

Le dénicheur d'oiseaux en contexte

Terence Turner

Volume 4, numéro 3, 1980

Chasses et collectes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000979ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000979ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

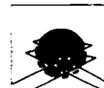
[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Turner, T. (1980). Le dénicheur d'oiseaux en contexte. *Anthropologie et Sociétés*, 4(3), 85–115. <https://doi.org/10.7202/000979ar>

LE DÉNICHEUR D'OISEAUX EN CONTEXTE

Terence Turner
Université de Chicago



▣ Le contexte est un aspect de la structure

Dans cet article* j'exposerai une manière d'aborder les problèmes de la structure des mythes et de leurs relations à la structure de la société qui sera différente sur plusieurs points de la méthode structuraliste. Je préciserai immédiatement quelques critiques de l'approche structuraliste pour souligner le manque d'importance qu'elle accorde aux associations contextuelles des unités textuelles et, plus généralement, à la dimension syntagmatique, dans sa conception de la structure des mythes. Je crois que ces faiblesses stratégiques de l'analyse structuraliste du mythe mènent à des conséquences profondes dans la compréhension de la relation entre les mythes et leurs contextes sociaux, et par là dans la compréhension de la nature de la société elle-même.

Dès le début, le concept lévi-straussien de la structure du mythe et sa méthode analytique furent conçus, de manière explicite, comme des moyens de contourner l'écheveau emmêlé des associations contextuelles des éléments d'un récit mythologique, dans le but de permettre l'élaboration d'un modèle de la structure du mythe dans son ensemble qui serait basé sur l'intégration d'éléments de contextes différents et largement séparés. « Structure » et « relations contextuelles » étaient considérés, en d'autres termes, comme réciproquement contradictoires, celles-ci ne servant qu'à dissimuler celle-là. On supposait apparemment que des associations contextuelles spécifiques ne pouvaient fournir la base d'un modèle général capable d'intégrer des éléments de tous les contextes dans le texte du mythe dans son ensemble. Une structure cohérente, si l'on pouvait en découvrir une, devait par conséquent émerger pour ainsi dire en dépit des relations contextuelles dont le

* Je remercie Bernard Arcand et Yvan Simonis de m'avoir amicalement poussé à rédiger cet article et d'avoir consacré leur temps à réécrire mon texte en français.

récit est concrètement constitué — et codifié sous un angle différent du texte — plutôt qu'à travers elles. Lévi-Strauss a donc adopté dès le début ce que les linguistes appelleraient un concept de structure et une approche méthodologique « hors-contexte ».

J'emploie les termes « en contexte » et « hors-contexte » dans leur sens linguistique technique. L'idée essentielle d'une loi en contexte est qu'elle rend compte des propriétés d'une structure linguistique, en fonction des relations des éléments juxtaposés à l'intérieur du même contexte dans la chaîne orale ou écrite (c'est-à-dire des éléments qui sont soit simultanés, soit contigus).

Le choix de Lévi-Strauss d'une approche hors-contexte a eu de sérieuses conséquences pour les aspects substantif et formel de son concept de structure du mythe. En termes concrets, cela impliquerait de renoncer à la mise en ordre séquentielle qui constitue la dimension de base de l'association contextuelle dans toute forme narrative. La dimension narrative du mythe fut définie, en-dehors de toute existence théorique, en dépit du fait indiscutable que les mythes sont invariablement racontés (et entendus) comme des *histoires*, avec un commencement, un milieu, et une fin, plutôt que comme des enchevêtrements arbitraires de relations pour lesquels un classement temporel est non pertinent.

Je soutiens donc que l'approche hors-contexte de l'analyse structurale a abouti à une conception fondamentalement déformée de la structure du mythe et que ce concept déformé de structure a entraîné des déformations correspondantes dans l'interprétation de la signification ou du message que véhiculent les mythes. L'aspect méthodologique de l'approche a, en même temps, rendu impossible la correction de ces erreurs en entravant l'accès analytique au schéma des associations contextuelles du texte, qui seules pourraient permettre de les corriger. D'où l'impasse que j'ai évoquée.

De même, à contrepied de l'hypothèse fondamentale de l'approche hors-contexte, j'avance la proposition que dans le mythe, comme en poésie et dans d'autres formes complexes de discours, l'association et la co-variation contextuelles sont les moyens principaux qu'il faut exploiter pour lier l'interdépendance systématique (c'est-à-dire la « structure ») au niveau de la signification. Autrement dit, la « structure » du mythe est transmise à *travers les relations contextuelles* entre les éléments symboliques du mythe. L'« histoire » que raconte le mythe est, dans ces conditions, comprise comme une série de « contextes », c'est-à-dire de groupes juxtaposés de relations qui encodent eux-mêmes la structure.

☐ Le mythe Kayapo du dénicheur d'oiseaux et l'origine du feu

Premier épisode

Un jour, un homme vit deux aras adultes s'envoler d'un trou situé en haut d'un rocher (où, selon certaines versions, il entendit le pépiement des jeunes aras). Il découvrit ainsi l'emplacement d'un nid d'aras et en déduisit la présence d'oisillons. Il rentra chez lui et dit à sa femme : « Demain, j'emmènerai ton frère pour aller chercher les oisillons aras ».

Deuxième épisode

Le lendemain, l'homme se mit en route dans la direction du nid, accompagné du frère de sa jeune femme. En arrivant au nid, le mari de la sœur prit un tronc d'arbre, y fit des entailles, et l'adossa contre le rocher en guise d'échelle. Il dit au frère de sa femme de grimper.

Troisième épisode

Puis, il lui demande de lancer les oisillons. Le frère de la femme s'était, en cachette, saisi d'une pierre ronde et blanche. Après avoir grimpé jusqu'au nid (qui était de fait plein d'oisillons), il cria au mari de sa sœur : « Il n'y a que des œufs dans le nid ». — « Eh bien alors, lance-les ! » répliqua le mari de la sœur. Le frère de la femme lança la pierre qu'il avait emportée, la faisant passer pour un œuf. Le mari de la sœur tenta d'attraper la pierre comme si c'était un œuf, mais elle lui brisa la main. Il hurla de douleur. Le frère de la femme, alarmé, lui cria : « Mari de ma sœur ! Il y a des oisillons dans le nid ». Cependant, le mari de la sœur, dans sa douleur et sa rage, ignora les cris du frère de sa femme. L'abandonnant dans le nid, il rentra seul à la maison.

Quatrième épisode

Le frère de la femme resta quelques temps dans le nid. La faim et la soif le réduisirent à manger ses propres excréments et à boire sa propre urine.

Cinquième épisode

Alors que le frère de la femme était sur le point de mourir de faim et de soif, un jaguar vint au pied du rocher. Il chassait et portait sur le dos un arc et des flèches (ce que les hommes ne possédaient pas à cette époque). Il portait également un sanglier (Caitetu, Kay. *angro-re*). Le garçon se pencha du nid pour mieux le voir, projetant ainsi son ombre sur le sol devant lui. Le jaguar bondit sur l'ombre, la prenant pour une proie, mais se retrouva sans rien entre les griffes. Il se rendit compte que c'était une ombre et leva

les yeux pour voir d'où elle venait cachant ses crocs avec sa patte et rentrant discrètement ses griffes. Il vit le garçon le regarder du nid et lui demanda ce qu'il faisait là. Le garçon lui fit le récit exact et complet de son aventure, et lui expliqua comment son beau-frère avait été conduit à l'abandonner dans le nid. « Alors, y a-t-il des oisillons dans le nid ? » demanda le jaguar. « Oui » répondit le garçon. « Alors lance-les » demanda le jaguar. Le garçon s'exécuta. Le jaguar bondit sur eux et les dévora en poussant des grognements bestiaux, terrifiant le garçon qui l'observait. « Où le mari de ta sœur a-t-il jeté l'échelle ? » demanda le jaguar quand il eut fini de manger. « Là-bas » répondit le garçon en désignant du doigt un endroit. Le jaguar replaça l'échelle contre le rocher et cria au garçon : « C'est bon, descends maintenant ». Le garçon, terrifié, refusa en disant : « Non, tu vas me manger ». « Non, je t'aime bien » répondit le jaguar, « tu es mon fils ». Rassuré, le garçon rassembla son courage et descendit de l'échelle.

Sixième épisode

Le jaguar le prit sur son dos avec le sanglier et partit à travers la forêt pour son logis.

Septième épisode

Ils arrivent chez le jaguar, dont la femme est occupée à filer : « Tu amènes le fils d'un autre », reproche-t-elle à son mari. Celui-ci annonce qu'il va prendre le garçon pour compagnon, le nourrira, et le fera engraisser. Au-dehors de la maison, le garçon voit un grand tronc de Jatoba qui se consume, et au-dessus un gril avec des gibiers qui rotissent.

Huitième épisode

Chaque jour, le jaguar part à la chasse, laissant son fils adoptif avec sa femme qui lui témoigne une aversion croissante; elle ne lui donne à manger que de la viande vieille et racornie. Quand le garçon demande de la viande de tapir, elle lui en refuse, ne lui accorde que celle de cerf, et le menace de ses griffes à chaque occasion. Terrifié, il s'enfuit au-dehors de la maison, et finit par monter dans un arbre.

Neuvième épisode

Le jaguar réprimande sa femme, mais en vain. Un jour, il dit à son fils « Allons nous baigner dans la rivière ». Ils marchèrent ensemble jusqu'à la rive, où le jaguar fit un arc et des flèches pour son fils. Il lui apprit à s'en servir et lui conseilla de l'utiliser contre sa mère, si nécessaire. Quand celle-ci reprit ses menaces de manière clairement meurtrière, le garçon la tua d'une flèche en pleine poitrine. Puis il s'enfuit, emportant ses armes, un échantillon du feu, un morceau de viande grillée, et une pièce de fil de coton.

Dixième épisode

Le héros, maintenant devenu jeune homme, retourne à son village. Il se fait reconnaître de sa sœur, puis de sa mère, et leur montre les « biens du jaguar » qu'il a emporté. Les hommes du village, réunis dans la maison des hommes au centre de la place, le convoque pour raconter son aventure et montrer les choses du jaguar.

Onzième épisode

Les hommes décident de se changer en animaux pour s'emparer du feu et des autres biens du jaguar. L'expédition réussit et les hommes partagent le feu entre les femmes, qui l'emportent chez elles et commencent à l'utiliser pour rotir de la viande. Depuis ce temps-là, tout le monde mange de la viande cuite.

