

La mythologie selon Lévi-Strauss et Dumézil

Pierre Crépeau

Volume 5, Number 1-2, 1983

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1081211ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1081211ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (print)

1708-0401 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Crépeau, P. (1983). La mythologie selon Lévi-Strauss et Dumézil. *Ethnologies*, 5(1-2), 22–37. <https://doi.org/10.7202/1081211ar>

Article abstract

The works of Claude Lévi-Strauss and Georges Dumézil, undoubtedly amongst the most original of our time, can be placed in the context of a well-rounded scientific method, the work of which may only be considered completed after rigorous methodological analysis has uncovered the meaning hidden beneath the manifest meaning of word and gesture.

The following pages try to make nothing more than a straightforward statement : to bring out, from immediate textual readings, the fundamental hypotheses and principal characteristics of the analytic method of these two distinct but complementary mythological undertakings.

La mythologie selon Lévi-Strauss et Dumézil

Pierre CRÉPEAU

Si la démarche scientifique commence obligatoirement par une description exacte des faits et si elle doit se poursuivre par la classification rationnelle des phénomènes observés, elle ne peut cependant s'estimer à son terme que lorsqu'elle a dégagé, par une analyse méthodique et rigoureuse, le sens cohérent et obligé, caché derrière la signification manifeste, mais disparate et arbitraire, du geste et de la parole. En un mot, lorsqu'elle dépasse le signe pour rejoindre le symbole.

Or c'est précisément dans cette perspective que se situent les œuvres de Claude Lévi-Strauss et de Georges Dumézil qui comptent, à n'en pas douter, parmi les plus originales de notre époque. Les pages qui suivent ne visent rien d'autre qu'un simple constat : dégager, à partir d'une lecture immédiate des textes, les postulats fondamentaux et les principales caractéristiques de la démarche analytique de ces deux entreprises mythologiques distinctes mais complémentaires.

Le rapprochement entre les travaux de Lévi-Strauss et ceux de Dumézil est éclairant par le fait tant des ressemblances que des différences qui existent entre ces deux approches de la mythologie. Les deux auteurs ont plus d'un trait en commun : les deux sont prolifiques en considérations méthodologiques ; tous deux se penchent sur des phénomènes génétiquement liés, utilisent des procédés d'analyse empruntés à la linguistique, élèvent leurs conclusions à un niveau très général et partagent la même conception fondamentale de l'esprit humain comme source d'agencements structuraux. Les divergences entre les deux méthodes ne sont pas moins significatives. Les entreprises sont distinctes : Lévi-Strauss fixe son objectif sur les articulations de la pensée mythique amérindienne, Dumézil sur l'idéologie indo-européenne ; pour Lévi-Strauss, le mythe est un langage *sui generis* dont la principale fonction est d'exprimer les structures essentielles de l'esprit humain ; pour Dumézil

au contraire, le mythe est un langage sociologique dont la fonction est d'exprimer l'idéologie qui explique et justifie l'univers et la société ; Lévi-Strauss procède par opposition et analogie, Dumézil par association et parallélisme ; Lévi-Strauss aboutit à des modèles sociaux ; enfin, Dumézil, plus sensible que Lévi-Strauss à la filiation génétique, accorde à son matériau un traitement linguistique et historique plus rigoureux.

La mythologie structurale de Lévi-Strauss

On peut résumer la conception du mythe chez Lévi-Strauss en une image : la mythologie d'un peuple ou d'une aire culturelle constitue une sphère réticulaire en expansion. C'est-à-dire que l'ensemble des mythes d'une population ou d'un groupe de populations culturellement apparentées forme un univers à la fois clos et ouvert. Clos en ce sens qu'il forme un système organisé régi par des règles et des lois qui lui sont propres, et distinct de tout autre système ; ouvert en ce sens qu'il se développe, que de nouvelles variantes ou même de nouveaux mythes peuvent voir le jour et s'y intégrer. L'univers mythique est clos s'il est perçu dans la synchronie, ouvert s'il est perçu dans la diachronie. La « langue » mythique est close ; la « parole » mythique est ouverte¹. C'est dire que tout nouveau mythe, ou toute nouvelle variante du mythe, ne peut être qu'un rejeton poussé sur l'une des intersections externes du filet refermé sur lui-même. Tout nouveau mythe ou toute nouvelle variante se greffe donc nécessairement à la structure mythique.

