

Mythe, mentalité, ethnie : trois mauvais génies des sciences sociales

In: Genèses, 16, 1994. pp. 142-157.

Citer ce document / Cite this document :

Bensa Alban. Mythe, mentalité, ethnie : trois mauvais génies des sciences sociales. In: Genèses, 16, 1994. pp. 142-157.

doi : 10.3406/genes.1994.1255

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1994_num_16_1_1255

Mythe, mentalité, ethnologie : trois mauvais génies des sciences sociales

Rêver est permis aux vaincus
Victor Hugo¹

Alban Bensa



Principaux ouvrages et articles commentés :

Marcel Détienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, 1990.

Geoffroy E.R.Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*. Paris,   ditions La Découverte, 1994.

1. Victor Hugo, *Les Chansons des rues et des bois*, Paris, 1866.

2. «Prête une oreille attentive aux propos non trompeurs (*m  thoi*) que j'enchaîne», F.XVII, 25-26, in *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard («La Pléiade»), 1988, p. 380.

3. Parménide ouvre ainsi son discours sur l'être et la vérité : «Mais il ne reste plus qu'une voie (*mûthos*) dont on puise parler : celle du "il est"» ; et il termine par : «je mets fin au discours assuré (*logos*) ainsi qu'à la pensée visant la vérité», in *Les Présocratiques*, op.cit., F.VIII, 1-2 et 50-51, pp. 261 et 263.

4. Thucydide, *La Guerre du Péloponèse*, Paris, Gallimard («La Pléiade»), (I ; 21-22), 1964.

5. Platon, *Lois*, X, 887 c, in *(  uvres)*, Paris, Gallimard («La Pléiade»), 1950.

6. Platon, *République*, II, 377 a.

L'anthropologie, la philosophie, l'histoire, la science politique ont partie liée avec la construction des notions de mythe, de mentalité et d'ethnie. Devenus d'usage courant, tout se passe comme si ces vocables se rapportaient à des réalités tangibles, aisément appréhendables. Ils ont donné lieu, à des définitions variables, voire contradictoires qui méritent qu'on s'y arrête, mais un même fil rouge les relie ; celui par lequel la *ratio* occidentale trace les limites au-delà desquelles subsisterait ce qui ne serait pas elle : l'autre, le diff  rent, l'étrange. Si le mythe, la mentalité, l'ethnie, sont ainsi les effets inéluctables de l'émergence historique du *logos*, de la *polis* et, plus largement, de l'écriture, les sciences sociales ne peuvent les ériger en concepts sans prendre le risque de se référer à de faux objets. C'est pourquoi, depuis plus de vingt ans, une réévaluation épistémologique de ces «catégories» trompeuses a été engagée. L'ouvrage récent de E.R.Lloyd nous a incité à développer ici quelques uns des arguments les plus significatifs de ce parcours critique en nous appuyant sur deux de ses jalons importants : la dénonciation par Marcel Détienne de «l'illusion mythique» et la salubre déconstruction de l'ethnie proposée par Jean-Loup Amselle.

En 1981, Marcel Détienne mettait radicalement en cause la notion de «mythe», de «pensée mythique» et de «pensée sauvage». Cette «catégorie» – dont le raisonnement ethnologique devait faire son miel –   merge quand la cité grecque s'efforce de se distinguer des barbares. L'assimilation du ou des «mythes» à des propos mystificateurs ou erronés n'est en effet pas contemporaine des premiers usages du mot. Étymologiquement, mythe vient de *mûthos* qui, dans la langue grecque du milieu du ve siècle avant notre ère, désigne encore un énoncé considéré comme vrai. Par exemple, le présocratique Empédocle d'Agri  gente (490-435) appelle *m  thoi*, les paroles

toutes imprégnées de vérité du maître à penser². *Mûthos* et *logos* (raison) restent synonymes tant que les propos qu'ils qualifient sont échangés entre des personnes se reconnaissant membres du même monde politique et culturel. Comme l'avance Détienne (pp. 92-93), la dévalorisation de *mûthos* semble en effet contemporaine d'une révolte qui éclata en 525 av. J.-C., contre un tyran de Samos : le poète Anacréon, témoin de l'événement, nomme alors les insurgés *muthiêtai*, «gens du mythe». A l'inverse du *logos*, demeuré la seule parole juste qui défend l'ordre établi et fait l'éloge de ses héros, le «mythe», poursuit Détienne (ibid. p. 97) «livré à la pluralité et à sa dispersion désigne exclusivement la rumeur qui menace la parole de louange, les voix de l'envie qui font obstacle au surgissement de la Vérité». Avec cette évolution toute politique du sens originel de *mûthos* sont tenus à distance des institutions officielles ceux qui les perturbent par des propos contraires aux normes de la Cité. Ainsi *mûthos*, dont Parménide encore faisait l'apanage de la sagesse³, va être progressivement rejeté en dehors de l'Être et mis au ban de la République.

La rupture est consommée quand Thucydide (470-400) pose les premiers jalons de l'histoire objective ; il dénonce alors «les *logographes* qui, en écrivant l'histoire, sont plus soucieux de plaire à leur public que d'établir la vérité. Les faits dont ils nous parlent sont incontrôlables. Ils se sont, au cours des âges, parés des prestiges de la fable (*mûthos*), perdant ainsi tout caractère d'authenticité». Pour Thucydide, à la catégorie du «mythe» – celle de l'opinion fausse, du oui-dire et du discours «d'apparat composé pour l'auditoire du moment»⁴ – doit être substituée l'exacte mémoire des événements et des paroles à laquelle donne accès la pensée raisonnée et raisonnable : le *logos*, dont se réclament aussi désormais les philosophes. Ainsi, souligne Geoffrey E.R. Lloyd (p. 46), dans l'Antiquité grecque, «la distinction entre le littéral et le métaphorique – comme la dis-

tinction entre le mythe (en tant que fiction) et le récit rationnel – n'était pas seulement, à l'origine, un élément neutre et innocent d'analyse logique mais une arme forgée pour défendre un territoire, repousser l'ennemi, humilier les rivaux».

