pas vraiment pensables en termes individuels, quand bien même ils sont à l'évidence produits par des individus. Dès lors l'analogie avec la parole mythique [*el habla mítica*] est évidente. Comme une langue cette dernière est une institution pour les mêmes raisons : parce que n'importe quel narrateur ou auditeur yukuna participe de sa reproduction, pour autant qu'il *performe la parole mythique dans les règles* —les règles yukuna bien entendu. Partant de là, il est facile de comprendre comment la langue et la parole mythique [*el habla mítica*] font partie et contribuent au système social. D'où le fait que le contexte de la compréhension de la parole mythique [*del habla mítica*] est fondé autant sur sa structure interne (*métonymique* et *métaphorique*, cf. plus bas) que sur sa fonction d'institution sociale.

Dans cette perspective la meilleure manière de définir la parole mythique [*el habla mítica*] est de montrer qu'elle est un *acte de parole*

30 Puisqu'il existe une « sociologie végétale ».

31 Y compris lorsque l'on se parle à soi-même en silence. C'est même une des caractéristiques essentielles de l'humanité et du langage humain.

32 Y compris ceux qui ne la parle pas mais qui, éventuellement, parlent avec un de ses usagers, ou même simplement qui ne font que mentionner l'existence de cette langue. De ce point de vue tout ce qui a trait à la langue est significatif et pertinent. Même si évidemment une langue ne subsiste que parce qu'elle est sinon parlée, du moins utilisée (voir par exemple les langues dites mortes, mais qui restent écrite).

performatif. En effet, contrairement à la conception empiriste, on peut affirmer que toute récitation de la parole mythique a un impact, si minime soit-il, sur le comportement, les conceptions et éventuellement les décisions de l'auditoire; autrement dit narrateur et auditeurs ne quittent pas la performance exactement comme ils y sont venus (cf. Austin, 1962, 1991). Cette approche représente une certaine rupture, sinon une rupture certaine, de la tradition phénoménologique classique qui, de Platon à Lévi-Strauss traite la parole mythique comme des textes purement anachroniques. A l'instar de la musique écrite par rapport à l'écoute de la musique jouée, les textes mythologiques ne sont que les traces des performances mythiques; de sorte que l'interprète est presque inmanquablement conduit à en faire un objet de spéculation. De plus, les mythes écrits ne permettent pas non plus de distinguer entre *le sens* et *la dénotation* de la narration. Le sens est la signification qui se rapporte uniquement à la narration, avec toutes ses invraisemblances, la dénotation est la signification rapportée à la réalité (cf. Frege, 1892, 1971³³; Jacopin, sous presse). L'écriture considérée en soi n'autorise pas de distinguer ces deux significations, d'où des discussions sans fin depuis l'antiquité, pour savoir si les autochtones croient ou non à leurs mythes (cf. Veyne, 1983)³⁴...

Ce débat n'est pas seulement théorique. Il fait référence à des traits et à une situation qui n'est pour ainsi dire jamais prise en compte par les observateurs et les ethnologues, à savoir le fait que la mythologie et la parole mythique [*el habla mítica*] sont des institutions de sociétés sans écriture. Dans la mesure où les sociétés occidentales sont, depuis l'époque romaine au moins, fondées sur l'écrit (même si la majorité des individus ne savaient ni lire ni écrire jusqu'à une époque récente), il est difficile pour un intellectuel de concevoir l'existence quotidienne dans un système social dépourvu d'écriture³⁵. Les membres de toute société ont besoin de partager, ou au moins d'imaginer qu'ils partagent, une conception commune de la réalité. En Occident cette conception est essentiellement basée sur un corpus de documents écrits sur lesquelles se greffent d'autres représentations. Dans une société sans écriture,

33 Particulièrement les pages 108-109 de l'édition française.

34 Gageons que ce n'est pas un problème qui préoccupe beaucoup les phénoménologues.

35 C'est du reste une réalité dont les empiristes ne parlent guère, dans la mesure où ils tendent à confondre description, interprétation et explication. Qu'une société soit sans écriture n'est pas forcément ce qui frappe l'observateur.