La culture est fondamentalement un système de communication dont le mythe est une des formes spécifiques. Et, comme toute forme culturelle, le mythe est l'expression d'une des caractéristiques fondamentales de l'esprit humain. Le mythe a toutefois ceci de particulier que l'esprit y donne libre cours à sa « spontanéité créatrice » : son activité n'est pas dépendante des choses sur lesquelles elle s'exerce. Aussi, la structure du mythe n'est-elle rien d'autre que le reflet de la structure de l'esprit lui-même. L'objet du discours mythique est donc l'esprit lui-même, « chose parmi les choses », régi par les mêmes lois « naturelles »². Pour parler en termes structuraux, le mythe est le lieu de la médiation entre les termes opposés *nature* et *culture*, celle-ci se trouvant réintégrée à celle-là.

1. Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 231 ; *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 566.

2. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 18.

Tels sont les postulats fondamentaux qui président à l'analyse structurale des mythes telle que formulée et poursuivie par Lévi-Strauss. Ils enclenchent la démarche, balisent les sentiers et colorent chacune des étapes. C'est parce qu'elle est fondée sur ces postulats que l'analyse structurale de Lévi-Strauss est ce qu'elle est : supralinguistique, empirique, comparative, réticulaire, formelle et analogique.

Le processus d'analyse des mythes proposé par Lévi-Strauss se situe au-delà du langage. Le mythe est évidemment un matériau qui relève de l'ordre du langage ; mais le langage mythique manifeste des propriétés spécifiques qui le distinguent des autres langages. L'analyse structurale fixe son regard sur ces propriétés spécifiques. Elle vise à établir la « grammaire » de la langue mythique, c.-à-d. les règles et les lois qui gouvernent le système des signes utilisés dans le discours mythique. De plus, quoique Lévi-Strauss emprunte son programme à la phonologie structurale dont les démarches fondamentales ont été tracées par Troubetzkoy en 1933³, il applique ce processus à un tout autre niveau. En effet, le mythe relève à la fois de la parole et de la langue, en tant qu'il se déroule dans le temps et forme une structure permanente, et ceci tant à son niveau générique de matériau linguistique qu'à son niveau spécifique de mythe.

La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans *l'Histoire* qui y est racontée. Le mythe est langage ; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à *décoller* du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler⁴.

La fonction signifiante du mythe s'exerce non pas à l'intérieur de la langue, mais au-dessus⁵.

Le mythe et l'œuvre musicale sont « des langages qui transcendent, chacun à sa manière, le plan du langage articulé »⁶. L'analyse structurale du mythe vise donc le sens *mythique*, comme l'analyse d'un poème vise le sens poétique. Elle est à la recherche du « sens caché derrière le sens »⁷. Cette perspective permet à Lévi-Strauss de se dégager d'une étude proprement linguistique dont il n'a la maîtrise ni théorique ni pratique, n'étant pas linguiste et ne connaissant pas toutes les langues originelles dans lesquelles les mythes ont été produits⁸. Il admet cependant que « l'étude philologique ajouterait

3. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 40.

4. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 232.

5. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 580.

6. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 23.

7. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 581.

8. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 575.

au mythe des dimensions supplémentaires, lui donnerait plus de volume et de relief, mais sans, pour l'essentiel, affecter le contenu sémantique»⁹. Au fond, ce qui intéresse Lévi-Strauss, ce n'est ni le volume, ni le relief, ni la coloration du mythe, mais bien sa structure homologue à celle de l'esprit lui-même, qui fait que tout homme, peu importe ses coordonnées spatio-temporelles, puisse se lire lui-même à travers les mythes de tous les lieux et de tous les temps. « Les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu »¹⁰.

L'analyse structurale des mythes est aussi empirique, c.-à-d. « déterministe et réaliste »¹¹. Elle situe son objet au niveau concret d'une population déterminée ou d'un groupe de populations apparentées par l'habitat, l'histoire et la culture¹². Elle définit d'abord des catégories empiriques, c.-à-d. sensibles, par l'unique moyen de l'observation ethnographique¹³. Partant d'un mythe d'une société, elle élargit progressivement l'enquête en faisant appel à d'autres mythes de la même société puis à des mythes de sociétés voisines, toujours en prenant soin d'en déterminer le contexte ethnographique particulier¹⁴, c.-à-d. « les contraintes d'origine infrastructurale » qui imposent des modifications pour répondre à des nécessités d'ordre externe telles que d'ordre techno-économique, écologique, social, etc.¹⁵ Elle vise encore à constamment attester le lien étroit entre les aspects empirique et systématique du discours mythique¹⁶. Enfin, l'analyse structurale est empirique par ce fait même qu'en dégagant les structures d'une activité aussi libre de l'esprit que celle de la pensée mythologique, elle met à jour les structures fondamentales de l'esprit lui-même, éclairant du même coup le fondement objectif de ces structures en deçà de la conscience et de la pensée¹⁷.