☒ **Documentation ethnographique des significations symboliques**

◆ **La composition sociale : mari de la sœur (MaSr) et frère de la femme (FrFe), père et fils**

L'unité segmentaire fondamentale de la société Kayapo est la famille élargie, basée sur une règle de résidence matri-uxorilocale. Comme dans d'autres sociétés Gê, cette règle est uniformément observée, et l'on trouve un schéma uniforme de répartition relative des relations clés entre la famille et le groupe domestique. Ce schéma de dosage différentiel des relations dans la famille élargie est encodé dans, et inculqué à travers, le processus de recrutement pour les institutions collectives (moitiés, classes d'âges, maisons des hommes, etc...) (Turner 1971; 1978a; 1978b; 1978c).

Le schéma Kayapo de répartition des relations qui jouent un rôle dans les épisodes du mythe peut être brièvement résumé. L'accent est fortement mis sur le mariage, considéré comme un passage brusque de la résidence dans la maison des hommes à la résidence dans le groupe domestique de la femme: bref, l'attachement des hommes, en tant que maris, au groupe domestique de leur femme est souligné. Corollairement, l'accent est mis sur l'atténuation des liens des garçons avec leur groupe domestique d'origine, qui se fait par le retrait des garçons d'environ huit ans de leur groupe domestique d'origine en les faisant résider dans la maison des hommes au centre du village. Ceci se fait sous la conduite d'un père adoptif rituel, appelé « père de remplacement », qui ne peut être un parent généalogique du garçon qu'il adopte. De même, sa femme devient la « mère de remplacement » du garçon. L'effet de cette adoption rituelle est de faire passer les relations filiales du garçon en tant que fils, de ses parents réels dans son groupe domestique d'origine à ses « parents de remplacement » dans le nouveau cadre de la maison des

hommes. Il faut noter que ceci se fait sans que soit brisée ou qu'il soit mis fin à la forme sociale de la relation parent-enfant elle-même : autrement dit, le garçon reste mineur sur le plan juridique, il reste un « fils » de son père « de remplacement ». La continuité des liens du garçon avec son groupe domestique et sa famille d'origine est ainsi brisée tandis que la continuité juridique de la relation père-fils (et mère-fils) est maintenue. La tutelle du « père de remplacement » prend fin lorsque le jeune homme consomme son mariage en devenant père à son tour : il établit alors formellement sa résidence dans le groupe domestique de sa femme, quittant la maison des hommes où l'avait installé son « père de remplacement ».

L'effet de ces brusques transferts de résidence, d'abord en tant que fils, puis en tant que père, est de souligner le statut de père (concomitant de celui de mari) comme le statut dominant de l'unité de la famille nucléaire — en d'autres termes, le statut de père-mari joue le rôle principal en définissant les relations de la famille restreinte avec la famille étendue, et (dans sa forme symbolique déplacée comme père adoptif ou père de remplacement) avec les groupements collectifs qui constituent directement la structure de la communauté dans son ensemble. C'est essentiellement en rapport avec son père qu'est donc défini son passage de l'enfance (définie sur la base de son statut en tant que fils à l'intérieur de sa famille nucléaire d'origine) à l'adolescence (définie en fonction de son incorporation dans la maison des hommes) comme aspect du processus global de dispersion de la famille nucléaire d'origine. Le rôle du père sous ce rapport est le corrolaire direct de l'importance que revêt le fait qu'un jeune homme devienne père à son tour, par le passage de l'adolescence à l'âge adulte.

Le mari de la sœur (MaSr) dans l'histoire, est un jeune homme qui vient de faire ce dernier passage, il est devenu lié par alliance au groupe domestique en tant que mari-père. Son arrivée dans le groupe domestique marque le commencement de la dispersion de la famille nucléaire d'origine du frère de sa femme (FrFe), processus qui, comme nous l'avons vu, entraîne la séparation du FrFe de son groupe domestique. La relation entre MaSr et FrFe au début de l'histoire comme corrésidents du même groupe domestique est ainsi instable et temporaire. L'arrivée de MaSr dans le groupe domestique signifie en effet que FrFe doit le quitter, amorçant ainsi son passage de l'enfance à l'état adulte. Cependant, ce passage ne peut avoir lieu que dans le contexte de la transformation du système de relations comprenant la famille nucléaire d'origine de FrFe dans son ensemble (c'est-à-dire sa dispersion). Ce processus de transformation doit être, à son tour, défini en rapport avec la relation pivotale entre père et fils comme point d'articulation principal, du point de vue mâle, entre les niveaux de famille intra et extra-nucléaire de la structure du groupe domestique et de la communauté, et par conséquent, *en termes de développement* comme la voie principale de passage entre les deux.

Il est donc compréhensible que MaSr soit représenté comme un adulte et FrFe comme encore un enfant au début du mythe. L'opposition structurale entre MaSr et FrFe a une référence *intrinsèquement temporelle*. MaSr achève le processus de transformation que FrFe (grâce à lui) commence. La relation du MaSr à son groupe domestique est intrinsèquement une relation adulte, tandis que la relation du FrFe est intrinsèquement celle d'un enfant, définie par sa qualité de membre de sa famille d'origine.

◆ Les oisillons aras et l'objet de la chasse

Comme les Bororo, tels que les a décrit Lévi-Strauss au début de *Le Cru et le Cuit*, les Kayapo et les autres tribus Gê gardent jalousement les aras car leurs plumes sont prisées pour la confection des coiffures rituelles et autres ornements. La seule façon d'acquérir des aras apprivoisés est de les prendre après leur éclosion mais avant qu'ils soient complètement emplumés et donc capables de quitter le nid comme les oiseaux adultes. Ceci est l'objet de la chasse entreprise par les deux beaux-frères. Lévi-Strauss a bien interprété ceci dans *Le Cru et le Cuit*, mais il n'a pas saisi la signification métaphorique fondamentale de la chasse ni son objet pour le jeune garçon qui en est le protagoniste central, ce qui est essentiel à la compréhension du mythe. Cette signification ressort clairement si l'on considère d'une part que les oisillons aras sont au même stade de leur vie que le frère de la femme (ils sont sur le point de « quitter le nid ») et d'autre part, que le garçon et les oisillons sont confrontés à des destinées analogues en cas de réussite de la chasse : à savoir, une enfance artificiellement et indéfiniment prolongée (les aras comme « oisillons permanents », qui seront maintenus plumés de sorte qu'ils ne pourront jamais voler comme les adultes, et seront contraints de passer leur vie dans le groupe domestique d'origine du garçon; et le garçon comme résident de son groupe domestique d'origine dans lequel il retournera avec le mari de sa sœur si la chasse réussit, et où il ne pourra jamais être socialement défini comme autre chose qu'un enfant). Autrement dit, lorsque le frère de la femme grimpe dans le nid ara, il se trouve dans une situation qui l'identifie aux aras en faisant face au mari de sa sœur qui reste au sol. Lancer les oisillons au mari de sa sœur reviendrait à partager leur destin, c'est-à-dire à retourner à son propre « nid » d'origine et au statut d'enfant qui l'accompagne. À ce point charnière du cycle de sa propre vie, c'est précisément ce qu'il ne peut pas faire. Pour cette raison, il n'obéit pas à l'ordre que lui donne le mari de sa sœur de lancer les oisillons, non seulement dans la variante Kayapo du mythe mais dans toutes les variantes Gê. Dans la variante Bororo, le refus du garçon de lancer les oisillons à son père a la même signification structurale.

◆ Pierre, œuf et main

Dans le cadre invariant du refus du frère de la femme d'obéir à l'ordre impossible qui lui est donné de lancer les oisillons aras, les variantes Gê et

Bororo offrent un assortiment de prétendues causes de ce refus. Dans la variante Kayapo, telle qu'elle est racontée plus haut ce refus se traduit par la mise à exécution apparemment injustifiée d'une ruse consistant à lancer l'« œuf » de pierre qui brise la main du mari de sa sœur.

L'œuf représente le lien entre parent et enfant : il n'est ni l'un ni l'autre, mais incarne la relation entre les deux. Tandis qu'un œuf est fragile et cassable, une pierre est dure, ce qui la rend, d'une part incassable, et d'autre part, capable de briser d'autres choses. Le terme désignant la main en Kayapo (-ikra) est un homonyme du terme de parenté (précédé de la marque du possessif singulier à la 1ère personne) « mon enfant » (i-kra). Il est presque certain que ceci est également vrai pour les autres langues Gê du Nord et probablement aussi pour les langues Gê du Centre.

Ces considérations, ainsi que les corrélatifs sociologiques du refus du frère évoqué plus haut, de lancer les oisillons aras, permettent une interprétation de la scène où l'« œuf » de pierre est lancé. Le geste par lequel la pierre est lancée à la place des oisillons représente le déplacement du lien parent-enfant hors du groupe domestique d'origine, nécessaire dans la société Kayapo pour permettre l'attachement du mari de la sœur au groupe domestique dans la phase suivante de son cycle de développement.

Il est significatif que la pierre elle-même reste intacte, alors qu'un œuf réel aurait été cassé, et, au contraire, brise la main du mari de la sœur. Ceci représente une situation dans laquelle le lien père-fils reste intact bien que déplacé, et cette continuité déplacée du lien parent-enfant est le moyen de rompre le lien du jeune garçon en tant qu'enfant avec son groupe domestique d'origine. Ce dernier lien est incarné par les mains du mari de la sœur, qu'il tend pour attraper les symboles du statut d'enfant du garçon dans le groupe domestique (c'est-à-dire les oisillons), et donc pour réaffirmer ce statut par rapport à lui-même, en tant qu'adulte mâle représentatif du groupe domestique dans la phase suivante de son développement (les mains étant « mon enfant »).

◆ Excréments, manger et boire

L'excrétion implique la séparation de l'excréteur de ses excréments et, par extension, de ce sur quoi il excrète. Manger et boire, par opposition, implique l'inclusion ou l'incorporation par le mangeur de ce qui est consommé et par extension, de la source de la nourriture ou de la boisson. De plus, l'absorption d'aliments qu'on appellera nutritifs implique une viabilité et une croissance solides; l'absorption d'eau, d'autre part, n'implique qu'une viabilité immédiate sans développement ni croissance.