cette conception est soumise à des contraintes différentes par rapport auxquelles la mémorisation de la parole [*de la palabra*] et plus précisément de certaines paroles spécifiques [*de ciertas palabras específicas*] est cruciale. Avec les paroles chamaniques [*las hablas chamánicas*], la parole mythique [*el habla mítica*] est une de ces paroles [*hablas*] fondamentales. Il n'est donc pas étonnant qu'elle soit entourée de précautions illocutoires dont certaines sont verbales (comme l'usage de *formulae* en tant qu'« embrayeurs » —appelés *shifters* en linguistique anglaise— pour entrer ou sortir de la parole mythique)³⁶. Ces précautions verbales ne sont généralement pas transcrites, probablement parce que les narrateurs ou les transcrip-teurs ne les considèrent pas comme significatives. Or, elles ont une fonction —elles ne peuvent être omises— et recèlent souvent de précieuses informations concernant le récit, le narrateur ou les auditeurs qui contribuent au sens même de la parole mythique [*el habla mítica*]. Répétons-le : l'énoncé est inséparable de l'énonciation. Par ailleurs, la parole mythique est aussi entrecoupée d'autres paroles [*hablas*], comme des formules chamaniques [*fórmulas chamánicas*], qui pour les usagers font intrinsèquement partie de la parole mythique [*del habla mítica*] et parfois même du récit ou de l'intrigue. Le plus souvent ces traits ne résistent pas à l'écriture : ils sont abandonnés ou restent complètement énigmatiques. Directement ou indirectement, à partir de *La pensée sauvage* (1962b), Lévi-Strauss évoque de temps à autre ces questions dans son œuvre, mais il les analyse en les rapportant au cadre de référence occidental, en recourant à des moyens issus de la rationalité de notre société, plutôt que de tenter d'en rendre compte dans les termes des cultures indigènes. Or, depuis la publication de *La pensée sauvage*, les recherches afférentes ont progressé et il est maintenant possible de trouver dans des disciplines connexes³⁷, comme la logique (modale) ou la philosophie du langage, des outils adéquats facilitant la résolution des problèmes, ou tout au moins révélant les impasses³⁸.

36 Le terme de formula est utilisé en grec ancien avec le même sens.

37 Pour autant que l'on ne s'inscrive pas dans une démarche phénoménologique...

38 On trouve dans les articles de Frege publiés en 1891-1892 (Frege, 1892, 1971) des outils qui permettraient probablement de résoudre des problèmes que se posent les spécialistes de « l'agentivité » —la dernière théorie linguistique et socioanthropologique à la mode (Ahearn, 2001).

LES TROIS NIVEAUX DE SENS DE LA PAROLE

MYTHIQUE [*el habla mítica*]

Penser à utiliser le contexte pour dégager le sens est une idée assez évidente (Preyer & Peter, 2005). Si personne n'y a recouru dans l'étude de la parole mythique jusqu'à présent, c'est parce que personne n'avait imaginé comment l'appliquer de manière opératoire. La démarche proposée ici reprend simplement les dimensions métaphoriques et métonymiques de la parole selon Roman Jakobson (Jakobson, 1956) et traite le langage mythique comme un langage formel, c'est-à-dire comme un système auto-référentiel. De plus, dans la mesure où la parole mythique [*el habla mítica*] implique l'improvisation et l'adaptation à l'auditoire, l'intrigue, c'est-à-dire « l'histoire » au sens de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1958a : 232), est indissociable de la narration, autrement dit, il faut supposer que les mêmes épisodes de deux récitations différentes (même racontées par le même narrateur), peuvent avoir des sens différents (cf. Jacopin, sous presse). En même temps chaque mythologie doit être envisagée comme propre à son groupe, voire à un narrateur, non seulement pour ce qui est des fables, des « histoires », mais également quant à la forme des paroles mythiques [*hablas míticas*]³⁹. Le premier niveau de sens est ainsi fondé sur le fait que toute narration fait système : elle est systématique parce que ses épisodes sont interdépendants; ils dépendent les uns des autres du fait qu'ils appartiennent et contribuent à un même récit. Si l'on postule en effet qu'un récit mythique a non seulement un sens mais une importance particulière, parce qu'il traite d'un problème spécifique ou qu'il exprime des valeurs critiques, comme nous le disent les usagers sur le terrain, alors il faut admettre que la présence de chaque épisode et même leur ordre a une importance et un sens; leur présence dans une narration et leur place dans le récit ne sont pas dus au hasard. Par exemple dans la parole mythique de Kawairimi, le « dénicheur d'oiseaux » yukuna, le récit commence par une querelle entre les deux frères aînés d'une maloca. Pour les yukuna ce point de départ est tout sauf dû au hasard⁴⁰. Ce n'est pas un hasard non plus si ce récit est celui qui termine la mytho-