L'analyse structurale des mythes est comparative. Cette troisième caractéristique se manifeste tant au niveau interne qu'externe du récit mythique. Au niveau externe, le processus d'analyse compare entre eux plusieurs mythes d'une même société puis compare ces mythes avec des mythes d'autres sociétés dont la parenté culturelle est attestée par l'ethnographie. La comparaison peut même s'étendre

9. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 577.

10. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 20.

11. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 35.

12. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 9.

13. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 1.

14. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 9.

15. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 562.

16. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 10.

17. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 35 ; *La pensée sauvage*, Paris, Plon. 1962. *passim* ; *L'homme nu*, p. 571.

au-delà et rejoindre des mythes de sociétés dont la diversité socio-culturelle est clairement marquée. Au niveau interne, la démarche comporte les étapes suivantes : a) elle isole, non des termes ou des relations isolés, mais des « paquets de termes » ou des « paquets de relations »¹⁸ ; b) elle compare ensuite ces paquets de termes ou ces paquets de relations pour en déceler les rapports de dépendance ou d'opposition « rarement saisis dans leur genèse et sur le vif »¹⁹ ; c) cette comparaison permet de dégager les règles logiques du passage de l'un à l'autre des termes de la comparaison : inversion, transformation, symétrie, homologie, etc. ; d) le regroupement logique des transformations constitue la structure de la pensée mythique. On voit donc à quel point tout le processus d'analyse structurale des récits mythiques se fonde essentiellement sur la comparaison. Comparaison qui trouve sa raison d'être dans l'analogie, clef de voûte de l'analyse structurale.

L'analyse structurale des mythes est encore réticulaire. Il faut entendre par là que le filet mythique peut être saisi au départ par n'importe laquelle de ses mailles, que le progrès de l'analyse n'est pas nécessairement linéaire mais qu'il peut bifurquer selon les besoins du moment et que le processus ne peut être terminé que lorsque le filet a été parcouru dans tous ses sens. En effet, si l'on admet « qu'un mythe ne tire pas son sens d'institutions contemporaines ou archaïques dont il serait le reflet, mais de la position qu'il occupe par rapport à d'autres mythes au sein du groupe de transformation »²⁰, le point de départ de l'analyse ainsi que la direction empruntée pour le parcours sont d'importance secondaire. Si l'analyse structurale des mythes a pour objet de saisir les propriétés intrinsèques de la « langue » mythique définie dans le sens indiqué plus haut, il s'ensuit que le choix du mythe de référence, c.-à-d. de la maille par laquelle on saisira d'abord le filet mythique, peut être tout à fait arbitraire et justifié par le seul intérêt qu'il semble présenter grâce à sa position au sein du groupe²¹. Une fois fixé le point de départ, plusieurs avenues sont ouvertes à l'exploration. Là encore, le choix est arbitraire : l'analyse empruntera la voie qui lui semble la plus prometteuse. Une fois qu'il aura choisi une voie, il la poursuivra sans relâche jusqu'à son terme, ne s'en écartant que provisoirement pour éclairer sous de nouvelles perspectives la dimension particulière qui fait l'objet de

18. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 234 ; *L'Homme nu*, p. 568.

19. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 576.

20. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 59, note 1.

21. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 10.

son observation immédiate, quitte à reprendre, à une étape ultérieure de son trajet, les pistes laissées inexplorées²². Car la méthode structurale n'est légitime qu'à la condition d'être exhaustive²³. Exhaustive dans le sens que toutes les propriétés intrinsèques d'un groupe de transformation soient explorées, non dans le sens d'un faux espoir que tous les groupes de transformation ou tous les aspects d'une mythologie puissent être inventoriés et soumis à l'analyse. Restriction qui ne compromet en rien les chances de l'analyse structurale²⁴. Le tracé restreint des principales artères d'une ville n'est pas moins valide et utile du fait qu'il ignore venelles, raidillons, bermes et culs-de-sac.

Empirique, l'analyse structurale des mythes n'en est pas moins formelle, et c'est là sa cinquième caractéristique importante. En effet, la toute première étape du processus, l'observation ethnographique, ne vise pas à définir des catégories sensibles pour elles-mêmes mais en tant qu'elles peuvent « servir d'outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions »²⁵. Car la pensée mythique ne constitue pas une simple mise en ordre du monde physique et social. Ceci n'est en fait que la première étape d'un processus dialectique dont la destinée naturelle est de fleurir en une logique et en une philosophie²⁶. Ce processus dialectique met en œuvre deux procédés logiques : la déduction empirique et la déduction transcendantale. La déduction empirique consiste à attribuer à un être naturel une fonction, une valeur ou une signification symbolique à partir d'un jugement empirique associant l'être et l'attribut, peu importe que l'association soit d'ordre réel ou imaginaire. La déduction transcendantale est une déduction au second degré, inférée de la déduction empirique. Elle jaillit de la perception d'une nécessité logique d'attribuer une certaine propriété à un être naturel non en vertu d'un jugement empirique posant l'association de cet être et de cette propriété, mais en vertu d'une déduction empirique antérieure ayant associé cet être à d'autres êtres sur la base d'un groupe de propriétés corrélées²⁷. Le procédé de la déduction empirique engendre une logique du sensible ; celui de la déduction transcendantale, une logique des formes. La première s'exprime dans les

22. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 126.

23. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 155.

24. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 567.

25. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 9.

26. LÉVI-STRAUSS, « The Deduction of the Crane », dans P. Maranda et E. Kongas (éds.), *The Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphie, 1969, p. 20.

27. LÉVI-STRAUSS, « The Deduction of the Crane », p. 3-4.

divers codes mis en œuvre pour traduire le message mythique ; la seconde s'exprime dans l'armature générale du récit mythique. Pour reprendre l'exemple même de Lévi-Strauss, dans le mythe de l'origine de la fête du miel, l'association de l'homme et de l'ara sous le rapport végétarien et celle de l'homme et du jaguar sous le rapport carnassier sont déduites de l'observation empirique ; mais l'association de l'ara et du jaguar est inférée des deux autres²⁸. En somme, c'est le fonctionnement de l'analogie dans toute sa splendeur qui est ici en œuvre : l'ara est associé à l'homme sous un certain rapport et le jaguar sous un autre rapport ; il s'ensuit que l'ara peut être associé au jaguar. La pensée mythique ne cherche donc pas à décrire ni à définir les objets sur lesquels elle s'exerce. Elle vise à dégager ou à poser des relations, ou mieux, des paquets de relations, entre ces objets. La pensée mythique est donc essentiellement formelle : son contenu est forme²⁹. L'analyse structurale des mythes se doit donc d'être formelle, tant dans ses procédés que dans ses résultats. Comme la pensée mythique elle-même, elle procède surtout par déduction, aboutit à l'existence de relations « sans se préoccuper d'en préciser la nature logique »³⁰, et ses résultats sont susceptibles d'expression purement formelle, de type algébrique, telle notamment la formule canonique proposée déjà en 1955³¹.

Enfin, autre caractéristique de l'analyse structurale des mythes, sans doute la plus fondamentale, c'est celle d'être analogique. Edmund Leach³² reproche à Lévi-Strauss de fonder son analyse structurale des mythes sur la seule opposition binaire, sans tenir compte de l'analogie, caractéristique essentielle de toute pensée humaine. Dans son deuxième livre des *Mythologiques*, Lévi-Strauss répond à ce reproche en rappelant trois points de sa méthode : a) l'usage constant qu'il fait de la transformation qui relève tout entière de l'analogie ; b) son recours aux deux types de pensée qu'il tente à l'occasion d'intégrer ; c) les nombreux modèles et formules de type analogique auxquels aboutissent ses analyses³³. S'il est vrai que l'analogie est un mode de pensée qui consiste à percevoir des rapports entre des termes (analogie d'attribution du type A : B :: B : C) ou de rapports entre des rapports (analogie de proportion du type A : B :: C : D), il s'ensuit que l'analogie suppose l'opposition. En effet,

28. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966, p. 31.

29. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, p. 106 ; *L'Homme nu*, p. 561.

30. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 568.

31. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 252.

32. Edmund LEACH, *Lévi-Strauss*, Londres, Collins et Co., 1970, p. 87-88.

33. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, p. 74, note.

l'analogie n'est pas la perception d'une ressemblance imparfaite entre des objets. Elle consiste au contraire dans la perception, ou la déduction, d'une ressemblance parfaite entre des rapports de dissimilitude ou d'opposition. Elle est basée sur le fait qu'une identité de rapports peut exister malgré la diversité ou l'opposition des termes qui sont mis en rapport. La pensée analogique fonctionne non pas à partir de ce qui constitue la différence entre les objets eux-mêmes, mais à partir d'une certaine identité de rapports perçus ou posés par l'esprit entre ces objets opposés. Pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss lui-même à propos du totémisme, « ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent »³⁴. Ce qui revient à dire qu'on ne peut instituer de rapports qu'entre des objets opposés. Il n'y a donc pas d'analogie sans opposition. D'autre part, il n'y a pas de véritable pensée dans la seule opposition. Il n'y a de progrès que là où l'esprit perçoit ou pose des rapports entre les opposés. Il n'y a de progrès de la pensée mythique que lorsque les diverses oppositions perçues ou posées par l'esprit sont mises en rapport les unes avec les autres. Rien ne servirait d'allonger indéfiniment la liste des oppositions : il n'en sortirait pas de discours mythique. Le mythe n'est pas constitué d'un ensemble d'oppositions juxtaposées sans lien entre elles. Le mythe est un discours qui pose l'identité de certains rapports entre les oppositions. Et c'est cette concaténation de rapports d'identité entre les diverses oppositions qui fait la pensée mythique. L'analyse structurale a précisément pour but de dégager des textes mythiques cette suite de rapports d'identité entre les oppositions. La pensée mythique est essentiellement analogique et toute analyse des mythes, pour être fructueuse, doit se fonder sur un recours constant à l'analogie.