Au nom du vrai, du beau et du juste, Platon élargit encore le fossé entre *mûthos* et *logos*. Dans les premiers *Dialogues*, le *mûthos* est assimilé, de façon péjorative, aux points de vue non crédibles et contradictoires de l'adversaire. Puis les conceptions politiques platoniciennes le renvoient aux «discours que, dès leurs plus jeunes ans, encore à la mamelle, les gens ont entendu tenir par leurs nourrices et par leurs mères»⁵, à savoir aux traditions, dont «la plupart sont à rejeter»⁶, parce que transmises sans examen préalable. Platon veut les remplacer par l'exercice dialectique de la raison qui éduquera le véritable citoyen. La bonne rumeur doit chasser la mauvaise et les poètes resteront en dehors de la Cité. Mais le philosophe concède que les mythes détiennent un pouvoir de sujétion dont le pédagogue peut tirer profit. A condition de «contrôler les faiseurs de contes» (*ibid.*) et de soumettre ainsi les mythologies à la réflexion philosophique, on peut, pour faire comprendre et accepter par tous les règles de la République, recourir à certains mythes, expressions imagées de vérités plus profondes ; par exemple, le «mythe de la caverne». Platon veut repenser les relations de la Cité à ses traditions. Mais, à moins d'être reconstruite comme un conte philosophique pour les besoins d'une démonstration précise, l'expression mythique, celle d'Hésiode, d'Homère ou de la culture populaire, ne peut que nuire au bon fonctionnement de la République.

La pensée platonicienne a radicalisé le soupçon qui pesait déjà sur *mûthos* depuis plus d'un siècle d'histoire grecque. Le passage de la royauté sacrée à la démocratie, du palais et de ses rituels aux débats dans l'*agora*, a jeté

l'opprobre sur le mythe dès lors régulièrement associé au passé, à la parole mécanique des vieillards, aux injonctions autoritaires des Dieux et des Princes. Détienne, de l'Antiquité à nos jours, suit les effets théoriques induits par ce clivage sémantique.

L'incompatibilité entre *logos* et *mûthos* est l'un des piliers de la pensée occidentale depuis plus de deux mille ans. Elle assoit son autorité en dessinant le Grand Partage entre les peuples détenteurs du discours légitime et les autres, les «gens du mythe», encore empêtrés, pense-t-on, dans une parole entière, sans retour sur elle-même, aveugle. Pour l'intelligensia grecque, romaine puis chrétienne, le mythe, étranger parce qu'étrange, reste la marque même de l'ailleurs ou de la subversion populaire de l'ordre établi⁷. En regard de cette catégorie repoussoir, les philosophes, historiens et théologiens d'Europe décernent à leur propre activité intellectuelle un prix d'excellence et, par là, un statut dominant. Ils expulsent à la périphérie de la *ratio* occidentale ce qui échappe à sa compréhension et met en cause, d'une manière ou d'une autre, son hégémonie. Les «superstitions», qui caractérisent les barbares puis les païens, doivent être combattues. L'Empire romain chrétien puis surtout l'Église du Moyen Age stigmatisent leurs adversaires comme pour mieux développer des stratégies de conversion ; les «mythes», perçus comme grossiers, incohérents, absurdes, devraient être abandonnés et céder la place aux dogmes reconnus et par là incontestables : la toute-puissance de Dieu, la virginité de Marie, la résurrection du Christ, etc.

Du XVI^e au XVIII^e siècle, avec les grandes découvertes, cette discrimination s'accroît et la notion de «mythe» est globalement étendue aux coutumes des peuples exotiques et aux histoires, jugées scandaleuses, qu'ils racontent. Mais dans cette même période où la géographie du mythe s'adjoint de nouvelles terres, la critique raisonnée, s'élaborant toujours davantage, ronge de l'intérieur la citadelle euro-



7. Cf. Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

8. Fontenelle, *De l'origine des fables* (1724), Éd. J.R.Carré, Paris, 1932, pp. 12 et 30.

9. Elias Lönnrot, *Le Kalevala, épopée populaire finnoise*, Paris, Stock, 1931.

10. Robert Boyer, «Finlande. En quête d'une littérature nationale», Paris, *Encyclopaedia Universalis*, vol.7, 1974, p. 15-16.

péenne de la «vraie Foi» et de la «juste pensée». Les frontières du mythe se déplacent, deviennent floues et finissent même, avec la Réforme, Descartes et la fronde intellectuelle des Lumières par traverser les dogmes les mieux établis. Ne convient-il pas de faire basculer aussi dans le fourre-tout des préjugés mythiques, quelques unes des interprétations du monde naturel jusqu'alors peu mises en doute et communes, finalement, aux «sauvages» et aux populations européennes ? «Ainsi, commente Détienné (p. 22), la philosophie de ce temps a-t-elle surtout aidé à la naissance du fabuleux. Qu'elle soit d'ici ou d'ailleurs – chez les Cafres, les Lapons, les Grecs et les Iroquois, “sous les zones glaciales comme sous la torride”⁸, la fable n'est qu'un effet de l'ignorance, mais d'une ignorance curieuse de rendre compte des phénomènes et du monde». Non sans difficultés, l'entendement raisonneur et la méthode expérimentale encore balbutiante retournent contre des pans entiers de la culture occidentale d'alors l'anathème jusqu'à présent uniquement adressé aux autres cultures. Le mythique, tel un cheval de Troie, est aussi dans la maison. On l'y combat, quitte à mettre en cause tous les absolutismes.

L'acception négative de *mûthos* avait émergé avec la naissance simultanée de la démocratie et de la philosophie grecques ; de même, la relégation d'une partie des idées couramment admises par le christianisme dans le domaine peu sérieux du «mythe» accompagne les bouleversements politiques qui secouent l'Angleterre puis la France. Un nouvel ordre social s'impose, les Modernes l'emportent sur les Anciens. Simultanément, comme l'ombre portée d'un passé qu'il faut exorciser, l'espace du «mythe» s'étend, à mesure qu'il est délibérément rejeté. Car si la Raison explore toujours plus avant de nouveaux territoires, elle ne daigne pas encore interroger le mythe pour lui même, l'admettre comme objet d'étude. Ainsi, de Thucydide à la Révolution française, une même attitude de pensée s'accorde pour refu-

ser au domaine mythique – quelle que soit, selon les époques, son extension et ses définitions – la moindre honorabilité. Cette situation ne s'inversera qu'au XIX^e siècle avec l'essor du romantisme et du nationalisme et le développement concomitant de la linguistique comparée.