39 C'est précisément ce qui rend la parole mythique difficile à mémoriser, voire à comprendre pour les non-initiés.

40 Voir le commentaire de Lévi-Strauss dans *Histoire de lynx* (Lévi-Strauss, 1991).

logie yukuna, s'il est supposé être le dernier des temps mythiques... La présence d'un épisode et des éléments de cet épisode (animaux, plantes, minéraux, etc.) dans une narration mythique particulière, leur donne donc un sens particulier, à telle enseigne [*de modo que*] que *l'appartenance à une narration, à une parole mythique singulière est le premier niveau de sens.*

Les deux niveaux suivants sont inspirées du fameux article de Roman Jakobson sur l'aphasie (Jakobson, 1956). Pour définir les axes opératoire et structurel du langage parlé, ce dernier part de l'opposition paradigmatique/syntagmatique, correspondant à deux types d'aphasie. Le premier est fondé sur la similarité de position des éléments linguistiques, tandis que le second met en évidence leur contiguïté. Jakobson postule alors que l'opposition paradigmatique/syntagmatique correspond à deux pôles fondamentaux, soit les dimensions métaphoriques et métonymiques du langage⁴¹.

Tel que je viens de le définir systématiquement, le premier niveau de sens nous amène tout naturellement à la dimension syntagmatique de la narration, autrement dit à l'aspect métonymique, au sens de R. Jakobson. Les yukuna eux-mêmes prétendent, que l'ordre des épisodes est pertinent au point qu'il n'est pas possible de le changer sans détruire la valeur mythique du récit, et cela quand bien même l'intrigue resterait la même. On en déduit que la place ou la position d'un épisode dans le récit participe de son sens. Autant dire que la dimension syntagmatique de la parole mythique [*del habla mítica*] est le second niveau de sens. Cette propriété a des conséquences importantes sur ce qu'il est convenu d'appeler la pensée mythique, du moins celle des ukuna. Tout récit mythique est sous-tendu par une double causalité : d'une part la causalité habituelle dans laquelle une cause est suivie de ses effets correspondants, et d'autre part une causalité téléologique qui dirige tout le récit vers son aboutissement; si bien que la fin du mythe justifie ses moyens, c'est-à-dire la continuité narrative de tous les épisodes. Chacun d'eux est ainsi animé par une sorte de tautologie qui en fait une unité. Par exemple, dans l'histoire de Kawairimi, les grues apprennent à voler au héros en le dépouillant de tous les parasites humains qui l'empêchent de s'envoler;

41 La dimension paradigmatique correspond peu ou prou [*más o menos*] à la démarche de Lévi-Strauss.

une première causalité consistera donc à l'épouiller. Mais en même temps il doit savoir voler pour que l'histoire continue et que le héros puisse rencontrer leur oncle, l'anaconda. C'est aussi pour cette raison que les grues réussissent à le faire voler... Par ailleurs, les événements de la parole [del habla] de chaque mythe se succèdent causalement⁴², ils dessinent une temporalité (coïncidant avec celle de la narration), si bien qu'on ne peut pas ou plus dire que la mythologie ou les mythes sont a-historiques et les traiter comme s'ils étaient véritablement anachroniques : la parole mythique [habla mítica] particulière à chaque récit entretient une relation singulière avec l'histoire vécue par ses usagers; en ce sens il faut supposer que la temporalité et l'histoire de chaque mythe sont différentes.

Finalement, le troisième niveau de sens correspond *aux rapports que la parole mythique [habla mítica] entretient avec la réalité*. C'est sa dimension métaphorique, dans la mesure où chaque narration entretient des rapports spécifiques, déterminés par le récit, avec la réalité autochtone; si bien que les métaphores sont toujours singulières. Prenons par exemple le cas des grues de Kawairimi mentionnées à l'instant : il ne s'agit pas de grues réelles (famille des *Gruidae*), mais seulement de l'aspect ou de la partie des individus de l'espèce, nécessaires à la poursuite de l'histoire, autrement dit des grues appartenant ou déterminées par la parole mythique [*del habla mítica*] de Kawairimi. Chaque épisode peut ainsi être considéré comme un petit théâtre, mettant en scène des aspects spécifiques de la réalité. Là encore cette propriété a des conséquences fondamentales dans la mesure où elle permet de comprendre comment et pourquoi les yukuna pensent que la réalité mythique est plus fondamentale que la vie quotidienne et qu'elle en est en quelque sorte le modèle. Si bien que la réalité de tous les jours n'est en fin de compte qu'un épiphénomène de la parole mythique [*del habla mítica*]... Autant dire dès lors et en conséquence, que le passé mythique est encore présent de nos jours; d'où une temporalité qui nous paraît paradoxale parce qu'elle n'est pas fondée sur une irréversibilité semblable à celle du temps occidental; or c'est précisément ce que l'examen du troisième niveau de sens révèle⁴³. Dans la même