Les Kayapo, comme les autres sociétés Gê du Nord, sont bilatérales et la famille nucléaire monogame est l'unité de base de l'organisation domes-

tique et de la consanguinité. La perte du statut d'enfant, impliquant la transformation des relations avec la famille d'origine qui définit l'enfant comme enfant, coïncide dans ces sociétés avec la dispersion de l'unité de base de l'intégration sociale (la famille nucléaire). Autrement dit, la famille nucléaire d'origine et le développement d'un garçon au-delà de l'enfance s'excluent l'une l'autre.

Il est significatif, à la lumière de ces considérations, que dans toutes les variantes Gê du Nord, le FrFe soit associé aux excréments (fèces, urine) après avoir été abandonné dans le nid ara par le MaSr. La directionnalité de cette relation exclusion/expulsion (c'est-à-dire la relation entre le garçon et sa famille d'origine d'où vient l'initiative d'exclure l'autre, ou, dans les termes symboliques concrets du mythe, celui qui excrète sur l'autre) devrait dépendre, conformément à cette interprétation, de l'intensité relative de la transformation des attachements du garçon au groupe domestique d'origine. J'entends par ceci la force et la continuité relatives des attachements du garçon avec son groupe domestique d'origine, comme aspect de la résistance générale de la famille à la dispersion, par opposition à l'atténuation et la transformation de ces mêmes liens, corollaires de la dispersion de la famille. Dans le premier cas, nous nous attendrions à voir l'initiative, dans la relation d'exclusivité réciproque, prise par la famille d'origine (plus précisément par les parents, c'est-à-dire les aras adultes); dans le deuxième cas, nous nous attendrions à voir l'initiative prise par le garçon sous son aspect progressif (en développement, dans l'après enfance). Le premier cas est illustré par les Apinaye et les Timbira de l'Est : dans leur variante du mythe, le garçon dans le nid est couvert par les crottes des parents aras. Le deuxième cas est illustré par la variante Kayapo dans laquelle, comme nous l'avons vu, le garçon lui-même défèque et urine sur le nid (symboliquement : le groupe domestique d'origine).

L'auto-séparation symbolique du groupe domestique d'origine du frère de la femme Kayapo par la défécation est cependant prématurée, et constitue par conséquent un geste inefficace. Il est toujours abandonné dans le nid, et doit attendre d'être délivré par un être avec qui la relation sera dépourvue des ambiguïtés qui faisaient du mari de la sœur un choix impossible pour ce rôle. En l'absence d'une telle relation, son propre geste de séparation reste inefficace. Ceci est symboliquement exprimé par la manière (également inefficace) de se terminer en son geste opposé : à savoir, la tentative stérile d'incorporation, représentée par la réingestion de ses propres excréments. La condition fondamentale du garçon est de ne pas avoir seul de base viable d'intégration dans aucun groupe social. En termes symboliques, ceci revient à mourir de faim et de soif.

◆ Le jaguar

Les Kayapo ne tuent habituellement pas les gros carnivores (jaguars, caïman, anaconda, ou loutre géante) pour s'en nourrir. Leurs attitudes vis-à-vis de cette catégorie d'animaux sont très ambivalentes. Ils sont redoutés comme prédateurs potentiels des humains, et considérés comme tels, comme l'incarnation des forces incontrôlables, antisociales de la nature. D'autre part, ils sont admirés pour leur force et leur férocité agressive, qu'on estime être des qualités adultes masculines. De ce point de vue, ces prédateurs, et en particulier le jaguar, sont considérés comme des modèles que les membres masculins de la société humaine doivent imiter.

Cette relation d'ambivalence entre les jaguars et la société rend le jaguar apte à sa double fonction dans le mythe. D'une part, c'est le médiateur entre le garçon et les forces de la croissance (incarénées dans la viande rôtie dont il le nourrit), et donc entre le garçon et son passage à l'état adulte; d'autre part, c'est le médiateur, à travers le garçon, entre la forme générale de la transformation elle-même (le feu) et la société dans son ensemble.

Le passage de l'enfant à l'état adulte (c'est-à-dire à l'équivalent d'un adolescent initié, accepté dans la société communautaire des hommes) à la fin du mythe est présenté comme un processus double impliquant d'une part la médiation positive des traits adultes (progressifs), par exemple la grande taille, l'autonomie d'action, l'usage d'armes tel que l'arc, etc. et d'autre part, la médiation négative (destruction) des traits enfantins (régressifs). Le jaguar correspond admirablement à ce double aspect, d'une part de parangon des traits virils à imiter, et d'autre part, de prédateur anti-social, pour accomplir ces fonctions complémentaires et opposées.

La délivrance du garçon par le jaguar prend la forme d'une combinaison des deux fonctions, chacune associée à un des rôles complémentaires du jaguar. Les oisillons aras symbolisent, comme nous l'avons vu plus haut, la phase enfantine du développement du garçon, qui est à présent arrivée à son terme : bref, l'aspect régressif de l'identité sociale du garçon. Le garçon lui-même, identifié comme un FrFe déplacé, dont l'attachement à son groupe domestique d'origine ou à son « nid » a été rendu non viable par l'arrivée du mari de sa sœur, incarne son propre potentiel de développement progressif. Cependant, garçon et oisillons affrontent le MaSr et le jaguar au moins au début, comme une entité indifférenciée (ou mieux, comme une entité composite dont la différenciation latente ne peut être réalisée par rapport à eux-mêmes).

Le mari de la sœur a rendu impossible la différenciation entre le garçon et les aras en se proposant de les traiter de la même façon : façon qui, comme je l'ai expliqué, implique, dans la phase suivante du cycle de développement du groupe domestique, la continuation de l'aspect enfantin régressif du garçon représenté par les oisillons. Ceci serait en contradiction

avec les implications progressives d'un mouvement spatial descendant à partir du nid, et cette contradiction rend impossible ce mouvement descendant du nid au sol tant pour les oisillons que pour le garçon. Lorsque le jaguar rencontre le garçon, il le traite de la même façon qu'il traite ensuite les oisillons : comme une proie « naturelle » à tuer et à dévorer sur le champ. Cependant, il cesse de traiter le garçon de cette façon dès qu'il apprend que *le garçon lui-même est devenu différent*. Ceci le conduit à différencier son propre comportement envers le garçon de son comportement envers les oisillons aras, et en fait à se différencier ainsi lui-même sortant ainsi de son ambiguïté.

En recevant cette information, le jaguar adopte vis-à-vis du garçon un comportement civil, « social », qui se termine par l'adoption du garçon comme son fils. Cependant, vis-à-vis des oisillons, il continue de se comporter d'une manière entièrement « naturelle » comme une bête sauvage (il est significatif qu'il ne leur décoche pas une flèche avec son arc et qu'il ne les emmène pas chez lui pour les faire cuire comme il le fait avec son autre gibier : autrement dit, il ne les « socialise » pas, ni non plus son propre comportement vis-à-vis d'eux). Ainsi nie-t-il l'aspect « régressif » de l'identité du garçon et centre-t-il en même temps son propre aspect non-socialisé, « naturel », sur les oisillons, de sorte que son comportement non-socialisé s'annule pour ainsi dire lorsque les oisillons sont détruits. Ceci laisse l'aspect « social », complémentaire du jaguar, dirigé vers l'aspect « progressif » du garçon. C'est ainsi que le jaguar aide le garçon à descendre sans danger et adopte une relation de consanguinité avec lui.

L'adoption par le jaguar de la relation de « père » vis-à-vis du garçon est le facteur crucial qui persuade ce dernier de croire à ses bonnes intentions (c'est-à-dire ses intentions sociales) et de faire le mouvement « progressif » décisif (en termes d'espace symbolique vertical) de descendre du nid. Une appréciation correcte de la signification de la relation père-fils dans la société Kayapo est par conséquent évidemment essentielle à la compréhension de la relation entre le garçon et le jaguar, qui est la relation centrale du mythe entier.

◆ La relation de parenté entre le jaguar et le garçon

La relation de père à fils est la relation pivotale de la structure de la famille élargie Kayapo. Par relation « pivotale », j'entends la relation principale par laquelle l'unité familiale individuelle à l'intérieur du groupe domestique (par exemple la famille d'origine du garçon) s'articule avec la structure de la famille élargie et de la communauté dans son ensemble. La détermination de la relation remplissant cette fonction pivotale dépend à son tour du dosage relatif des liens consanguins par opposition aux liens d'alliance avec le groupe domestique.

Les Kayapo, comme je l'ai expliqué plus haut, valorisent l'intégration des hommes en tant que maris et pères (ce qui revient au même puisque la paternité est considérée comme la consommation du mariage) dans leur groupe domestique par alliance, au détriment de leurs liens en tant que fils et frères avec leur groupe domestique d'origine. Ceci signifie que le mari-père est le statut masculin dominant dans la structure de l'unité familiale individuelle et, *a fortiori*, le statut par lequel la famille en tant qu'unité, s'articule avec la famille élargie dans son ensemble (ce qui signifie essentiellement avec les parents de la femme comme chefs du groupe domestique). De plus, la relation père-fils est la relation essentielle de recrutement par laquelle les garçons sont enlevés de leur groupe domestique d'origine et intégrés dans les groupements organiques qui constituent la structure de la société au niveau collectif. Ce recrutement pour la maison des hommes sous l'égide d'un remplaçant symbolique du père réel (dit « père de remplacement ») et l'installation ultérieure dans la société dominante des hommes mûrs ou des « pères » lorsque le jeune homme devient père à son tour, constitue le modèle collectivement uniformisé de « dosage » dans la reproduction de la structure de la famille segmentaire élargie (Turner 1971; 1978a; 1978c). Le statut de père, en sa qualité symbolique de père de remplacement, devient ainsi le véhicule de la reproduction de la structure des relations de la famille et de la famille étendue dans lesquelles il occupe la position articulatoire dominante ou, comme je l'ai appelé, le rôle « pivot ».

Le terme « pivot » est entendu dans un sens temporel autant que structural : c'est-à-dire que le statut pivot articule des stades successifs de développement de la structure de la famille et de la famille étendue (ainsi que du passage des garçons du groupe domestique d'origine aux groupes communautaires), et sert par ailleurs d'intermédiaire entre différents niveaux structuraux de relations considérées à un seul moment dans le temps. C'est en rapport avec ces niveaux plus élevés de la structure qui sont en même temps, du point de vue du garçon, des phases futures de son développement, que le garçon doit à présent se redéfinir pour devenir adulte. Cette redéfinition doit être, dans la société Kayapo, essentiellement faite en rapport avec le statut du père. C'est l'adoption de ce statut, qui fait du jaguar le sauveur approprié du garçon, le délivrant du nid et de tout ce qu'il représente.