Voilà en bref les principales caractéristiques de l'analyse structurale des mythes telle que proposée et pratiquée par Lévi-Strauss. Le sujet n'est pas vidé, loin de là. Mais, de même que l'analyse structurale ne prétend pas tout expliquer du mythe mais n'aspire qu'à proposer une lecture rationnelle de l'univers mythique³⁵, de même les lignes qui précèdent ne prétendent-elles pas à tout expliquer de la méthode structurale mais simplement à en dégager les principaux traits distinctifs.

La mythologie comparée de Dumézil

Trois postulats fondent et éclairent tous les travaux de Dumézil. D'abord, un postulat de type durkeimien : les personnes, les actions,

34. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1969, p. 111.

35. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 560, 567.

les lieux et les situations qu'on retrouve dans les mythes et les légendes sont au fond des représentations d'importantes réalités sociales et culturelles³⁶. De plus, ces représentations forment un système : « Tout, dans les représentations humaines, ou du moins tout l'essentiel, est système, implicite ou explicite, maladroit ou vigoureux, naïf ou subtil, mais système »³⁷. Enfin, l'unité de la langue suppose et véhicule chez un groupe de populations une unité du système de représentations ou de l'idéologie, unité qu'il s'agit de découvrir par des méthodes analogues à celles de la grammaire comparée et que Dumézil appelle la mythologie comparée³⁸. Cette méthode de la mythologie comparée présente des caractéristiques voisines de celles de l'analyse structurale, mais aussi des divergences importantes qui relèvent, en premier lieu, de conceptions différentes du mythe.

Lévi-Strauss et Dumézil empruntent tous deux leur méthode d'analyse des mythes à la linguistique, le premier à la linguistique structurale fondée par Troubetzkoy, le second à la « grammaire comparée » fondée par Bopp. Il importe de bien distinguer la grammaire comparée de la grammaire historique de l'école de Grimm et Schleicher, l'objectif de la première étant d'établir uniquement la parenté des langues et non l'histoire de leur évolution. Dumézil ne partage nullement le point de vue évolutionniste de Schleicher qui est à la racine de la reconstruction hypothétique de l'indo-européen originel dont on postule ensuite l'existence concrète à un moment inconnu de la préhistoire³⁹. Pour Lévi-Strauss, le mythe constitue un langage à part et mérite de ce fait une étude en soi et pour soi. Pour Dumézil, au contraire, les mythes « ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites, sans rapport avec l'organisation sociale et politique, avec le rituel, avec la loi ou la coutume ; leur rôle est au contraire de justifier tout cela, d'exprimer en images les grandes idées qui organisent et soutiennent tout cela »⁴⁰. On n'est pas très éloigné d'une conception fonctionnaliste du mythe. Mais il ne faut pas s'y laisser prendre. Le mythe est l'expression, un parmi d'autres modes d'expression, d'une idéologie, c.-à-d. d'« une conception et une appréciation des grandes forces qui animent le monde et la société et de leurs rapports »⁴¹. De même que

36. Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris, Gallimard, 1968, p. 12.

37. DUMÉZIL, « Civilisation indo-européenne », *Cahiers du Sud*, 1951, n° 34, p. 223.

38. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949, p. 16.

39. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 20.

40. DUMÉZIL, *Mythe et épopée...*, p. 10.

41. DUMÉZIL, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck, 1954, p. 7.

la grammaire comparée a pu découvrir une unité fondamentale, un « type » commun, à toutes les langues indo-européennes, ainsi, la mythologie comparée devrait-elle aboutir à dégager une idéologie commune à tous les peuples qui parlent ces langues. Car si « l'unité de la langue ne suppose pas plus forcément une concentration politique qu'une simplicité ethnique, elle atteste du moins un minimum de civilisation commune, et de civilisation intellectuelle et morale autant que de civilisation matérielle »⁴². On perçoit ainsi toute la différence de l'apport de la linguistique dans chacune des méthodes. Pour Lévi-Strauss, la philologie ne joue qu'un rôle fort accessoire et intermittent ; pour Dumézil, l'analyse proprement linguistique constitue l'arrêt principal de sa démarche : sa présence est constante et son rôle capital. Non pas qu'il en reste au simple niveau phonologique et morphologique : il dépasse le vocable pour atteindre le concept ; mais le point de départ obligé de chaque étape est strictement linguistique : comparaison phonologique et morphologique, regroupement du vocabulaire en catégories et mise en lumière des concepts véhiculés par ces termes⁴³. En un mot, la méthode structurale de Lévi-Strauss est supra linguistique ; la méthode comparative de Dumézil est proprement linguistique.