42 Comme dans l'histoire pour enfants dite de « La maison que Pierre a bâtie... ».

43 Temporalité qui d'une certaine manière ressemble à celle des expériences dans les accélérateurs de particules atomiques contemporains.

veine, il faut mentionner les paroles cérémonielles qui sont en quelque sorte enchâssées dans la parole mythique [*habla mítica*]; c'est le cas d'incantations ou des paroles chamaniques [*del habla chamánica*] introduites dans la parole mythique à l'occasion d'un épisode et d'un événement mythique qui a valeur chamanique. Par exemple, lorsque Maochi, frère cadet de Kawairimi, est libéré par Agouti (une Agouti femelle) de l'arbre où l'avait exilé son frère, au moment où il sort sur les genoux, celle-ci frappe son dos avec sa hache; ce fait est à l'origine des douleurs de lumbago. A cet endroit la parole mythique [*el habla mítica*] s'interrompt pour faire place aux incantations chamaniques relatives aux douleurs de dos. On en déduit que même si ces incantations font intrinsèquement partie de la parole mythique [*del habla mítica*] de Kawairimi, elles n'ont pas le même rapport à la réalité que cette dernière ; elles constituent en fait les points d'ancrage de la parole mythique dans la réalité (cf. Fontaine & Jacopin, en préparation).

LE CONTEXTE SOCIAL

Même s'il est tout-à-fait cohérent, ce dispositif peut paraître excessivement compliqué. Sa complexité tient simplement au fait que le langage parlé [*el habla*] est complexe étant articulé et faisant système de manière syntagmatique et paradigmatique. Le but de la démarche est double : parvenir à dégager la signification d'épisodes de la parole mythique [*del habla mítica*] que même les usagers ne parviennent pas à élucider, tout en évitant de tomber dans des exégèses empiristes, où la description tient lieu d'explication et où la seule observation conduit à développer des interprétations ou des spéculations ethnocentriques. Entre parole mythique [*habla mítica*] et réalité les relations ne sont pas terme à terme mais de système à système; non pas de terme métaphorique à élément du réel, mais de système du récit mythique à système social institutionnalisé. Prenons un exemple : vers la fin du récit de Kawairimi, ce dernier après avoir tué son frère Maochi, sa belle sœur, sa femme, sa propre mère, son beau-père et sa demi-sœur, c'est-à-dire après avoir épuisé tous ses liens familiaux, se lie avec son cousin parallèle (*amiyo*, fils de frère de père et de sœur de mère), lequel déclenche un déluge auquel ils échappent difficilement. Lorsque l'on interroge les yukuna (initiés) sur les raisons de ces deux événements mythiques, ils restent incapables de répondre. Les trois niveaux

internes de sens et le contexte social externe donnent cependant des indications précises. D'une information donnée par les usagers (premier niveau de sens) on tire que l'histoire de Kawairimi en tant que telle est la dernière de la mythologie yukuna. On comprend aussi tout au long du récit que, en choisissant toujours les solutions les plus asociales, Kawairimi épuise peu à peu ses possibilités de survie. Comme dans beaucoup de mythes, le déluge signifie la disparition d'une réalité mythique, en l'occurrence il s'agit du monde et des êtres mythiques yukuna annonçant la fin dernière de la mythologie (second niveau). Ceci explique que le récit se termine par la noyade de Kawairimi et de son cousin dans une rivière plutôt que de rejoindre le ciel où se reposent les héros mythiques qui les ont précédés. Il s'agit d'un fleuve réel du bassin du Miritparaná, autrement dit le mythe de Kawairimi et la parole mythique [*el habla mítica*] yukuna en général est bien enracinée en pays yukuna. Le déluge confirme ainsi l'achèvement de la mythologie yukuna et de son monde mythique (second niveau). L'alliance entre les deux cousins s'explique de même parce qu'elle ne peut donner lieu à aucun mariage (troisième niveau); elle signale l'interruption de la lignée de Kawairimi. Si ce dernier fait partie des premiers « ancêtres » des yukuna (*pajluwa iná*, le premier), ce n'est pas sur le plan réel de la parenté⁴⁴. Mais cet aboutissement donne aussi implicitement d'autres informations sur le système social : il confirme la logique patriarcale de la société yukuna, à savoir un groupe d'hommes, pères, grands pères, oncles, frères, fils, petits fils, se reproduisant de génération en génération. Dans un tel système les femmes subissent l'ordre des hommes, n'occupant qu'une place complémentaire en tant qu'épouses, sœurs non mariées ou ménopausées (lorsqu'elles reviennent dans la maloca de leur enfance). Mais en même temps la logique exogamique veut que la plupart des femmes d'une maloca soient du même groupe exogamique et qu'elles parlent la même langue⁴⁵. Il existe ainsi une solidarité entre femmes mariées qui apparaît chaque