☐ La structure des épisodes (unités contextuelles minimales)

◆ Principes généraux

J'appelle un groupe de relations contextuellement juxtaposées un « épisode ». Un « épisode » est défini sur la base de l'interdépendance directe des actions, événements, etc. dont il se compose. Cette interdépendance prend la forme d'une relation formelle d'invariance entre les déplacements

et les transformations qui composent l'épisode, elle peut être définie comme la conservation de l'unité du groupe de relations – c'est-à-dire son caractère de « totalité » logique. Cette unité s'exprime sous la forme d'une corrélation directe entre les opérations (déplacements, transformations) qui forment l'aspect syntagmatique de la structure. La corrélation des opérations, comme les opérations mêmes, est à son tour définie sur la base des dimensions de contraste qui constitue l'aspect paradigmatique de la structure. Par exemple, la plupart des épisodes du mythe de référence impliquent, comme structure paradigmatique, deux dimensions complémentaires de l'espace (ou, mieux encore, de l'espace-temps) : l'espace vertical et l'espace horizontal. Le premier a comme signification la relation de succession temporelle entre les phases consécutives du cycle de développement de la famille ou du groupe domestique. Le second signifie le contraste synchronique entre la partie centrale de la famille élargie, c'est-à-dire la famille nucléaire de « Ego », et la partie périphérique, comme par exemple les frères de la femme déplacés par l'arrivée du mari de la sœur. En termes sociologiques, cela veut dire qu'à un déplacement depuis la famille nucléaire natale, centre et foyer du groupe domestique du garçon, jusqu'à la position périphérique du frère de la femme (ou même oncle maternel), correspond un déplacement temporel de la phase du cycle de développement du groupe domestique représenté par la famille natale du garçon. Voilà la corrélation directe ou positive entre les opérations propres à un épisode et l'aspect syntagmatique de la structure de cet épisode. Un épisode consiste donc en une paire (ou petit groupe) d'opérations corrélées dans *le même sens*. Une telle corrélation conserve le principe de l'unité de la conjonction des relations (dimensions de la structure paradigmatique et opérations ou structure syntagmatique) parce qu'elle est conforme avec la correspondance entre la signification des contrastes marqués par les deux dimensions.

Je veux souligner que cette corrélation qui exprime l'unité du groupe de relations, autant les oppositions paradigmatiques que les opérations syntagmatiques, ou ce que j'ai appelé le caractère de totalité logique du groupe, est intrinsèquement contextuelle. Elle n'est pas, et ne peut pas être définie sur la base de relations métaphoriques entre les significations des dimensions considérées hors de leurs contextes. C'est parce que les dimensions complémentaires (comme par exemple, les dimensions horizontale et verticale que nous venons de considérer) sont données en juxtaposition contextuelle, c'est-à-dire en association métonymique, que les paires ou petits groupes d'opérations peuvent être rangées en unités qui manifeste une correspondance de sens. La totalité comme aspect de la structure, soit du mythe soit des autres genres de narration (et d'ailleurs, si j'ose dire, des autres types de structures symboliques) est définie fondamentalement sur la base de ces associations métonymiques, et ne peut donc être découverte et révélée que par des analyses ouvertes aux contextes des associations métonymiques.

◆ Analyse épisode par épisode

Premier épisode

L'essentiel de l'événement qui commence l'histoire est l'association des déplacements sur les deux dimensions ou axes spatio-temporels des opérations : l'horizontal et le vertical, le premier est marqué par l'opposition entre la société (représentée ici par la maison familiale des deux beaux-frères seulement) et la forêt au dehors de la maison, conçue comme une région naturelle, et le second par le contraste entre le nid au-dessus et le sol au-dessous. Cette association est composée par la perspective du beau-frère aîné (le Mari de la Sœur) de son lieu au-dessous du nid et au dehors de la maison familiale, et s'est exprimée par son projet de sortir son beau-frère cadet de la maison pour dénicher les oisillons aras.

Ce projet implique une corrélation entre deux ensembles de déplacements sur les deux axes, l'un réversible et l'autre irréversible. Les déplacements envisagés par le beau-frère cadet (Frère de la Femme) sont réversibles (sortir de et revenir chez lui; monter et descendre du nid). Ceux des oisillons, par contre, sont irréversibles (descendre du nid sans jamais y remonter; sortir de la forêt sans y revenir).

L'association de départ des oisillons et du beau-frère cadet qui sert de prétexte au projet du beau-frère aîné s'est produite en raison de l'identité de leurs situations. Le beau-frère cadet et les oisillons en sont arrivés à un point de leur croissance qui exige leur sortie imminente du nid ou de la maison natal(e). C'est évidemment l'arrivée du beau-frère aîné qui précipite la crise des liaisons de tous les deux avec leurs domiciles de naissance. Son projet entraîne le déplacement de chacun et le lie avec le déplacement de l'autre. Ce projet exprime leur égalité sur le plan des relations familiales, mais opère un déplacement.

La contradiction interne au projet du beau-frère aîné apparaît. Son projet exige la corrélation directe des transformations réversibles et irréversibles, respectivement des deux acteurs, structurellement identiques. En d'autres mots, il propose de transformer en sens opposés et par le même ensemble d'opérations, les structures identiques de son beau-frère cadet et des oisillons aras. En termes plus concrets, il propose d'agir avec son beau-frère cadet en l'assimilant à lui-même (tous les deux jouent les rôles de chasseurs d'aras, rôles d'adultes qui vont et viennent de la maison à la forêt), mais sur un autre plan, il se met en rapport avec son beau-frère cadet en l'identifiant aux aras.

En haut et dans la forêt, c'est le domaine des enfants prêts-à-sortir-du-nid, le beau-frère cadet y est relégué par contraste avec son beau-frère aîné. En bas, dans la maison, c'est le domaine des adultes, des gens mariés, résultat de l'arrivée du mari de la sœur. Voilà, en d'autres mots, l'agent de différen-

ciation des deux domaines, et simultanément de leur association opposée sur les deux axes de l'espace-temps, l'horizontal et le vertical. Cette association est l'agent de la corrélation des déplacements en des sens opposés sur les deux axes : vers en haut et au dehors, c'est le passage de l'état adulte à l'enfance; vers en bas et au dedans, c'est le passage inverse de l'enfant à l'adulte.

Le déplacement du beau-frère cadet de la maison (en bas et au dedans) vers le nid (en haut et au dehors) est un passage exigé par l'arrivée du Mari de la Sœur. Ce passage si l'on s'en tenait à ce seul contexte, serait *irréversible* : une fois sorti, revenir, soit comme garçon soit comme homme fait, serait impossible. Cela impliquerait, exactement comme le ferait l'enlèvement des oisillons de leur nid et pour le garçon celui de la maison maternelle du Frère de la Femme, la confusion de deux étapes distinctes et incompatibles du cycle de développement de la famille (étapes qui sont, d'ailleurs, associées respectivement avec les deux beaux-frères).

Pourquoi donc ce projet contradictoire du mari de la sœur ? Pourquoi ne fait-il qu'amener son beau-frère cadet en forêt et l'abandonner dans le nid, sans se préoccuper de la possibilité d'une réintégration de toute façon impossible ? C'est parce que ce qui est en jeu c'est l'intégrité même de la famille, dans laquelle le beau-frère aîné a un intérêt aussi fort que celui de son cadet. L'arrivée du premier a précipité auparavant la désintégration de cette unité sociale, mais en même temps a fini par en reconstituer une par son mariage. Ces deux familles, l'ancienne et la nouvelle, implique la même femme (la sœur du beau-frère cadet qui est la femme de l'aîné). La solution à première vue la plus aisée serait simplement de nier la contradiction posée par la nécessité de détruire la famille pour en créer une autre en identifiant directement les deux familles impliquées. Ce serait la conservation la plus économique de l'intégrité de la famille, donc de la société. Comme ce n'est pas possible, il faudra trouver d'autres moyens, plus complexes sans doute, mais en fin de compte plus satisfaisants. Telle est la raison de l'énigme et du défi posé par le projet de dénicher des oisillons et son échec.

Les trois épisodes suivants développent, de manière assez économique et élégante du point de vue logique, les implications de la contradiction cachée dans le projet de dénicher des oisillons.

Deuxième épisode

Le deuxième épisode suit sans problème : le déplacement du beau-frère cadet de sa maison maternelle (axe horizontal) s'achève en corrélation directe avec son déplacement vertical vers le nid des aras. Cela se produit en présence et sur l'initiative du beau-frère aîné. Rappelons que ces déplacements et leur mode de corrélation exprime justement la dynamique de la

relation avec le beau-frère cadet déclenchée par son rôle de mari de la sœur, comme nous venons de le voir plus haut.

Troisième épisode

Jusqu'à son arrivée dans le nid, le frère de la sœur est identifié à son beau-frère adulte, car il joue comme celui-ci, le rôle d'un chasseur (des aras). Arrivé dans le nid, la situation se complique. Le jeune garçon se trouve maintenant mis en opposition avec son beau-frère adulte au-dessous (axe vertical); il partage ce plan d'opposition avec les oisillons, s'identifiant ainsi implicitement avec eux, comme proie du chasseur en-dessous, son beau-frère aîné. Or, l'axe vertical de l'espace-temps représente une caractéristique commune entre l'enfant-prêt-à-sortir-du-nid-maternel et les oisillons. Le garçon est à la fois du côté de son beau-frère contre les oisillons qu'il doit dénicher; et du côté des oisillons contre son beau-frère, car arrivé au nid il ne chasse plus les oisillons et reste en haut avec ses semblables, les jeunes aras.

Voilà la mise-en-scène du troisième épisode. La question à résoudre est posée : entre ces deux identités contradictoires, laquelle l'emportera ? Le facteur décisif qui déterminera l'issue de ce conflit tient à l'ambiguïté des rôles, tant celui de « chasseur » que celui de « parent », tels que joués par les deux beaux-frères. D'abord, comme « chasseurs » il ne s'agit pas ici de détruire et de dévorer la proie, mais plutôt de la préserver dans un état permanent de sauvagerie ambiguë : le statut d'oisillons que l'on plume régulièrement et qui restent à la maison, c'est-à-dire des êtres peu socialisés qui demeurent au sein de la famille. Évidemment, remplir le rôle de ce genre de « chasseur » dans le cas de ces deux beaux-frères ne change guère la liaison entre les oisillons et le « nid » (c'est-à-dire la famille) natal.