Contre le rationalisme des Lumières, mais en phase avec l'idéalisation révolutionnaire de la notion de peuple, à la charnière du XVIII^e et du XIX^e siècle, des poètes et des philosophes, comme Novalis (1772-1801), Ossian (alias, J. Macpherson, 1736-1796) ou Herder (1744-1803) attribuent aux mythologies des vertus positives. Pour ces nouveaux penseurs, la raison ne peut donner accès à cette vérité vécue que seul le langage du mythe révèle en mettant en œuvre un mode subjectif et affectif de connaissance dans lequel l'image joue un rôle central : symbole d'une réalité autre, elle est placée au centre d'une expérience quasi mystique du monde et de la nature qui s'ouvre sur une saisie directe de «l'âme» des êtres et des choses. La réhabilitation de l'imaginaire incite à relire, recueillir ou traduire les mythes, légendes, contes et autres traditions littéraires populaires censées receler «l'âme des peuples» et constituer de fait le socle idéologique de leur identité.

Par exemple, le recueil de la poésie populaire finnoise par Elias Lönnrot (1802-1884) est contemporain d'une lente montée du nationalisme finlandais. Marquée par les circonstances de son élaboration, l'épopée du *Kalevala*, monument littéraire érigé à la gloire d'une identité nationale, a été conçue comme un vestige de la civilisation finlandaise antérieure aux dominations coloniales successives⁹. Pourtant le texte a été établi, insiste R. Boyer¹⁰, «à partir de chants populaires finlandais de tous âges et de tous genres» portant traces d'influences diverses : scandinaves, russes, chétiennes, etc. De surcroît, on sait qu'Elias Lönnrot a fondu les chants qu'il recueillait séparément auprès de différents bardes en une seule épopée, gigantesque florilège des poèmes les plus beaux.

Au XIX^e siècle, conformément à l'idéologie alors partagée par beaucoup d'intellectuels, l'ouvrage de Lönnrot est devenu la référence obligée de ceux qui ont cherché à définir les valeurs, les caractéristiques, «l'âme du peuple» finlandais en lutte pour sa libération. Après l'indépendance de la Finlande, qui fête encore chaque année la parution de la première édition du *Kalevala*, les interprétations de l'épopée nationale animèrent nombre de débats politiques. Les conservateurs militaristes, favorables à l'annexion de l'est carélien pour la formation d'une «Grande Finlande», virent dans le *Kalevala* – collecté précisément en Carélie – l'exaltation d'un héroïsme guerrier typiquement finlandais. Les socialistes pacifistes, à l'inverse, soulignèrent les vertus communautaires, conviviales, voire «communistes», qu'ils pensaient découvrir dans le *Kalevala*. «C'est la nation qui fait la tradition», notait Mauss¹¹. On ne saurait en effet concevoir une nation sans mythes fondateurs de son identité.

Les conceptions à la fois religieuse et politique du mythe cherchent à justifier les enrancements et apparentements ethniques par des arguments linguistiques tirés de la grammaire comparée et de la philologie alors en plein essor. À l'inverse, à la même époque, ces nouvelles sciences du langage vont proposer de rapporter les extravagances du mythe à un enchaînement rationnel de causes. Pour le philologue allemand Fr. Max Müller (1823-1900), les mots et les choses, à l'origine de l'humanité, se correspondaient exactement et les phénomènes appelés «pluie», «lune» ou «nuit» étaient, par simple anthropomorphisme, dotés d'une identité sexuelle et conçus comme des êtres puissants. Au fil du temps, les hommes auraient oublié ces significations premières car les mots, prenant leur autonomie par rapport au réel, finissent par désigner des personnages mythologiques : la clarté du ciel devient le visage lumineux de Varouna, le tonnerre l'action de Zeus, etc. Il suffit donc de retrouver, par l'étymologie, derrière



11. Marcel Mauss, «La Nation», dans *Œuvres* 3, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 601.

12. Friedrich-Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, Paris, 1868.

13. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Payot, 1963, p. 15.

14. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, Alcan, 1937 et *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan 1932.

15. Maurice Leenhardt, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

16. G. Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et dans ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.

17. Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 315.

les noms des divinités celui des éléments et phénomènes immédiats, pour ramener les mythes à leur source : une religion de la nature dévoyée par cette «maladie du langage» qui éloigne les mots de leur sens originel et les surcharge d'images et de significations sans fondements¹².

Ainsi, quand, avec le XIX^e siècle, les mythes commencent à être pris au sérieux deux types antinomiques d'analyse se font jour : soit l'imagination débordante des anciens Grecs et des Sauvages est pensée comme l'expression d'une expérience spécifique du monde et s'inaugurent ainsi toutes les interprétations religieuses du mythe ; soit la profusion d'images, à première vue incohérente, du discours mythique masque une démarche rationnelle de l'esprit qu'il faut mettre au jour et s'engage alors une série d'interprétations positivistes. L'une ou l'autre de ces deux voies ont été empruntées par les chercheurs successifs qui se sont penchés sur le «mystère» ou le «scandale» du mythe.