44 Cet épisode signifie donc également que si la parole mythique a du sens, elle n'a pas de dénotation (cf. Frege, 1892, 1971).

45 En 1970, au moment le mythe de Kawairimi fut recueilli, le mariage idéal consistait encore à épouser une cousine croisée bilatérale (selon la terminologie de parenté), et il existait encore quatre groupes exogamiques opérant aussi bien dans les échanges sociaux, que lors des échanges rituels et cérémoniels.

fois qu'elles se parlent dans leur langue — que les hommes comprennent. En même temps, même si les hommes forment un groupe à part, ils ne peuvent échapper à la vigilance des femmes. Les mauvais traitements d'épouses sont exceptionnels, même si la parole mythique [*el habla mítica*] donne une piètre image des femmes.

Il existe donc une dynamique organique entre parole mythique [*habla mítica*] et le reste du système social. A chaque niveau de sens la parole mythique [*el habla mítica*] se répercute dans le système social. Le premier niveau renvoie aux rapports que le mythe, considéré dans son unité, entretient avec d'autres mythes ou la production d'autres types de discours [*discursi*] (paroles, chamanique [*hablas chamánicas*], paroles rituelles [*hablas rituales*], incantations, déclarations diverses, conversations, etc.). Les différences et les contrastes entre ces diverses paroles [*hablas*], contribuent au sens de chacune d'entre elles⁴⁶. Le second niveau se perpétue virtuellement dans la réalité d'aujourd'hui, puisque en définitive cette dernière n'en est que le prolongement concret. En réalité ce sont les particularités performatives de la parole mythique [*del habla mítica*] qui lui permettent de jouer un rôle dans l'organisation sociale. C'est précisément cette propriété qui autorise les yukuna à voir dans leur parole mythique [*su habla mítica*] l'expression de leur identité; c'est également ce trait qui préside à la détermination plus ou moins consciente du choix du récit en fonction de l'opportunité du moment : étant le modèle de la réalité, elle constitue un moyen de référence et d'orientation pour chaque membre de la communauté.

En tant qu'institution, et parce qu'elle est constituée d'actes de parole performatifs (Austin 1962/1991), la parole mythique [*el habla mítica*] a une fonction régulatrice dans l'équilibre dynamique général des échanges — en l'occurrence pour les yukuna dans des échanges exogamiques (mariages, rituels, corvées, rapports aux blancs). En ce sens, elle est nécessaire au fonctionnement et à la perpétuation du système social. Si bien que ce dernier peut être considéré, comme une autre dimension, un quatrième niveau de sens de la parole mythique [*del habla mítica*]. Dans le cas des yukuna, et probablement d'autres sociétés amazoniennes fonctionnant en 'absence de division du travail'⁴⁷, il

46 Comme disait Saussure : « la langue est faite de différences » (Saussure, 1975: 166).

47 Mais restant évidemment fondée sur une division des tâches par genre et par âge.

faut considérer que c'est en tant que système que la société lui donne sens. Par exemple, dans la parole mythique de Kawairimi, la rivalité et la colère réciproque entre les deux frères au début du récit est aussi évidente qu'incompréhensible, et ce n'est que peu à peu que l'on comprend qu'elle est en fait engendrée par la division de la société en groupes exogamiques. Chaque mythe yukuna est alors une manière d'expliquer, d'évoquer, ou même d'invoquer un champ particulier du système social : il y a plusieurs mythes rendant compte de la guerre, deux mythes au moins justifiant la situation des femmes, etc. Bref, tout un découpage rationnel et original qui, comme l'a montré Lévi-Strauss, ne suit pas nos catégories occidentales.