Dénicher les oisillons, et les consigner ainsi à un destin de non transformation permanente, impliquerait la descente et le retour du garçon vers sa propre maison dans sa famille natale : vers un destin sociologiquement pareil à celui des oisillons. Voilà pourquoi le garçon ne peut dénicher les oisillons, et pourquoi il se révèle incapable de jouer le rôle de chasseur, ce qui dans ce contexte n'aurait aucun sens pour lui.

Une ambiguïté semblable se révèle dans la relation de « parenté » entre les deux beaux-frères. Il faut voir ici la dimension complémentaire (« sociale ») de leurs rôles dans la mesure où une dimension « naturelle » est exprimée par leurs rôles de « chasseurs ». Les deux commencent par se comporter comme de proches parents véritables, membres de la même famille. Et pourtant, ils n'en sont pas. Comme beaux-frères/affins, ils sont nettement incompatibles comme membres de la même famille, et leurs rôles consistent plutôt à se déplacer l'un par rapport à l'autre, à se distancer réciproquement par rapport à leur maison familiale commune. La juxtaposi-

tion contradictoire des tendances à la solidarité et à la séparation dans les mêmes rôles les empêchent de jouer ces rôles.

Ce caractère contradictoire des rôles de beaux-frères/parents ne se révèle pas tant qu'ils se présentent ensemble comme « chasseurs ». Mais cette situation entraîne une tendance à la négation des liens familiaux, juxtaposée paradoxalement à une tendance à l'intégration solidaire sans aucune transformation des rôles. Bref, les deux rôles sont contradictoires dans le même sens. Ça veut dire qu'ils ne peuvent pas se différencier l'un de l'autre, ni différencier leurs aspects adultes et enfantins. En d'autres mots, on ne peut pas différencier, dans le contexte défini par ces rôles et cette situation, une relation ambiguë de contraste et d'identité entre un nid et une famille natale, entre les aspects « socialisés » et non socialisés : entre société et nature, entre adulte et enfant. Le beau-frère cadet ne peut pas fonctionner comme chasseur d'aras (c'est-à-dire, les jeter en bas), ni, en conséquence, se différencier lui-même d'eux. Il faut donc qu'il reste avec eux en haut dans le nid, c'est-à-dire avec la famille natale non socialisée. La structure du troisième épisode bloque ainsi les déplacements sur l'axe vertical et les déplacements sur l'axe horizontal : blocage qui fait ressortir, de façon négative, le principe invariant de la corrélation directe des déplacements sur les deux axes par les deux acteurs.

On notera que toute l'action (ou, mieux, l'inaction) de cet épisode a lieu dans la forêt, qui n'est seulement que la moitié de l'espace marqué par l'axe horizontal. C'est un résultat de la focalisation de toute l'action sur le pivot même du déplacement vertical du beau-frère cadet mais cela revêt aussi une importance formelle propre, sur laquelle on reviendra plus loin.

Quatrième épisode

Le retour du mari de la sœur chez lui en abandonnant son beau-frère cadet dans le nid est conforme aux implications de la rupture de la réversibilité du système des déplacements et au modèle invariant de la corrélation des déplacements sur les deux axes. L'échec du déplacement vertical (par le retour vers le bas qui ne se fait pas) signifie la rupture de l'unité du système des relations par lequel l'histoire a commencé. Le nouveau déplacement du beau-frère aîné qui rentre chez lui précipite une séparation des domaines propres à l'espace horizontal (maison sociale, forêt naturelle) qui correspond à la rupture de l'espace vertical en deux domaines opposés, celui d'en-haut (nid) et celui d'en bas (maison). Tant le blocage horizontal que le blocage vertical se sont produits par des arrêts de la réversibilité (dans les deux cas, c'est le frère de la femme qui ne réussit pas à retracer ses pas, du nid vers le sol ou de la forêt vers chez lui). La désintégration du système original des relations va suivre les mêmes lignes qui permettait son intégration dans un premier temps. Les axes de décomposition (ou pour ainsi dire d'intégration négative) étaient d'ailleurs présents à l'intérieur du système partiel constitué par le petit garçon et les aras. Le garçon commence à mourir de

faim et de soif, ce qui exprime négativement la coupure de sa liaison avec le sol en bas, sorte d'introjection de la coupure de la dimension verticale, dans un sens négatif déterminé par le blocage de la réversibilité. Mais en même temps, le garçon se rapproche de la mort (par la famine), ce qui n'est pas le cas des oisillons, et rétablit ainsi un contraste entre lui et eux (distinction d'abord voilée par l'identification des deux par rapport au mari de la sœur). Ce contraste entre les oisillons (bêtes naturelles, proie) et le garçon (dont le caractère social se manifeste, bien que de façon négative, par son incapacité de survivre dans le contexte naturel du nid) reproduit, à l'intérieur même du sous-groupe des relations composé par le garçon et les oisillons, l'opposition entre le rôle social de parent et le rôle naturel de chasseur réinstallé par le retrait du beau-frère aîné dans sa maison familiale en sa capacité de mari de la sœur et en abandonnant son rôle de chasseur et son milieu, la forêt.

Cette décomposition a été précipitée, dans l'épisode précédent, par la confusion, ou le manque de différenciation, des rôles sociaux et naturels sur les deux axes. Le résultat est une redifférenciation des rôles sur les deux axes, mais en voyant bien qu'il n'y a pas de retour au *statu quo ante*, car la différenciation est maintenant différenciée en elle-même (au moins potentiellement). Il y a, maintenant, à l'intérieur du macro-système des oppositions (forêt-maison, haut-bas) rétabli par le retrait du beau-frère aîné, un micro-système naissant, qui comprend les relations du garçon et des oisillons, et qui reproduit celles du macro-système mais pour ainsi dire avec des signes inversés de positif à négatif.

Cinquième épisode

La jaguar exacerbe par contraste l'état (dimensions négatives) du garçon dans le nid. Au lieu d'être affamé, il est prédateur, capable de satisfaire sa faim (il porte des gibiers sur son dos). Au lieu d'être bloqué dans le nid en haut, il est libre d'aller sur le sol en bas. Comme prédateur, il est chasseur et sans l'ambiguïté du mari de la sœur dans le même rôle : il tue et dévore les oisillons sans idées de les transformer en animaux de maison. De même que les déficiences de la situation du garçon dans le nid sont des effets, et pour ainsi dire des projections des échecs du mari de la sœur, le jaguar constitue une sorte de « modèle corrigé » du mari de la sœur du point de vue des exigences du renversement des déplacements du garçon dans la société humaine. Surtout, la différenciation non équivoque cette fois entre l'aspect social (comme parent) et l'aspect naturel (comme chasseur) permet le salut du garçon comme être social et en même temps la négation de son aspect non-socialisé : voilà ce que signifie la descente du garçon par l'échelle dans le rôle de « fils » et « futur compagnon de chasse » et, d'un autre côté, la chute des oisillons et le fait que le jaguar les dévore.

Sixième épisode

Ces événements constituent une tentative de renversement du déplacement vertical du garçon. Ce renversement, cependant, ne peut pas encore être complet. La destruction de l'aspect non-socialisé du garçon, c'est-à-dire son aspect même de garçon, est opposé, et donc mis directement en corrélation avec l'identification du garçon, comme chasseur et compagnon (c'est-à-dire, l'égal) du jaguar. Ces deux caractéristiques du garçon restent incomplètes et le récit le signale. Si l'on tient compte de la condition affaiblie, de la taille et de la force encore diminuée du petit garçon, on peut facilement entendre pourquoi le garçon doit être soulevé sur le dos du jaguar (sa descente sur terre restant ainsi inachevée), et pourquoi il faut qu'il partage cette position avec des gibiers morts (contreparties des oisillons, proie « descendue » mais pas encore disparue). Ces gibiers et le garçon sont identifiés sous un certain rapport : le non-achèvement du processus de disparition des aras (ils ne sont pas encore mangés) et d'identification du garçon au rôle de chasseur (il n'est pas encore un adulte), mais ils sont opposés sous un autre rapport (les premiers sont tués, le deuxième sauvé et avec un avenir de chasseur, c'est-à-dire, d'homme mûr).

La structure qui apparaît dans cet épisode est la modification raisonnée de la structure, faite d'oppositions plus fortes, de l'épisode précédent. Le résultat de cette révision, prend la forme d'une division plus fine sur l'axe vertical qui se rapproche de son rapport à l'axe horizontal : d'en bas en haut (le dos du jaguar) et d'en bas en bas (le sol même).

Septième épisode

La signification de cette sous-division du domaine de l'espace-temps vertical est que les deux processus complémentaires de la destruction de l'aspect enfantin du garçon et du développement du garçon en homme fait ne peuvent pas trouver leur achèvement dans le domaine de l'espace-temps horizontal propre au jaguar dans son rôle masculin de chasseur, c'est-à-dire dans la forêt en dehors de la maison. Pour tous les deux, il faut sous-diviser l'espace-temps horizontal de manière correspondante à la sous-division verticale. Cela se fait dans le prochain épisode, où nous sommes confrontés à une maison-jaguar, avec une mère-jaguar, contrepartie féminine du jaguar mâle.

L'accueil hostile de la mère-jaguar marque une différence très importante entre cette maison (et son domaine « au-dedans-de-la-maison ») et la maison « humaine » que le garçon a quittée pour chasser des aras. La maison humaine du garçon était le foyer de la société humaine, alors que la forêt était le domaine du sauvage et de l'asocial; la maison des jaguars se caractérise par le rejet de l'aspect social du garçon (c'est-à-dire son aspect humain, et sa relation de fils adoptif au jaguar mâle), alors que la forêt, c'est-à-dire le domaine de l'espace-temps « au-dehors-de-la-maison » est

devenu la zone propre aux relations sociales (c'est-à-dire la relation entre le jaguar mâle et le garçon). Il y a donc eu inversion des sens de la « maison-au-dedans » et de « la forêt-au-dehors » pour ce qui regarde le social et l'asocial (naturel). Cette situation s'explique par le rôle que joue la maison des jaguars définie comme la projection négative du non achèvement du processus socialisant de l'identification du garçon avec son père-jaguar, et la suppression de son aspect d'enfant-proie.