La méthode de Dumézil est, elle aussi, empirique. L'objet de sa recherche est situé au niveau concret d'un groupe défini de populations apparentées par la langue et la culture. Les procédés mis en œuvre sont ceux de toute science comparative et se situent au niveau expérimental⁴⁴. Une attention soutenue est accordée au contexte socio-culturel et historique : les faits religieux, épiques et institutionnels indo-européens sont constamment mis à contribution non seulement pour dégager les structures idéologiques mais aussi pour éclairer certaines difficultés linguistiques ; ainsi, par exemple, les couples *flamen-brahman* et *rêx-râj* dont les « solidarités symétriques » extralinguistiques participent à la solution des problèmes phonologiques⁴⁵. Le plan du *Festin d'Immortalité* est à cet égard instructif : partant de documents hindous et scandinaves, qui sont les plus clairs, Dumézil tente de dégager provisoirement le cycle indo-européen de l'Ambrosie ; puis, les études historiques lui montrent ce qu'est devenu ce cycle dans les diverses populations indo-européennes ; enfin, il recherche dans les institutions rituelles les correspondances

42. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 16 ; *Mythe et épopée...*, p. 10.

43. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 18.

44. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 34.

45. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 21, 26.

à ce cycle de l'Ambrosie⁴⁶. Mais, contrairement à l'analyse structurale, la mythologie comparée ne s'occupe nullement de dégager la « logique du sensible » impliquée dans le discours mythique mais passe d'emblée à l'ordre conceptuel et aux modèles idéologiques qui y sont exprimés.

La mythologie comparée, comme son nom l'indique, est essentiellement comparative. De même que l'analogie constitue la clef de voûte du structuralisme, le parallélisme constitue la clef de voûte de la mythologie comparée. La comparaison s'exerce principalement, sinon uniquement, au plan externe, c.-à-d. que la comparaison est inter-mythes plutôt qu'intra-mythes. Ce qui différencie la méthode comparative des méthodes historique, sociologique (qualifiée parfois de comparative) et aussi, jusqu'à un certain point, de la méthode structurale, c'est qu'elle consiste essentiellement dans la comparaison de *traditions groupées par familles*⁴⁷. La grammaire comparée n'a pas pour but la reconstruction d'une hypothétique langue proto-indo-européenne mais bien la reconnaissance de correspondances phonologiques et morphologiques entre les diverses langues indo-européennes actuelles, puis de dégager de cette comparaison le sens de l'évolution préhistorique de chacune de ces langues et l'ampleur et la direction des changements qui ont précédé son état historique, et ainsi de déterminer, approximativement du moins, un « point fixe projeté assez loin dans la préhistoire »⁴⁸. De même,

L'étude comparative des faits religieux ou institutionnels indo-européens doit se proposer, elle aussi, ces deux objets, et eux seulement : 1) d'une part elle doit chercher à mettre en évidence des correspondances aussi précises et aussi systématiques que possible entre, par exemple, des faits indiens ou iraniens et des faits romains ; 2) d'autre part elle doit, non pas prétendre reconstituer un mythe, un rituel, un organe politique ou un rouage social indo-européen dans la forme concrète, pittoresque, où il a pu exister trois mille ans avant notre ère, mais, grâce aux correspondances dont on vient de parler, déterminer ce mythe ou ce rituel etc., en gros, dans son type, dans ses articulations, avec son intention, sa signification logique et, à partir de cette figure schématique, mais claire et fixe, projetée dans la préhistoire, elle doit caractériser les évolutions divergentes qui ont abouti à ces choses à la fois analogues et diverses que sont, d'une part, le mythe ou le rituel, etc., indien et, d'autre part, le mythe ou le rituel, etc., romain historiquement connus. Bref, le second objet de notre étude sera non pas de ressusciter l'état religieux, politique ou social des indo-européens indivis, de satisfaire ainsi un certain goût d'exotisme dans le temps, mais de donner des moyens

46. DUMÉZIL, *Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Annales du Musée Guimet, 1924, p. XVIII.

47. DUMÉZIL, *Le Festin d'immortalité...*, p. IV.

48. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 30.

objectifs de se représenter, sur cinq cents, mille ou deux mille ans suivant les cas, une partie de la préhistoire des civilisations indo-iranienne, italique, germanique, etc., historiquement connues⁴⁹.