EN GUISE DE CONCLUSIONS

Il est donc possible de déterminer avec une certaine précision, sinon une précision certaine [*jeu de mot en français*], le sens d'expressions ou d'éléments mythiques a priori obscurs ou irrationnels, dont même les usagers ignorent la signification, sans avoir à se livrer à des spéculations ethnocentriques; l'interprétation peut encore être confirmée ou tout au moins précisée en examinant le rôle ou la fonction des épisodes mythiques dans le système social. En considérant l'œuvre de Lévi-Strauss, on se trouve face à deux grandes hypothèses : soit on estime que le sens se noue au niveau local d'une langue, ou plutôt de paroles sociales pourvues de valeurs performatives, soit on décide que le sens se noue à un niveau qui transcende les cultures et les sociétés, manifestation de l'Esprit humain. Comme au temps de Galilée, ces deux hypothèses issues de deux traditions de pensée risquent de perdurer encore longtemps. Même lorsque des progrès décisifs auront été accomplis et qu'il sera possible d'observer *in vivo* l'activité cérébrale et la pensée en action, chacun restera probablement sur ses positions... Aussi peut-on dire que le véritable progrès est ailleurs. Il est plus simplement dans le fait qu'en traitant le mythe comme une parole performative plutôt que comme du texte, on échappe au dualisme symbolisme/organisation sociale, voire du dualisme représentations/actions qui grève non seulement les recherches symboliques mais les sciences sociales en général⁴⁸. De ce point de vue, la méthodologie

48 Dualisme qui est peut-être encore un avatar du dualisme cartésien.

proposée ici peut être appliquée à bien d'autres expressions que la parole mythique (conversations, rites, spectacles, voire images), il suffit pour cela de leur donner une forme discursive. Mais la méthode révèle un trait encore plus fondamental et pour le moins sous-estimé par la plupart des interprètes; un trait que même les philosophes des actes de parole ignorent : c'est la dimension institutionnelle des paroles performatives; c'est le fait qu'elles ne peuvent être réduites empiriquement si l'on peut dire, à des énonciations individuelles⁴⁹. Si tout acte de parole singulier peut être envisagé comme un signe individuel, il suppose néanmoins la multitude des actes et des expressions semblables qui lui donnent sens et valeur, valeur collective. Dans chaque société, pour vivre ensemble ses participants ont besoin de pratiquer une pensée ou une parole collective dans laquelle ils puissent se retrouver et qui confirme jour après jour leur vision du monde...

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

- Agudelo, C., Boidin, C., & Sansone, L. (eds.). (2009). *Autour de l'« Atlantique noir »*. Une polyphonie de perspectives. Paris: La documentation française.
- Ahearn, L. M. (2001). Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, 30, 109-137.
- Arhem, K. (1981). *Makuna Social Organization*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Austin, J. L. (1991 [1962]). *Quand dire c'est faire*. Traduit par G. Lane. Paris: Seuil.
- Bailhache, P. (1991). *Essai de logique déontique*. Paris: Vrin.
- Barry, L., Daillant, I., Hamberger, K., Houseman, M., White, D. R., (2004). Matrimonial Ring Structures. Les anneaux matrimoniaux: une approche formelle. *Mathématiques et sciences humaines*, 168. Consulté le 18 de mars de 2006 de <http://msh.revues.org/document2965.html>
- Bloomfield, L. (1933). *Language*. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc.
- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'intériorité*. Paris: Éditions de Minuit.

49 La réduction empiriste et individualiste est poussée jusqu'à la caricature par John Searle dans *Rationality in Action* (2001: 137, 178, 189, 198, 199, etc.). L. Wittgenstein dans *Investigations philosophiques* (1961, 1953) et J. Bouveresse dans *Le mythe de l'intériorité* (1976) montrent bien que la signification ne saurait être privée et que l'existence de toute énonciation dépend en dernier recours de critères publics ou collectifs.