Le garçon est déposé sur le sol à l'intérieur de la maison (geste qui symbolise le point de rencontre entre l'espace-temps de « au-dedans-de-la-maison et en bas » et « au-dehors-de-la-maison et en haut » et qui s'est déjà produit dans le premier épisode. On notera que les gibiers ne sont pas posés directement sur le sol même, mais plutôt sur une grille élevée. Cette réapparition de la distinction verticale à l'intérieur même de la maison exprime la distance qui sépare le garçon actuel de son aspect enfantin représenté par le gibier, et le manque d'intégration complet de cet aspect enfantin dans le domaine, normalement pro-enfantin mais en fait anti-social, de la maison-au-dedans de la mère jaguar.

Huitième épisode

La mise en scène est complète pour commencer le drame décisif de la socialisation. Il va se dérouler sous la forme d'un cercle vicieux, en effectuant le renversement des déplacements qui servaient de matière aux épisodes initiaux (sortie de la maison en forêt et montée en haut dans un arbre; descente de l'arbre en bas sur le dos du jaguar et retour au dedans de la maison). C'est ironique : l'acquisition de la réversibilité sur la base de l'équivalence des points de rencontre des axes de l'espace-temps associés à l'enfance va se révéler contradictoire parce que le garçon-héros n'est plus un enfant mais un adolescent : c'est sa croissance (c'est-à-dire sa manière de manger la viande rôtie) qui mène à son rejet et à son expulsion de la maison par la mère-jaguar, et de façon inverse à sa croissance, à l'accomplissement du point de départ que fut son dénichage par son père-jaguar de son arbre refuge. Voyons comment l'intensification de ce cercle vicieux des déplacements dans l'espace-temps est accompagnée par la disparition progressive de l'aspect animal du garçon (dans cet épisode, le gibier joue seulement le rôle mineur de viande rôtie, c'est-à-dire d'un objet de consommation).

Neuvième épisode

Ces processus inter-reliés atteindront simultanément leurs points culminants. Le garçon-héros complète son identification à son père jaguar en marchant avec lui sur la terre au dehors de la maison (c'est-à-dire, tout à fait « en bas » en termes de l'espace-temps symbolique). Ce dénouement positif de la séparation verticale entre le héros et son « père » (« positif » parce qu'il fait le choix d'une alternative progressive) et l'identification qui

s'en suit avec le père-jaguar est complète avec l'acquisition par le héros d'un arc et des flèches, répliques de celles que possède son père-jaguar. Quand celui-ci donne à son fils ces attributs du rôle de chasseur et donc de son identité comme homme fait, et puis qu'il lui commande de les utiliser pour son propre compte contre sa mère-jaguar, c'est-à-dire d'agir de manière autonome mais égale à la sienne, il crée son fils comme sa réplique.

Le dépassement positif de la distance verticale entre père et fils pour accéder au domaine spatial masculin-adulte au dehors de la maison est contrebalancé par le dépassement négatif du contraste horizontal entre ce domaine et le domaine féminin-enfantin au-dedans-de-la-maison. Par « dépassement négatif », je veux dire la destruction par la mort de la mère-jaguar du domaine au-dedans-de-la-maison comme foyer d'attachement et d'identification rival du domaine masculin. Cela se fait en utilisant l'arc et les flèches pour tuer un animal, une action de chasseur. L'identification avec le père s'achève ainsi en même temps que la disparition définitive de la liaison infantile avec la mère. La mise à mort de la mère constitue, évidemment, une coupure de sa liaison avec son fils : elle représente d'ailleurs une expression, de toute façon négative, d'égalité avec elle (souvenons-nous qu'elle s'est produite à la suite d'une attaque meurtrière de sa part contre le héros). Égalité dans l'opposition et séparation : voilà la contrepartie négative de l'identification et de la séparation entre le fils et son père. Le résultat est le même : la reproduction, assurée par l'acquisition des marques séparées mais identiques des pouvoirs essentiels d'un parent adulte. Dans ce cas-ci, il est surtout question d'un échantillon de feu (symbole du pouvoir de transformation de l'enfant en adulte, c'est-à-dire la socialisation même), puis d'échantillons de viande rôtie (symbole du produit de ce processus, c'est-à-dire la maturité) et le fil de coton (métonyme de la femme socialisée, dont c'est le produit caractéristique).

L'acquisition de ces marques coïncide avec la séparation définitive du héros de ses parents-animaux. C'est la suppression définitive du dernier aspect animal, c'est-à-dire non-socialisé, de l'identité du héros. Cela coïncide d'ailleurs, comme nous l'avons déjà vu, avec la négation des liaisons spatio-temporelles du héros avec les régions d'en haut sur la dimension verticale et au-dedans-de-la-maison sur la dimension horizontale, et l'affirmation de son association avec la région d'en-bas-et-au-dehors, domaine des chasseurs et des hommes faits (socialisés). Tout est prêt pour son retour à la société humaine, sauf la société elle-même.

Dixième épisode

La transformation définitive des relations entre le héros et ses parents-jaguars dans le neuvième épisode comporte un résultat de plus qui a une signification structurale. C'est que l'achèvement de la réversibilité coordonnée des déplacements dans les deux dimensions de l'espace-temps, à l'intérieur du domaine de la nature (c'est-à-dire, le domaine originel du au-dehors-

de-la-maison, donc de la société), libère le jeune homme-héros des contraintes propres au domaine de la nature, et le met en état d'agir au plan de la structure originelle de l'espace-temps, qui comprend cette fois le domaine de la société humaine. En d'autres mots, ayant dépassé son association avec un sous-niveau qui est le domaine de la nature au dehors de la maison, il est devenu capable, à un niveau plus haut de la structure toute entière de l'espace-temps, de remplir une exigence : celle de retourner vers la société.

Voici ce qu'il fait. Tout en sortant du domaine naturel de la forêt « au dehors » et revenant chez lui, il fait pourtant autre chose, juste à l'inverse sous un certain rapport : il sort de la maison des jaguars, ce qui est symboliquement « aller au dehors » (catégorie qui comprend, de ce point de vue, son village et la société humaine toute entière).

Le retour du héros à la société est donc ambigu et ironique : il porte une double leçon. Souvenons-nous que la société humaine n'était représentée, au commencement du mythe, que par la maison maternelle du garçon-héros. Le retour à la suite de l'éloignement du garçon de sa société (c'est-à-dire de sa maison) au début du mythe prend donc, à première vue, la forme d'un retour chez lui. Ce retour, pourtant, se fait sur la base d'une double inversion des conditions de la sortie originale de la maison originale. Le héros ne fait pas son retour à la société sous la seule forme d'une fuite de sa maison maternelle (elle-même transformée, dans l'intervalle, en arène des menaces de caractère « naturel » et anti-social), car le domaine du « au-dehors de la maison » a pris le caractère d'une zone de relations et de comportements « socialisés » et propres à des hommes mûrs. Or, du point de vue du héros encore chez jaguar, la société humaine, sa maison maternelle dans son sens humain le plus inclusif, est « au dehors de la maison » : retour à la société (c'est-à-dire devenir homme socialisé) veut donc dire en un double sens, sortir de la maison au dehors.

Du point de vue de la socialisation, les deux sens opposés du retour du héros à la société (retour dans la maison à partir du dehors et sortir au dehors de la maison) ont le même effet : le passage définitif de la nature à la société. Ce qui reste ambigu dans ce processus, c'est justement le statut de la maison familiale, ou, dans un sens plus large, celui de la famille natale (consanguine). Cette contradiction potentielle peut être résolue à condition que les deux sens soient exprimés à des niveaux différents de la structure. Ils sont déjà formulés, en effet, aux niveaux complémentaires, pour autant que le passage de « au-dehors-de-la-société » à « au-dedans-de-la-société » est défini au niveau de l'opposition principale entre les deux domaines de la société et de la nature, en même temps que la sortie de la maison au dehors est définie en relation à l'opposition entre la maison des jaguars et sa région au dehors dans le domaine plus large de la nature. Le retour du héros se déroule dans le mythe sur la base du principe que le niveau le plus haut détermine le caractère général de l'action, tandis que le niveau subordonné détermine son caractère spécifique, c'est-à-dire que la différenciation

de sous-catégories se fait à l'intérieur de la structure des catégories plus générales qui est le lieu des déplacements du niveau le plus haut. Plus spécifiquement, le retour du héros du domaine de la nature « au dehors » vers le dedans de la société précipite un autre déplacement à l'intérieur de ce déplacement, celui de la maison familiale du héros vers la réunion des hommes « au dehors » sur la place centrale du village. Voilà qu'apparaît une société différenciée en deux sous-domaines (ou niveaux) : d'un côté des maisons familiales et les relations consanguines qui lui sont associées et, de l'autre côté, le niveau plus élevé des groupements collectifs des hommes mûrs et les relations non-familiales des membres d'une société communale qui y sont attachées. La différenciation de ces deux niveaux à l'intérieur de la société est apparue à cause de l'incompatibilité du héros (comme homme mûr) avec le premier niveau et sa compatibilité avec le second niveau.

Notons maintenant que ces deux déplacements constituent une structure opérationnelle d'un type nouveau. À la place de la structure des épisodes précédents, nous avons ici une paire d'opérations qui implique une seule dimension (ou mieux, une seule combinaison des valeurs sur les deux dimensions, dès que la dimension verticale ne porte plus de manière différentielle les opérations) à deux niveaux complémentaires de la même structure. Ces deux opérations sont répétitives : d'un point de vue, la sortie du héros de chez jaguar vers le domaine plus socialisé de la société humaine est suivi, à l'intérieur de celle-ci, par la sortie du héros de sa maison maternelle vers le domaine plus socialisé de la réunion communale des hommes. Cette répétition constitue, en termes formels, une structure *recursive*. Dans une autre perspective, celle du retour du héros d'un domaine relativement naturel (peu socialisé) vers un autre domaine plus socialisé, les deux opérations sont en relation de la même façon et conduisent au même type de structure. De cette structure nouvelle, pourtant, surgit un problème nouveau : la première des deux opérations accomplit le mouvement inverse de celui qui a déplacé le héros de la société vers la nature. La deuxième opération représente donc, du point de vue de la réversibilité, un nouveau déplacement qui doit être inversé à son tour. Ceci veut dire que c'est la structure récursive elle-même qui doit être inversée.