Selon Mircea Eliade (1907-1986), «le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des «commencements»¹³. Défini comme un phénomène religieux, on le met naturellement en rapport avec les rites : les initiations, les cérémonies marquant les étapes de la vie. Toutes les formes de culte procéderaient du mythe en tant qu'il fait revivre les origines du monde et des hommes. Pour Eliade et tous ceux qui insistent sur la dimension vécue du mythe, ce dernier n'est compréhensible qu'en référence au point de vue, supposé ou réel, de ceux qui le racontent ou le mettent en scène. Aux yeux des «croyants», le mythe ne peut être qu'une «histoire vraie»; ses invraisemblances même le justifient. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) y voit la manifestation d'une «mentalité prélogique» caractéristique des «peuples primitifs». Si le mythe ne respecte ni le principe de contradiction ni celui de la stabilité des identités (un homme y devient tigre) c'est qu'il est le produit d'une «participation» affective et intel-

lectuelle de ces peuples au monde de la nature et aux entités imaginaires qu'ils inventent¹⁴. Théorisant les conceptions de Lévy-Bruhl, le pasteur Maurice Leenhardt (1878-1954) a, par exemple, attribué aux Kanaks de la Nouvelle-Calédonie, où il séjourna longuement comme missionnaire, une «conscience mythique» qui ne distinguerait pas le sujet de l'objet, l'individuel du collectif, le merveilleux du quotidien¹⁵. Qualifiée de «sociomythique», et plus récemment, par quelques chercheurs anti-rationnalistes de «sociocosmique», cette vision du monde sans recul, dépourvue d'esprit critique et proche d'une certaine naïveté, mêlerait inextricablement les choses et les êtres, l'animé et l'inanimé, le présent et le passé, la société et l'univers. Ainsi l'anthropologie d'inspiration religieuse fait du mythe moins un type de récit à analyser qu'une forme de pensée toujours implicitement opposée à l'exercice de la raison et caractéristique d'une différence radicale entre le traditionnel et le moderne. La coupure est réaffirmée par les philosophes et les théologiens, qui soutiennent que le mythe demeure irréductible à tout autre énoncé.

Pour G. Van der Leeuw, par exemple, le mythe est «un mot prononcé, qui en se répétant possède la puissance décisive (...), il «célèbre» la réalité (...), il énonce ce qui ressortit à l'essence¹⁶» : la parole mythique est considérée comme créatrice et porteuse d'un message de l'au-delà qu'il s'agit moins de comprendre que de vivre. La théologie chrétienne, qui projette ici sa conception religieuse du Verbe sur l'ensemble des mythes, entend préserver, au cœur même du récit mythique, un noyau autonome de mystère et de sacralité. C'est aussi le cas, explique Paul Ricœur¹⁷ de «la philosophie du langage présentée par Heidegger, selon laquelle les symboles sont comme une parole de l'être». Afin d'éviter que la réflexion fasse perdre au mythe sa force d'évocation et le réduise à une simple allégorie, il s'agit d'établir, pour toute cette tradition de pensée fortement ancrée dans l'héritage biblique, que la vérité

des symboles demeure inaccessible au raisonnement argumenté. Le mythe, qu'il soit croyance du Sauvage ou méditation religieuse, est ainsi installé dans une sphère d'expérience qu'on ne peut rapporter à celle du monde ordinaire : comme la parabole, il signifierait par lui-même et en lui-même. Objet de foi, il est posé comme une vérité non discutable qui échapperait à l'histoire et, finalement, à toute appréhension rationnelle.

Loin d'abonder ainsi dans le sens apparent de l'expression mythique en la couvrant d'une épaisse couche de significations insondables, d'autres analyses du mythe cherchent à réduire l'écart entre le mythique et le rationnel, à rapporter l'abondance et la répétition de ses images à un petit nombre de principes historiques, structuraux ou fonctionnels.

Ainsi, l'évolutionnisme social et culturel fait des primitifs et des conteurs de l'Antiquité les ancêtres des penseurs modernes ; leurs fantasmagories mythologiques sont à comprendre comme les premières ébauches de la pensée humaine. Ces idées, devenues courantes chez nombre de théoriciens comme Auguste Comte (1798-1857), Lewis Henry Morgan (1818-1881), Herbert Spencer (1820-1903) et d'autres ont été abondamment développées par Sir James Frazer (1854-1941), ardent défenseur du positivisme scientifique. Cet anthropologue de cabinet porta aux mythes une attention soutenue mais empreinte de condescendance : «la mythologie, est la philosophie de l'homme primitif. C'est le premier essai de réponse aux questions générales sur le monde qui se sont posées à l'esprit humain [...] par des hommes dont l'esprit est encore dans l'enfance». Pour Frazer, le mythe est une «pensée humaine embryonnaire» ; une «philosophie grossière»¹⁸, mauvaise explication des choses, tout entière dominée par les émotions, notamment la frayeur, et par un désir confus d'explication qui serait à l'origine de toutes les croyances. Frazer ne cesse d'évaluer le mythe à l'aune de la science,



18. James Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, Payot, 1969, pp. 5 et 7.

19. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

20. Georges Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949, p.37.

21. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques **, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, pp. 243 et 246.

pour mieux, semble-t-il, l'enfoncer dans la nuit de l'intellect précédant les Lumières. Mais ce travail encyclopédique, en mettant aussi en évidence la récurrence de mêmes thèmes mythologiques et rituels d'une civilisation à une autre, annonce les méthodes historiques comparatistes les plus modernes.

Sans reprendre à son compte les postulats de l'évolutionnisme qui renvoie les mythes à l'enfance de l'esprit, la mythologie comparée contemporaine a pu déceler les traces d'anciens systèmes de représentation qui témoignent de structures sociales révolues. Au sein d'une même famille linguistique, l'étude des vocabulaires et des relations entre les principales mythologies fait émerger les formes sociales et religieuses qui prévalaient avant que les peuples ne s'éloignent en se différenciant de leur souche commune. Émile Benveniste (1902-1976)¹⁹, ou Georges Dumézil (1898-1986) sont, par exemple, parvenus à montrer que l'Inde ancienne, Rome, les Celtes, les Germains et les peuples scandinaves disposaient de concepts et institutions similaires. Les dieux du panthéon indien ont leurs correspondants en Irlande, en Italie et en Allemagne ; leurs aventures évoquent toutes, à leur manière, des fonctions socio-religieuses identiques, celles de prêtre, de roi guerrier et d'agriculteur. Les mythes indo-européens «figurent et mettent en scène des rapports conceptuels fondamentaux» dégagés au moyen d'«une archéologie des représentations et des comportements»²⁰. Selon cette méthode, le mythe est vu comme une élaboration imaginaire portant en elle les marques de la société d'où elle provient. Il s'articule étroitement aux institutions qu'il dote d'«une structure conceptuelle qui est comme le champ de force sur lequel tout le reste se dispose et s'oriente» (Dumézil, *ibid.*). Ainsi, le mythe est-il inséparable d'une idéologie politique ; sa logique et ses transformations successives donnent accès à la structure et à l'histoire des institutions particulières où il prend naissance. Mais la remontée aux sources d'une civi-

lisation laisse pendante la question, elle aussi soulevée par Frazer, de l'universalité de certaines images et situations propres aux récits mythiques. Comment se fait-il qu'à Rome, en Afrique, au Japon, en Océanie ou dans le folklore européen, des figures identiques se trouvent, dans les mythes, associées de la même façon pour relater l'origine du feu, de la cuisine ou des astres ? Une logique universelle implicite ne se signale-t-elle pas à travers la régularité même de ces étranges correspondances ?