Cette longue citation s'imposait car, nulle part ailleurs, ne trouve-t-on, dans les écrits de Dumézil, un exposé aussi clair de ses objectifs. Plusieurs critiques ont été adressées à ces vues dont une seule intéresse directement notre propos. Avant d'admettre le développement différentiel qui est à la base de l'argumentation de Dumézil, il faudrait s'assurer que l'emprunt a été nul. Or, la direction et l'ampleur de l'emprunt sont difficilement décelables et, par voie de conséquence, le développement génétique difficilement mesurable ; et ceci davantage en ce qui concerne les phénomènes culturels que linguistiques.

À la différence de l'analyse structurale qui est réticulaire, la méthode comparative est gerbée. L'image du faisceau vient d'ailleurs spontanément sous la plume de Dumézil⁵⁰. Ce qui importe à ce dernier, et il a ceci en commun avec Lévi-Strauss, ce n'est pas la correspondance de faits ou de thèmes pris isolément mais celle de leurs combinaisons⁵¹. Ce qu'il compare, ce sont des séries de mythes et des séries parallèles de légendes ou d'institutions⁵². De même qu'« une correspondance phonétique, en linguistique comparative, n'est retenue que si elle est induite d'un assez grand nombre d'exemples homogènes en série, ou encore si elle s'harmonise avec d'autres correspondances phonétiques de manière à composer un système » comme, par exemple, les séries de correspondances entre *F* anglais et *P* latin, entre *TH* anglais et *T* latin, entre *H* anglais et *C* (son *K*) latin, mises en parallèle, manifestent un système de correspondances entre l'occlusive latine et la spirante anglaise au niveau des labiales, des dentales et des gutturales, ainsi, en mythologie comparée, ce sont des séries de représentations et d'institutions indiennes, germaniques ou romaines qui sont mises en parallèle et dont on dégage ensuite des structures. C'est l'homologie entre les structures et aux différents niveaux de son matériau qui, en définitive, intéresse Dumézil⁵³. Mais, contrairement à ce qui se produit dans le processus structural, ces paquets de termes ou de relations ne s'engendrent pas les uns les autres. Ils sont d'abord reconnus isolément et indépendamment les uns des autres pour ensuite être mis en parallèle. Une

49. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 31.

50. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 43.

51. DUMÉZIL, *Le Festin d'immortalité...*, p. V-VI.

52. DUMÉZIL, *Le Festin d'immortalité...*, p. 287-289.

53. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 34-39.

fois reconnue leur homologie, ils sont liés ensemble, comme les tiges d'une gerbe, constituant ainsi un modèle ou une structure. Pour Dumézil, ce sont les ressemblances qui se ressemblent.

La méthode comparative semble plutôt sociologique que formelle. Ici, Dumézil n'est pas aussi clair. L'analyse pénétrante de Smith & Sperber (1971) semble indiquer en tout cas que Dumézil n'a pas exploité à fond toutes les possibilités structurales de son schème tripartite. Sa conception de type durkheimien du mythe l'a sans doute retenu sur la voie sociologique plutôt que de l'orienter vers le structuralisme. Il lui suffisait d'avoir reconnu un système idéologique général homologue au système institutionnel et qui explique et justifie ce dernier. Une attention plus poussée aux différences et aux transformations des systèmes aurait été sans doute plus féconde tant sur le plan structural que sur le plan sociologique. Le schème de Dumézil se réduit à trois fonctions comportant chacune un double aspect, qu'on peut représenter dans le tableau suivant.

Schème tripartite de Dumézil

Fonction Aspect	I Souveraineté	II Guerre	III Fécondité
A	Terreur-Création	Force physique	Sexualité-richesse
B	Sérénité-ordre	Courage-action	Paix-production

Dumézil privilégie les fonctions et refuse aux aspects de figurer comme une dimension essentielle de la structure. L'absence de l'un ou l'autre aspect est expliquée par le recours à des accidents historiques. Par exemple, l'absence de toute division en aspects dans les récits épiques sur les Nartes est expliquée par une influence de l'islam ou du christianisme. Mais Smith & Sperber (1971) ont démontré que les aspects sont une dimension essentielle de la structure et que l'absence de l'un ou l'autre peut s'expliquer par des transformations internes sans qu'il soit besoin de recourir à des données étrangères au récit mythique. Le modèle de Smith & Sperber, plus formel et plus « structural », rend cependant mieux compte de l'unicité du schème tripartite et de ses expressions concrètes particulières dans les mythes, légendes et institutions des divers peuples qui composent l'ensemble indo-européen⁵⁴. Il explique mieux pourquoi « le schème

54. DUMÉZIL, *Mythe et épopée...*, p. 25-26.

est premier, constant ; c'est lui qui commande le choix des matières, variables, dont nous ne connaissons ici que les dernières, qui à chaque époque lui donnent vie, couleur et actualité»⁵⁵.