Onzième épisode

La structure récursive en question, c'est le processus de la socialisation, tant d'un homme individuel (comme le héros, par exemple) que de la société toute entière. Le mouvement spécifique qui reste non renversé, c'est le passage du garçon, transformé-en-homme, de sa famille natale à la société des hommes faits. Inverser se fait ici par les hommes faits eux-mêmes qui se *défaisaient*, comme hommes, en se déplaçant dans le mythe vers une maison familiale non-socialisée (les hommes prennent des formes d'animaux pour aller à la maison des jaguars). Ce mouvement établit à son tour la réversibilité de ce type de déplacement par des agents sociaux, donc l'intégration

du processus de transformation des garçons et des familles en société : bref, la socialisation (voilà ce que les hommes réussissent en volant le feu de la maison de la mère-jaguar et en le transférant au milieu de la place du village, foyer de la société des hommes mûrs qui assurent ainsi l'intégration de la communauté comme un tout).

Le détachement du feu, de son lieu d'origine dans la maison maternelle (de la mère-jaguar), résultat de la conquête du pouvoir de la socialisation par la société, représente encore à son tour un déplacement nouveau non-renversé. Mais il provoque à son tour son inversion (par la dissémination des échantillons du feu, tirés du feu central des hommes, vers toutes les maisons de femmes). Cette reproduction du feu constitue, pour ainsi dire, une « cuisine » du feu, elle reproduit dans les foyers familiaux le modèle central représenté par le feu des hommes, une « cuisine » de ce modèle. Cette transformation du feu et ce qu'il représente (c'est-à-dire la structure de la société même, quand on la conçoit comme une sorte d'hypostase de la structure du processus de socialisation, c'est-à-dire de son propre processus de production comme société) constitue à son tour un déplacement nouveau qui reste à renverser. Le renversement serait ici symbolisé par le feu cuit (c'est-à-dire, le feu reproduit, socialisé) de la maison utilisé par la cuisine de la maison familiale (c'est-à-dire, le système des relations entre parents et enfants qui comprend la famille natale) : voilà ce qui est signifié par la cuisine de la viande par les feux dans les maisons de femmes. La cuisson de la viande en famille, acte final de l'épisode (et du mythe entier), referme le cercle des renversements successifs qui ont conduit de l'acte initial de l'épisode, (l'auto-transformation des hommes non encore socialisés en animaux vivants, donc crus) jusqu'à opérer par la famille le passage symbolique à la société : les deux actes sont des opposés, des inversions l'un de l'autre.

La structure de l'épisode final comprend donc deux paires d'opérations réversibles, dont la deuxième répète la première quant à la forme (déplacement de la place centrale du village, et de la société collective des hommes qui y est localisée, vers la maison familiale, suivi par le déplacement inverse de la maison vers la société collective) mais à un niveau plus restreint (à l'intérieur du domaine de la société, au lieu du champ plus vaste des relations entre la société et la nature). C'est la fusion parfaite de la réversibilité et de la recursivité au moyen d'une structure hiérarchisée : voilà le modèle réduit d'un système auto-reproducteur (c'est-à-dire, celui de la société pour l'essentiel).

◆ Relations entre la structure du mythe et son contexte social

Depuis la montée du jeune garçon au nid des aras, la réversibilité directe des premiers déplacements hors de la maison natale est impossible, parce que le retour du frère de la femme chez lui serait socialement contradictoire.

Il faut donc transformer l'identité du beau-frère cadet pour en faire la réplique de son parent masculin aîné (personnifié par le jaguar) dans son rôle de chasseur qui opère toujours en dehors de la maison. L'achèvement de cet objectif-clé de la socialisation du garçon permet son retour à la société, donc la résolution de la contradiction originale qui sert de point de départ à l'histoire : celle de l'incompatibilité du mari de la sœur et du frère de la femme comme résidents de la même maison familiale uxori-locale. Cette solution d'une contradiction génère, toutefois, un nouveau déplacement. Une fois le héros (devenu maintenant jeune homme) de retour dans son village, il est déplacé de sa maison maternelle à la maison des hommes. Ce déplacement exige à son tour un renversement, qui prend la forme d'un échange réciproque du feu entre la maison des hommes et les maisons des femmes. Les hommes, agissant collectivement et représentant le niveau des institutions communales qui tiennent la clé de la structure globale de la société, enlèvent le grand tronc d'arbre brûlant, exemplaire unique du feu à cette époque dans le monde, de la maison de la mère-jaguar (modèle symbolique de la maison féminine de la famille élargie), et brisent le tronc en petits morceaux qu'ils distribuent aux femmes. Chaque maison de femme, niveau segmentaire de la société, devient ainsi un échantillon qui reproduit le modèle collectif du feu des hommes et le niveau collectif de la structure sociale qu'il symbolise. Les femmes, à leur tour, cuisinent, et rendent ainsi aux hommes le produit concret du pouvoir de transformation qu'elles ont reçu de leurs mains – un pouvoir qui n'est en réalité qu'un modèle généralisé reproduisant le pouvoir de transformation inhérent au cycle de développement de chaque maison familiale (c'est-à-dire « maison de femmes »).

On trouve ici un modèle très sophistiqué de la structure de la société Gê, qui est basée sur des conceptions profondes sur la nature fondamentale de toute société humaine : notamment celle qui veut que l'essentiel d'une société humaine ne porte pas sur les processus de production eux-mêmes (telle la cuisine), bien qu'ils soient nécessaires, mais sur la capacité de reproduire les relations sociales de production sous la forme d'échantillons d'un modèle général créé par l'action collective de la société toute entière. C'est cela la signification profonde de la reproduction du feu et de l'échange entre les niveaux complémentaires de la structure sociale qui est ici identifiée aux hommes mûrs, d'un côté, et aux femmes et garçons non encore adultes de l'autre.

J'avais plusieurs raisons de développer la correspondance profonde entre la structure du mythe, considérée comme un processus hiérarchiquement ordonné de transformation progressive des relations sociales contextuellement données, et la structure de la société, considérée comme un processus hiérarchiquement ordonné de transformation (c'est-à-dire de production) de ses « matières premières », comme par exemple les jeunes garçons, en faisant l'hypothèse que les coordinations d'ensemble de la structure collective ne pouvaient se comprendre sans leur contextualisation. Premièrement,

pour donner une idée de la flexibilité et de la suggestivité de l'approche structuraliste que j'essaie de décrire ici. Deuxièmement, pour souligner que la notion formelle de structure syntagmatique que j'ai exposée en termes assez abstraits n'est pas simplement un formalisme, mais plutôt un échafaudage riche de significations : le sens le plus profond de la narration porte sur les processus d'action sociale qui sont structurés de la même manière. Je suggère que c'est le cas pour tous les genres narratifs (mythe, conte, roman, etc.) : le niveau de signification le plus profond implique toujours des processus d'action sociale. Ces processus, bien sûr, peuvent être d'un caractère très général, y compris les formes les plus générales de l'interaction sociale, sans liaisons spécifiques avec des structures institutionnelles particulières. En d'autres cas, comme dans celui du mythe que j'ai exposé, la liaison est très étroite et spécifique entre la structure narrative et la structure de certains processus sociaux. Mon propos ne vise donc pas à dire que tout mythe « correspond » au même niveau de détail ou de spécificité aux processus sociaux de même type (par exemple ceux qui forment les liens de parenté et de la structure institutionnelle). Je propose plutôt qu'il n'y a pas de « correspondance » entre « structure symbolique » et « structure sociale » (moins encore d'une tranche privilégiée de celle-ci, comme par exemple les structures de parenté) : la formulation exacte est que les structures symboliques des narrations se développe comme parties intégrantes des processus d'action, et que l'infra-structure de leurs catégories est l'infra-structure des processus sociaux eux-mêmes. En d'autres mots, l'action sociale n'a pas à être reléguée à un niveau pré-symbolique ou infra-symbolique : elle est, évidemment, pleinement symbolique en soi, et possède sa propre structure de catégories symboliques. Pourquoi donc a-t-on besoin alors des mythes et d'autres formes symboliques spécialisées qui relèvent de ce qu'on pourrait appeler la super-structure symbolique de ces processus ? La réponse est à mon avis que les mythes formulent les processus du point de vue des catégories spécifiques des sujets. Autrement dit, les formes narratives expriment les formes culturelles de la subjectivité, c'est-à-dire les perspectives d'acteurs sociaux spécifiques (comme par exemple les jeunes garçons, les maris des sœurs, les sorciers, etc.) sur les types d'actions et d'interactions sociales auxquelles ils participent. La fonction des mythes est de ce point de vue de faire le pont entre certaines formes de la subjectivité et certaines formes d'action et d'interaction stéréotypiques dans la société. Cette fonction médiatrice est fondamentale à la régulation culturelle de la vie sociale. Les mythes se présentent comme des formes régulatrices des processus d'action, des programmes culturels pour la formation des sujets liés à des contextes d'action et pour la formulation par des sujets des actions et réactions appropriées à des contextes plus ou moins exactement spécifiés.

C'est cette fonction régulatrice qui exige des mythes qu'ils assument, de manière précise et complète, les structures des catégories propres aux processus d'action, auxquels ils participent. Autrement dit, c'est leur liaison métonymique avec ces processus qui les contraignent à devenir ce que

Bateson appelle des « métaphores rigoureuses » de ces mêmes processus. Comme « tropes », les formes narratives contiennent à la fois les dimensions de la métaphore et de la métonymie, et de manière interdépendante; ils constituent de véritables « synecdoques rigoureuses » de l'action sociale. La mytho-logique, c'est le *système d'interdépendance dynamique* interne à l'interaction sociale, vue des perspectives des acteurs-sujets qui occupent des positions définies dans l'action sociale.

Cela ne veut pas dire que la pensée mythique est contrainte de rester l'esclave des activités des acteurs sociaux, ou que ces activités doivent être considérées comme « premières » (c'est-à-dire antérieures au sens logique ou au sens de cause), pas plus d'ailleurs que la subjectivité elle-même. Les mythes, comme je l'ai déjà suggéré, exprime les efforts des cultures, par le moyen de leurs stéréotypes des acteurs ou sujets sociaux, pour formuler les relations entre les acteurs et leurs projets d'action : tentatives d'engrenage à la fois symbolique et pragmatique qui implique la possibilité de modifier des projets ou les formes que prend l'action. L'essentiel est de voir que la rigueur et la précision de la formulation mythique de la structure profonde de l'action sociale est nécessaire à l'efficacité de la fonction médiatrice, aussi bien dans un sens que dans l'autre, entre sujet et objet social.