- Calame, C. (2002). Interprétation et traduction des cultures. Les Categories De La Pensee Et Du Discours Anthropologiques. *L'Homme*, 163, 51-78.
- Dreyfus, S. (1993). Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie. *L'Homme*, 33, 121-140.
- Dumont, L. (1971a). *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Dumont, L. (1971b). *Introduction à deux théories d'anthropologie*. Paris: La Haye: Mouton.
- Engels, F., & Marx, K. (1982 [1846]). *L'Idéologie allemande (fin de « Saint Max »)*. Paris: Gallimard.
- Fontaine, L., & Jacopin, P.-Y. (En préparation). Parole mythique et incantations chamaniques. L'exemple du mythe de Kawairimi yucuna . *Cahiers Latelier du LESC*. Nanterre: Université de Paris X.
- Frege, G. (1892). Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25-20.
- Frege, G. (1971 [1892]). Sens et dénotation . In *Écrits logiques et philosophiques*. Traduit par C. Imbert. Paris: Seuil.
- Galilée, G. (1992 [1632]). *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Traduit par R. Fréreau. Paris : Seuil.
- Grice, P. (1957) Meaning. *Philosophical Review*, 3, (66), 377-388.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiade. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge Universty Press.
- Hugh-Jones, S. (1993). Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization. *L'Homme*, 33, 126-128.
- Hymes, D. (1967). Models in the Interaction of Language and Social Setting. *Journal of Social Issues*, 23, (2), 8-28.
- Jackson, J. (1977). Bará Zero-generation Terminology and Marriage. *Ethnology*, 1, (16), 83-104.
- Jacopin, P.-Y. (1974). Habitat et Territoire yukuna. *Journal de la Société des Américanistes*, 61, 109-139.
- Jacopin, P.-Y. (1981). *La Parole générative. De la mythologie des indiens yukuna*. Neuchâtel: PhD, Faculté des Lettres, Université de Neuchâtel.
- Jacopin, P.-Y. (Sous presse). De l'agentivité dans et de la parole mythique. *Cahiers Latelier du LESC*. Nanterre: Université de Paris X.
- Jakobson, R. (1956). Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. En Waugh, L. R., & Monville-Burston, M. (eds.) *On language*.

Consulté le 12 de septembre del 2009 de <http://www.scribd.com/doc/14088174/Roman-Jakobson-Two-Aspects-of-Language-and-Two-Types-of-Aphasic-Disturbances>.

- Koyré, A. (1966). *Études galiléennes*. Paris: Hermann.
- Lévi-Strauss, C. (1958a). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1958b [1945]). L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, 2, (1), 1-21.
- Lévi-Strauss, C. (1958c [1955]). The Structural Study of Myths. *Journal of American Folklore*, 270, (78), 428-444.
- Lévi-Strauss, C. (1962a). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1962b). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Mythologiques II: Du miel aux cendres*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1968a). *Mythologiques III: L'Origine des manières de table*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1968b [1949]). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, La Haye: Mouton.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Finale de l'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1973 [1958]). La geste d'Asdiwal, *Annuaire de L'ÉPHE*, 5e section, (1958-1959), 3-43.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Histoire de lynx*. Paris: Plon.
- Malinowski, B. (1954). *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Garden City (N.Y.): Doubleday Anchor Books.
- Mannheim, K. (1936 [1929]). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harvest Books.
- Mauss, M. (1950 [1923]). Essai sur le don. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Maybury-Lewis, D. (1979). *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Miller, R. W. (1978). Methodological Individualism and Social Explanation. *Philosophy of Science*, 3, (45), 387-414.
- Pineda C., R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 1, 121-136.
- Preyer, G., & Peter, G. (2005). *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning, and Truth*. Oxford: Clarendon Press.

- Rivers, W. H. R. (1900). A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30, 74-82.
- Saussure de, F. (1975 [1916]). *Cours de linguistique générale*. Édition préparée par T. de Mauro. Paris: Payot.
- Saussure de, F. (2002 [1916]). *Écrits de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Schackt, J. (1994). *Nacimiento yukuna: Reconstructive Ethnography in Amazonia*. PhD thesis, Inédit, Université d'Oslo.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (2001). *Rationality in Action*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Signore, R. (2008). *L'histoire de la chute des corps*. Paris: Vuibert.
- Van der Hammen, M.C. (1992). *El manejo del mundo*. Bogotá: Tropenbos.
- Veyne, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*. Paris: Seuil.
- Viveiros de C., E., & Fausto, C. (1993). La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, 33, 141-170.
- Wittgenstein, L. (1961 [1953]). *Investigations philosophiques*. Paris: Gallimard.