Par son obscurité apparente, le mythe pose violemment, et de façon presque troublante, la question du sens. Car les hommes, qui disent les mythes et nous livrent comme à l'état brut des pans entiers de leur imaginaire débridé, s'adonnent simultanément à des pratiques conséquentes et même à des raisonnements déductifs parfaitement logiques. Comment comprendre ce débordement incongru d'images et d'histoires au cœur même d'une rationalité technique et sociale évidente ?

Les Indiens Shérenté d'Amazonie associent Orion à la fois à la saison sèche et à l'origine de l'eau terrestre des lacs ; cette dernière relation, n'est pas conforme à l'expérience parce qu'elle résulte de la transformation logique d'un autre mythe de l'hémisphère austral qui assimile la constellation du Corbeau à la saison des pluies et donc à l'eau du ciel. Conformément à la météorologie de l'hémisphère nord, les penseurs grecs de l'Antiquité lient le retour d'Orion à l'arrivée de la pluie (eau céleste). Dès lors, si Orion d'Amazonie inverse Orion d'Europe et que Corbeau d'Amazonie inverse Orion d'Amazonie, alors Corbeau d'Amazonie et Corbeau d'Europe doivent être homologues (liés à la pluie) ; ce qui est bien le cas, constate Claude Lévi-Strauss, puisque, selon des mythes très semblables à ceux des Indiens d'Amérique du sud, «dans l'ancienne Grèce, le Corbeau pouvait annoncer la pluie... La vérité du mythe n'est pas dans un contenu privilégié. Elle consiste en rapports logiques dépourvus de contenu»²¹.

Par l'analyse structurale, Lévi-Strauss montre que les relations de symétrie, d'opposition, d'inversion et d'identité entre les thèmes mythiques relèvent d'une pensée analogique universelle : les correspondances régulières que la «pensée sauvage» établit entre les différents domaines de l'expérience sensible, sociale et intellectuelle constituent l'armature même des mythes. Sans abandonner l'idée que les mythes disent quelque chose d'important sur la société et sur l'homme, cette anthropologie comparatiste va porter attention moins aux images en elles-mêmes ou à leur contenu idéologique et affectif qu'à leurs connections, en établissant, par exemple, des propositions du type «l'inceste est au mariage ce que la consommation des aliments crus est à la cuisson». De mythe en mythe, le code sociologique se traduit en d'autres codes sensoriels eux-mêmes susceptibles d'être dits dans un langage astronomique ou métaphysique.

Au terme de ses *Mythologiques*, qui traverse ainsi plus de mille mythes, Lévi-Strauss revient au premier récit mythique qui ouvrait son entreprise, comme si les mythes participaient d'un gigantesque jeu de miroirs. Leur «structure feuilletée» se rapporte à l'architecture spontanée et primitive de la pensée humaine dont les exigences d'ordre sont si fortes qu'elles fonctionnent pour elles-mêmes sans respecter le principe de réalité. La substitution systématique des images les unes aux autres produit des effets extravagants, des rapprochements extraordinaires, qui procèdent davantage d'un excès de logique que d'une prétendue «mentalité prélogique». Il suffit de «détordre» les formes manifestes du mythe, de démêler ses codes enchevêtrés pour découvrir les systèmes de relations dont il est fait. Cette lecture rationaliste du mythe à laquelle nous invite Lévi-Strauss dissout l'opposition entre les civilisations, entre «sauvages» et «civilisés», et révèle la nature des opérations mentales les plus générales et fondamentales : des unités discrètes, variables selon les cultures, sont mises en systèmes par la com-



22. «Surgissent des sociétés paradoxales où les mythes se pensent et se parlent entre eux, mais d'un livre ethnographique à l'autre, dans le silence d'un *studiolo* où nul ne doit déranger l'anthropologue au travail.» (Détienne, *op. cit.*, p. 231.)

23. Michel Perrin, «Du mythe au quotidien, penser la nouveauté», *L'Homme, le mythe et ses métamorphoses*, n° 106-107, avril-septembre 1988, p. 121.

24. Patrice Bidou, «Mythe : nature du mythe», *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.

25. Bronislaw Malinowski, *Trois essais sur le vie sociale des primitifs*, Paris, Payot, 1968, p. 150.

26. Edmund Leach, *Les Systèmes politiques des Hauts-plateaux de Birmanie*, Paris, Maspéro, 1972, p. 318.

binaison de relations logico-mathématiques élémentaires. En tant que structures formelles de l'esprit humain, celles-ci échappent au temps, à l'histoire, aux contraintes écologiques et agencent toutes les productions symboliques, mythes, croyances, rites et arts. Puisant les règles de sa méthode dans la linguistique de Ferdinand de Saussure, l'anthropologie structurale fait du mythe un langage spécifique qui s'impose à l'homme à son insu. Cette conception de la mythologie, en insistant sur la forme des récits, les extrait de leurs conditions sociales et historiques d'énonciation, au point d'identifier les structures du mythe à celles de toute pensée. Le mythe ne nous échappe-t-il pas dès lors en tant que tel, en tant que parole dite par des hommes ou des femmes issus de cultures particulières ?²² Finalement l'analyse structurale, en faisant éclater les récits pour distribuer leurs thèmes au sein de grilles atemporelles, rapporte le mythe à la logique formelle de l'esprit humain. Pour l'anthropologie lévi-straussienne, le mythe, comme la syntaxe ou la grammaire, résulte d'une combinatoire de formes largement inconsciente : sa structure est comparable à celle de la matière.