Le même constat de la complexité de la relation épistémologique entre la pensée mythique et la structure sociale peut être fait en considérant la manière typiquement négative par laquelle la structure sociale est représentée dans les mythes. Par « représentation négative », je veux dire la manière d'explorer la structure profonde de la réalité sociale par la formulation de son opposé (soit comme utopie, soit comme chaos primordial), pour ensuite montrer les conséquences des contradictions implicites à ces « modèles alternatifs » de la société. Ces contradictions et leurs conséquences sont, naturellement, formulées sur la base de la structure du système social en place, qui continue ainsi de servir de schéma épistémologique, même dans la formulation des systèmes imaginaires qui le contredisent manifestement. Mais l'essentiel est que la pensée mythique (c'est-à-dire, la pensée tout court) reste libre d'essayer la formulation d'autres réalités et d'explorer les conséquences d'une contradiction systématique de l'ordre donné des choses. Bref, la pensée mythique n'est pas « déterminée » par la structure sociale (en effet, dire cela serait absurde, si on admet que les mythes sont parties intégrantes de cette structure, et réduirait la proposition à une tautologie qui dirait en somme que la structure est déterminée par la structure). La situation est en effet à l'inverse : la structure, qui comprend aussi bien les formes des actions que les formulations mythiques de ces formes, est *une structure de détermination* de la réalité sociale : tant l'action que la pensée y tiennent leurs rôles propres et complémentaires. Ma thèse veut simplement qu'afin de jouer ces rôles effectivement, il faut que tous les deux soient réciproquement coordonnés sur la seule base qu'ils tiennent en commun : c'est-à-dire l'ordre syntagmatique des relations contextuelles entre les élé-

ments des situations où se trouve l'action. Parce que cet ordre y est particulièrement élaboré, les narrations, et peut-être surtout les mythes, peuvent servir de modèles de la relation plus générale entre la dimension culturelle (c'est-à-dire le niveau des formes symboliques spécialisées) et la dimension de l'action sociale.

▣ **La structure du mythe comme totalité (niveau inter-épisodique) : principes généraux de la structure narrative (c'est-à-dire, des relations inter-épisodiques)**

C'est au niveau même des relations entre les épisodes qui se suivent dans la narration que le caractère de totalité intégrale du groupe des opérations que comprend le mythe se manifeste de manière la plus forte et la plus complète, au moyen du principe de la réversibilité des opérations. La réversibilité est le critère formel définitif de l'intégration d'un ensemble de relations. Les narrations, dès qu'il y a intégration d'un groupe de relations indiquée par la corrélation des opérations dans un épisode initial, sont en quelque sorte poussées en avant par le besoin de réaliser les implications de l'intégration de cette expression préliminaire par la réversibilité de ces mêmes opérations. Toutefois, le problème qui se manifeste dans toutes les narrations (sauf les plus simples et plus ennuyantes), est que les opérations d'un épisode ne peuvent pas être renversées dans l'épisode qui suit immédiatement, parce qu'il y a des opérations contradictoires, c'est-à-dire des opérations qui ne forment pas une totalité simple (ou ensembles d'opérations à un seul niveau). Pour qu'il y ait réversibilité dans pareil cas, il faut que le groupe soit décomposé en divers aspects réintégrés ensuite à un niveau d'articulation plus complexe où la réversibilité devient possible. Cette décomposition se fait sur des plans différents, mais reliés entre eux. Au premier plan, la séparation des éléments contradictoires se fait à l'intérieur des sous-groupes de relations de l'ensemble original, considérés comme transformations inverses les uns des autres; les deux sous-groupes ainsi formulés sont des réfractions complémentaires de la contradiction au sein de l'ensemble original. Ensuite, un de ces sous-groupes (ou les deux) est (ou sont) transformé(s) de l'intérieur de manière à éliminer la contradiction, il(s) peut (ou peuvent) ainsi être réintégré(s) dans un même ensemble. Le processus de transformation qui joue ici comporte la subdivision du sous-groupe en sous-groupements de relations opposées, et la hiérarchisation de ceux-ci dans le sens de la négation d'un des deux face à l'autre. Cette redéfinition des relations à l'intérieur du sous-groupe entraîne ainsi la reproduction des divisions des relations mais à des niveaux différents, bref la « hiérarchisation » de la structure par une stratification des niveaux de relations à l'intérieur d'une structure. La hiérarchisation du système de relations procède dans les deux directions, tant vers le bas que vers le haut : vers le bas, par la sous-division progressive des groupes et sous-groupes de relations, et vers le haut par la réintégration de l'ensemble total au niveau le plus élevé, résultat de la compatibilisation des relations dans les niveaux

plus bas. Ce double processus de hiérarchisation constitue le *deuxième plan* principal du processus général de décomposition et de récomposition de l'ensemble des relations qui forment la structure de la narration, ce qui permet la transcendance de la contradiction et la réalisation de la réversibilité du premier ensemble épisodique d'opérations. Même cette réversibilité, toutefois, n'est pas nécessairement le mouvement final de la narration : dans une histoire complexe, il reste tout à fait probable que les transformations qui mènent à la réversibilité du premier ensemble d'opérations contiennent d'autres opérations nouvelles, qui créent à leur tour des problèmes additionnels de réversibilité. Pareille cumulation de relations, dont il faut assurer la réversibilité, peut conduire à des solutions ultimes qui ont un grand pouvoir logique, comme par exemple des formulations récursives dont la structure peut atteindre un niveau de généralisation et de reproduction potentiellement infini, comme on peut le voir, par exemple, dans le dernier épisode du mythe.

La thèse de mon article veut donc que la structure d'une narration (de genre quelconque) se développe sous la poussée de la tension dynamique entre le niveau des épisodes particuliers, qui impliquent une unité en raison de l'association contrainte de leurs éléments reliés, et le niveau des relations interépisodiques auquel cette unité doit d'être réalisée sous la forme concrète de la réversibilité des opérations. Motivée par cette tension, la narration procède par la construction d'une hiérarchie, tant des opérations que de la complexité des structures paradigmatiques formées par l'ampleur des contradictions. Au cours de ce processus, la forme du paradigme même se transforme : des dimensions disparaissent et d'autres surgissent.

Dans le mythe, par exemple, on peut repérer trois niveaux de complexité dans la structure paradigmatique, avec trois niveaux correspondants de croissance du pouvoir logique des opérations. Au premier niveau, on commence par un simple schéma paradigmatique incluant des éléments contradictoires, qui finit par se décomposer en deux sous-ensembles non-intégrables. Au plan des opérations, on a deux groupes de transformations non-réversibles, c'est-à-dire non-intégrables. Puis nous passons au deuxième niveau, où nous trouvons une division de l'un de ces sous-ensembles paradigmatiques en deux sous-parties (ou sous-sous-ensembles) : bref, une hiérarchisation du paradigme. Cette hiérarchisation ouvre la possibilité d'un pivotage des significations relatives de certaines dimensions : l'intérieur de la maison, par exemple, passe d'une signification « sociale » à une signification « naturelle » lorsque le garçon se développe pour atteindre le statut d'adulte, alors que le domaine extérieur à la maison (champ des activités des hommes mûrs) se développe dans le sens inverse vers une signification « sociale ». Au plan des opérations, on découvrira une évolution correspondante dans le pouvoir de coordination des transformations : dans ses relations avec les deux jaguars, le garçon se trouve dans une sorte de « cercle vicieux », c'est-à-dire un certain type de réversibilité, mais une réversibilité instable et encore contradictoire. Cette situation est résolue par la hiérar-

chisation définitive de l'ensemble des relations dans des termes qui identifient le garçon, maintenant devenu jeune homme, à ses parents-jaguars, et simultanément le séparent d'eux. Opérationnellement, c'est l'achèvement définitif de la réversibilité et, simultanément, de la reproduction-répétition, tant des opérations que des éléments (soit les morceaux de feu, de viande rôtie et de coton, plus l'arc et les flèches, que le jeune homme enlève pour rentrer chez lui). Au troisième niveau, ces processus individualisés de réversibilité et de reproduction sont à leur tour reproduits au niveau de la structure sociale globale. Au plan du paradigme, on voit apparaître la division de la société en niveaux discrets, les maisons familiales (ou maisons des femmes) et la maison des hommes, c'est-à-dire un niveau formé des groupes segmentaires basés sur des relations de parenté et un niveau formé des institutions collectives basées sur les liens politiques entre des hommes faits. Au plan des opérations, on observera, premièrement, que la répétition du passage de la maison maternelle du garçon (la maison de la mère-jaguar) à la maison maternelle (maintenant socialisée, c'est-à-dire dispersée) du jeune homme, prenait comme base le passage (et donc la division) entre la maison familiale et la maison des hommes. Ensuite, c'est la répétition collective de ce passage pour une partie des hommes faits en capacité de représentants du niveau communal de la structure sociale. En volant le feu de la mère-jaguar de sa maison familiale et en l'emmenant jusqu'au centre de la place du village chez eux, puis en le reproduisant par la distribution à toutes les femmes dans leur maisons, les hommes déplacent effectivement la source logique et la cause du processus de base de la production et de la reproduction de l'ordre social, du niveau de la maison familiale segmentaire au niveau collectif de la structure (c'est-à-dire, le niveau de la structure comme totalité). C'est cela qui constitue le renversement définitif dans le cadre d'une structure de transformations réversibles et indéfiniment répliquables – bref une structure récursive, ce qui est après tout la société. Voilà la théorie Kayapo de la société.

Cette hiérarchie de niveaux, tant des paradigmes que des opérations syntagmatiques, correspond en effet à l'organisation de la reproduction sociale, c'est-à-dire au passage de l'enfance à la maturité des acteurs sociaux. Le mythe formule ce passage du point de vue du héros masculin : il peut être considéré comme une expression de la structure de la société Kayapo du point de vue d'un garçon qui se transforme en homme fait. En d'autres mots, le mythe formule en même temps la notion culturelle de la subjectivité d'une catégorie d'acteur social et la structure de la société même.

RÉFÉRENCES

LÉVI-STRAUSS C.

1964 *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*. Paris: Plon.

TURNER T.S.

1971 « Northern Kayapo Social Structure », *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Band III*, Munich.

1978a « Narrative Structure and Mythopoesis: A Critique and Reformulation of Structuralist Concepts of Myth, Narrative and Poetics », *Arethusa*, 10,1.

1978b « The Gê and Bororo Societies as Dialectical System », in D. Maybury-Lewis (éd.), *Dialectical Societies*, Cambridge, Harvard University Press.

1978c « Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapo », in D. Maybury-Lewis (éd.), *Dialectical Societies*, Cambridge, Harvard University Press.