Enfin, une dernière caractéristique de la méthode comparative de Dumézil est celle d'être génétique⁵⁶. Car « il s'agit de restituer, dans la préhistoire des légendes et des mythes, à côté de leur interprétation sociale, une part à l'étude de leur évolution »⁵⁷ ou, encore, de « prolonger dans la préhistoire l'étude historique »⁵⁸. Il ne s'agit pas de reconstruire de toutes pièces une mythologie indo-européenne et d'en postuler l'existence concrète à un certain moment de la préhistoire, mais, au contraire, de dégager des mythes, légendes et institutions historiques, un schème commun qu'on projette ensuite dans la préhistoire comme un phare puissant qui éclaire les routes diversées qui ont conduit aux variantes historiques attestées dans les documents.

* * *

Lévi-Strauss est structuraliste ; Dumézil, comparativiste. Mais il est vrai de dire aussi que Lévi-Strauss est comparativiste et Dumézil structuraliste. Lévi-Strauss compare lui aussi, mais il compare des différences tandis que Dumézil compare des ressemblances. Lévi-Strauss compare des paquets de termes ou de relations à l'intérieur de l'univers mythique ; Dumézil compare des séries de termes ou de relations appartenant à des univers différents : mythique, épique et institutionnel. Dumézil est aussi structuraliste : il est à la recherche de la structure d'une mythologie tandis que Lévi-Strauss recherche des structures de mythes.

Les deux auteurs ont en commun aussi de nous apprendre que le problème des relations entre le système social et le système mythologique d'une société ou d'un groupe de sociétés culturellement apparentées ne se pose pas en termes de genèse, mais en termes de corrélations parallèles ou inversées en position dialectique. Le système mythique n'engendre pas le système social, pas plus que ce dernier n'engendre le premier.

Démarches voisines quoique distinctes. Démarches complémentaires et compatibles, dont les objets se recoupent partiellement.

55. DUMÉZIL, *Mythe et épopée...*, p. 432.

56. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen*, p. 245.

57. DUMÉZIL, *Le Festin d'immortalité...*, p. IV.

58. DUMÉZIL, *Le Festin d'immortalité...*, p. 287.

Aucune ne prétend tout expliquer du mythe⁵⁹. Chacune n'a d'autre objectif que de proposer une lecture rationnelle possible d'un univers mythique. Combinées, les deux démarches éclaireraient d'un nouveau jour la théorie des mythes.

*Musée national de l'homme
Ottawa, Ont.*

Auteurs cités

- DUMÉZIL, G., 1924. *Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*. Annales du Musée Guimet, Paris.
- , 1949. *L'héritage indo-européen à Rome*. Gallimard, Paris.
- , 1951. « Civilisation indo-européenne » dans *Cahiers du Sud* 34 : 221-239.
- , 1954. *Rituels indo-européens à Rome*. Librairie C. Klincksieck, Paris.
- , 1968. *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris.
- LEACH, E., 1970. *Lévi-Strauss*. Coll. Fontana Modern Masters. Collins & Co. Ltd., Londres.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1958. *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.
- , 1962. *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
- , 1964. *Le cru et le cuit*. Plon, Paris.
- , 1966. *Du miel aux cendres*. Plon, Paris.
- , 1969. *Le totémisme aujourd'hui*. Coll. Mythes et religions, P.U.F., Paris.
- , 1969. « The Deduction of the Crane » dans MARANDA, P. & KONGAS, E. (éds) : *The Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphie : 3-21.
- , 1971. *L'homme nu*. Plon, Paris.
- SMITH, P. & SPERBER, D., 1971. « Mythologiques de Georges Dumézil » dans *Annales* 26 : 559-586.

59. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, p. 560 ; DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, p. 40.

Abstract

The works of Claude Lévi-Strauss and Georges Dumézil, undoubtedly amongst the most original of our time, can be placed in the context of a well-rounded scientific method, the work of which may only be considered complete after rigorous methodological analysis has uncovered the meaning hidden beneath the manifest meaning of word and gesture.

The following pages try to make nothing more than a straightforward statement : to bring out, from immediate textual readings, the fundamental hypotheses and principal characteristics of the analytic method of these two distinct but complementary mythological undertakings.