Lévi-Straus ramène les différences culturelles à une logique universelle mais, simultanément, soutient l'idée d'une «pensée mythique» en soi, frayant ainsi la voie à des définitions tautologiques ou positivistes de la notion. Michel Perrin se propose ainsi, par exemple, d'appeler «pensée mythique» «l'usage, dans une société particulière, des lois élémentaires de la pensée sauvage», qui a retenu pour jouer de son algèbre universelle un certain nombre d'éléments naturels ou culturels significatifs, et créé ou remanié des figures mythiques spécifiques²³ ; tandis que Patrice Bidou, dans la pure tradition lévi-straussienne, opte pour la solide métaphore géologique : «De même que les intempéries modèlent lentement un paysage en emportant ses parties les plus friables, de même la pensée mythique travaille-t-elle la matière narrative, élimine ses éléments

instables, anecdotiques ou inadéquats, ne laissant plus en saillie que des processions de blocs erratiques parfaitement polis par l'usage»²⁴. La tradition sociologique, pour sa part, s'est résolument efforcée de surmonter l'impasse du Grand Partage : en cherchant dans la société et non dans l'esprit humain les fondements fonctionnels généraux de la narration des récits appelés «mythes» par la tradition occidentale.

Ainsi, pour Bronislaw Malinowski (1884-1942), le mythe est tout entier présent et actif au sein même de la société où on le recueille : «le mythe, explique-t-il, sert principalement à établir une charte sociologique, à justifier rétrospectivement un certain code de conduite morale, à attester la réalité du miracle primitif et suprême de la magie...²⁵». En insistant sur la fonction sociale du mythe, Malinowski en vient à voir dans ce type de récit une forme de contrat, «la charte dogmatique de la civilisation primitive» (*id*, 111). Logiquement, le récit s'adapte à l'événement, venant justifier les prétentions des uns et des autres en matière politique, foncière, religieuse, etc. Il faut alors distinguer, à l'intérieur des «productions mythiques», différents types de récits, selon leurs fonctions. Malinowski suit les classifications indigènes des discours quand il distingue, dans les pratiques orales des Trobriandais, les contes populaires *kukwanebu*, les récits considérés comme vrais, appelés *libwogwo*, les récits sacrés sur les origines ou *liliu*.

Edmund Leach (1910-1989), traite aussi des mythes et des rites comme d'un «langage de signes par lesquels les hommes expriment leurs droits et leurs statuts», mais, ajoute-t-il, «c'est un langage pour discuter, ce n'est pas un discours harmonieux²⁶». En découvrant, dans des sociétés lointaines, cette dimension idéologique des mythes, les ethnologues fonctionnalistes ont repris les sentiers théoriques déjà frayés par des fondateurs de la sociologie.

Pour Marx puis Weber, en effet, les mythes développent des arguments au moyen desquels

les hommes tentent de légitimer leur situation, leur place, éventuellement leurs privilèges, au sein du système social. Par exemple, le mythe de la résurrection, présent dans toutes les sociétés agricoles, permettrait au christianisme de proposer aux dominés, aux esclaves et autres colonisés, un avenir meilleur sans que soit remis en cause l'ordre impérial romain. De même, le Moyen Age tenterait de donner à la prière à laquelle les moines se consacrent une fonction nécessaire à la réussite de toutes les entreprises humaines, selon l'adage du XI^e siècle, commenté par Georges Duby²⁷ (1978) : « Ici-bas, les uns prient, d'autres combattent, d'autres encore travaillent. » Dans cette perspective, le mythe participe de l'idéologie au sens où il transpose, sur le plan imaginaire, des contradictions et des problèmes que les hommes, ou du moins certains d'entre eux, ne veulent pas regarder en face. La logique du mythe est ainsi rapportée à une logique sociale qui, finalement, serait celle de l'auto-aveuglement, de la mauvaise foi ou de la propagande. Le mythe masquerait et atténuerait par là les formes de domination tout comme, sur le plan psychologique, il cacherait, tout en les révélant indirectement, les désirs des individus. Cette insertion du mythe dans la dynamique sociale établit une relation de cause à effet entre les intérêts des narrateurs, le contenu des récits et les circonstances de leur énonciation.

Nombre de chercheurs d'aujourd'hui soulignent la dimension pragmatique et historisée des récits que l'ethnologie se plaît à appeler « mythe »²⁸. Plutôt que d'y puiser matière à une méditation transculturelle, ils s'efforcent d'évaluer la portée pratique de ces énoncés, de montrer comment ils prennent part à une micro-histoire sociale. Pour qui sait les décoder, leur force est davantage celle de l'argument que de la sujétion. Comme le développe François Hartog²⁹, à propos des récits grecs sur les Scythes, « entre le narrateur et le destinataire existe, comme condition même de possibilité de communication, un ensemble de savoirs sémantiques, encyclopé-



27. Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 25.

28. Cf., par exemple, Jean Bazin, « La Production d'un récit historique », *Cahiers des Études Africaines*, n° 73-76, 1979, pp. 435-484, ou Nicholas Thomas, *Out of time, history and evolution in anthropological discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

29. François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980, p. 27.

30. Cf. Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, « De l'Histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, n° cité, 1988, pp. 263-295.

31. Jack Goody, *La Raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, pp. 75-76.

32. Rappelons que Freud traite les mythes comme des romans collectifs qui nourrissent nos rêves intimes, pour leur part assimilés à des mythologies privées.

diques et symboliques qui leur sont communs». Il s'agit en effet d'un «savoir partagé» auquel renvoie un système imagé d'allusions, de clins d'œil et de sous-entendus que l'étranger aux «mots de la tribu» ne peut comprendre. Le sens n'est pas saisissable de l'extérieur ; il ne se dévoile à l'observateur que si ce dernier est en mesure de situer le récit dans le champ des interlocutions qui le précèdent et le suivent.

Cette dimension interactive et communicante du mythe donne accès à son intelligence et à ses fonctions immédiates : les effets ludiques et tactiques, les constructions circonstanciées, le recours à la citation et aux clés, sous couvert d'une succession d'images en apparence fantaisistes, renvoient à un savoir implicite, à une morale et à une histoire communes. L'étude des «traditions» orales débouche ainsi sur celle de l'art rhétorique qui lie la forme au fond, la nature du récit à son contexte d'énonciation et à l'identité du narrateur.

Par exemple, au centre de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie), les histoires qui relatent l'apparition de la surface terrestre et de ses premiers occupants sont toujours dites par des personnes se réclamant du statut de maître de la terre, fondateurs du pays où ils ont pour tâche d'accueillir les nouveaux venus et de désigner parmi eux un chef³⁰. Dans leur récit, l'ancienneté se confond avec l'origine même du monde ; une rhétorique de l'exagération permet au maître de la terre de faire de son ancêtre celui de l'humanité toute entière et, par là, d'asseoir sa position de fondateur.

L'analyse de l'enracinement local du mythe (Qui le dit ? Qui l'écoute ? Qu'en pense-t-on ?) éclaire les modalités selon lesquelles il s'inscrit dans la réalité sociologique, pour la justifier, l'expliquer, voire la contester. Il apparaît alors que le type d'énoncé choisi, sa facture, ses images et les noms propres qu'il arbore n'ont rien de fortuit mais sont, à l'inverse, entièrement dominés par les contingences. Certains auteurs ont ainsi pu montrer qu'un même

mythe pouvait, selon les circonstances, donner lieu à des variations importantes. Chez les LoDagaa du Ghana, explique Jack Goody³¹, «les gens sont invités à insérer dans le corps même du poème (le *Bagré*, dit lors des initiations) des éléments qu'ils ont appris à l'occasion d'autres cérémonies. Au cours même du récit, on introduit sans cesse de nouveaux éléments, comme le prouvent les versions successives que nous avons enregistrées». L'interprétation du mythe passe nécessairement par les intentions concrètes du narrateur et les conditions de sa performance. Toutefois, à trop insister sur la logique conjoncturelle des récits, ne les enferme-t-on pas dans une séquence restreinte qui limite leur fonction à la seule expression maîtrisée des personnes ? Cette question en appelle une autre : les mythes révèlent-ils une expérience consciente de l'univers ou bien sont-ils, comme les rêves, des pures productions de l'inconscient dont les significations échappent aux acteurs³² ? La dimension locale d'un récit doit être dégagée, mais elle n'épuise pas son sens puisque des mythes similaires se retrouvent dans des sociétés différentes alors que certains systèmes de symboles dépassent les limites des ethnies et même des civilisations pour concerner l'humanité tout entière.

Les études anthropologiques, historiques et sociologiques du mythe ont oscillé depuis deux siècles entre une analyse externe, décidant du sens du mythe à partir du point de vue de l'observateur, et une interprétation interne prenant en compte les récitants et leur public. Simultanément, l'attention s'est déplacée de la forme vers le contenu, de l'universel au particulier et même du collectif au singulier. Cette démarche fait du mythe d'abord une parole à situer parmi les propos habituels dans la société considérée. En quoi peut-on la qualifier de «mythe» ?

Pour le sens commun et pour la science des signes (la sémiologie), le mythe, en ce qu'il n'appelle pas un chat un chat, est une forme sus-

pecte et générale du discours par analogies à laquelle s'opposerait le parler vrai de la critique. Or cette coupure entre mythe et vérité relève d'un partage des pouvoirs, entre les détenteurs de la parole légitime et ceux dont les propos restent sujets à caution. Le mythe se définit moins par ce qu'il serait en tant que tel que par ce qu'il montre, à savoir, en dernière analyse, notre propre étonnement devant son apparente incongruité, celle de l'Autre. La boucle s'est refermée : comme dans la Grèce d'Anacréon, parler de mythe revient d'abord à pointer une « inquiétante étrangeté », c'est-à-dire des figures du discours, des tropes, dont le sens nous importune ou nous échappe. Faire du « mythe » ou du « mythique » une catégorie *sui generis* revient à soutenir l'idée d'une « mentalité » spécifique (pré-logique, primitive, etc.) que l'on opposera, pour les besoins de la démonstration, à la « mentalité » rationnelle et scientifique

L'ouvrage de Lloyd apporte des arguments à cette perspective ; y sont en effet examinés les divers types de discours et de débats à travers lesquels les penseurs grecs confrontaient leurs idées. Dès lors, pas plus que le *mûthos* n'existe en soi, la notion de mentalité n'est une catégorie discrète. Y recourir, analyse Lloyd, c'est prendre le risque d'assimiler de simples différences de formes (entre langage poétique et critique littéraire, par exemple) à des distinctions de fond entre des « modes de pensée » ; de « réécrire les phénomènes que l'on juge étranges ou nécessitant une explication » (p. 18) ; ou encore de séparer arbitrairement un corps de propositions estimées particulières (aberrantes ou, à l'inverse, scientifique) de l'ensemble des discours, religieux, historiques ou autres, à l'œuvre dans la société. Par exemple, note encore Lloyd, (p. 20), « en ce qui concerne la science grecque antique, je dirai qu'il est non seulement impossible de détacher la science et de la traiter isolément, mais encore que cette science *a eu besoin* de la polémique avec ses adversaires pour se définir elle-



33. E. R. Loyd, *Pour en finir avec les neutralités*, *op.cit.*, pp. 75 et 78.

34. « Le rôle désapprobateur que l'on fait jouer à "magie" dans certains contextes est celui que l'on fait jouer à "mythe" dans d'autres... *Mûthos* est associé à ce qui est invérifiable, *logos* à ce que l'on sait, ou du moins à ce que l'on croit, être vrai (*alêthês*), (*op. cit.*, pp. 75 et 78).

35. Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo (éd.), *Au cœur de l'ethnie, ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1988.

même». Pour identifier le mythique à une mentalité, désignée comme «primitive», «sauvage» ou «symbolique», il a fallu extraire certains énoncés de leurs contextes originels de communication. Si, comme Lloyd, à l'inverse, on les réinsère dans les polémiques sur les relations entre magie et science, erroné et vrai, incertain et démontrable, rien ne permet plus de distinguer le *mûthos* en soi³⁴ : *mûthos* qualifie le discours de l'autre et, par contamination, cet autre lui-même, c'est-à-dire, pour la cité grecque, tous ceux qui relèvent de ce qu'elle pense être son antinomie, l'*ethnos*.

La référence au «mythe», et à la «mentalité» que ce dernier est supposé révéler, participe de l'élaboration de la notion d'*ethnos*, catégorie politique s'il en est puisqu'elle désignait tous les discours et comportements que la *polis* ne pouvait accepter. Ainsi, le classement logique qui oppose le rationnel au mythique, le civilisé au barbare, l'autochtone au métèque, trouve ses fondements dans l'étiquetage stigmatisant dont la cité grecque puis, après elle, les pouvoirs jacobins, coloniaux et impérialistes ont usés à l'égard de ceux qu'ils voulaient expulser ou asservir. Jean-Loup Amselle voit l'un des fondements majeurs de l'ethnologie dans ce processus qui dessine des totalités aux contours bien délimités. Les *ethnos* – versions grecques des «cultures», ethnies et autres sociétés en forme de communauté – y sont en effet, implicitement ou non, considérés comme des essences qui auraient existé comme telles bien avant que le spécialiste ne vienne les cueillir et les échantillonner pour les comparer ensuite à d'autres essences sociales, voisines ou lointaines. Prolongeant l'argumentation d'un précédent ouvrage³⁵, Amselle démonte cette naïveté méthodologique : le repérage de l'ethnie, l'assignation d'un groupe de personnes à une «culture», résultent de procédures interactives toujours conjoncturelles et politiques. Les rapports de forces, entre formations socio-historiques aux limites toujours incertaines et mobiles, définissent les cadres de la connaissance de «l'autre».

La relation entre dominants et dominés, dans le contexte colonial, contemporain de la genèse de l'ethnologie, commande la mise en place de ce point de vue ; regard souvent très éloigné des populations concernées et qui attribue à chacune d'elles un nom et quelques stigmates «typiques». «Il existe donc, note Amselle, des cultures qui ont le pouvoir de “nommer” d'autres cultures, de circonscrire le champ de leur propre expression tandis que d'autres n'ont que la capacité d'être nommées» (p. 55). La politique coloniale courante consiste, en effet, à découper l'espace social «indigène» en territoires tribaux qu'ignorent souvent la pratique et même la langue des intéressés. L'ethnologie, reprenant à son compte le principe administratif et militaire du quadrillage, vient renforcer l'illusion d'un territoire divisible en un nombre fini de totalités juxtaposées. Ainsi se développe le point de vue culturaliste holiste : les sociétés sont assignées à résidence dans leur culture, dans leur terroir, comme dans un camp dominé par le mirador d'où l'ethnologue et le colonisateur classent et ordonnent. Une perspective totalitaire préside à l'exaltation des «totalités» sociales, bases du relativisme culturel le plus radical et finalement d'un double fondamentalisme : celui des savants experts *es ethnos*, celui des étiquetés qui, l'école aidant, puisent dans l'image construite à leur propos les arguments d'un sentiment régional ou national.

Nombre d'idéologues du XIX^e siècle ont supposé que l'ethnie, le peuple ou la nation étaient l'expression historique d'une essence biologique : la race. Amselle, avec un brin de provocation, croit retrouver les traces de cette pensée substantialiste dans l'actuelle anthropologie culturelle. Pour identifier les cultures, cette discipline procède à une série de sélections qui tend à dresser une frontière insurmontable entre le semblable et le différent, le familier et l'exotique, lui-même vite confondu avec le spécifique. A rapporter les ethnies à des caractéristiques qui leur seraient consubstantielles ne

risque-t-on pas, suggère Amselle, d'alimenter l'idée d'une affinité intangible (génétique) entre tel groupe humain et tel type supposé de comportement ?

Certes, «une sorte de fixisme culturel hyper-relativiste largement tributaire de la muséographie» (p. 34), hante le culturalisme fondamentaliste et structuraliste ; et le classement des sociétés humaines sur le modèle de la «collection de papillons», déjà critiqué par Leach³⁶, peut induire des effets politiques et moraux pervers que les idéologies racistes ou les nationalismes exacerbés reprennent à leur compte. Mais est-il possible d'envisager une démarche scientifique qui d'une manière ou d'une autre n'établisse pas des distinctions puis des relations entre les phénomènes ? En outre, le racisme ne procède-t-il pas davantage par amalgames que par classements ?

La production des identités ethniques, remarque Amselle, renvoie aux procédures de domination de l'État sur les collectivités qu'englobe son territoire. Diviser pour mieux régner, catégoriser pour légiférer : la raison d'État est aussi une raison graphique. En référence aux travaux de Jack Goody³⁷, il est souligné combien l'écriture (la mise en liste, en fiches, en tableaux, la cartographie) contribue à faire émerger l'idée d'ethnie et à durcir ses limites jusqu'à dégager des types irréductibles les uns aux autres. Or c'est aussi sur un fonds documentaire plus ou moins arbitrairement et graphiquement trié que s'élabore la réflexion ethnologique classique, avec, au bout du chemin, ses oppositions entre sociétés segmentaires ou étatiques, patri- ou matri-linéaires, froides ou chaudes...

Pour Jean-Loup Amselle il ne s'agit pas, au risque de couler toute l'humanité dans un seul et unique moule, de nier la réalité des différences mais d'analyser «leur mode d'apparition dans le champ du récit ethnologique» (p. 54), de comprendre par quels biais la raison ethnologique tend à les réifier et de mesurer les conséquences de cette forme érudite d'emprise.



36. «On peut faire un reproche sérieux aux faiseurs de typologies : jamais, ils n'expliquent pourquoi ils retiennent un cadre de référence plutôt qu'un autre... Autant dire que l'on peut disposer les papillons selon leur couleur, leur taille ou la forme de leurs ailes, suivent l'humeur du moment ; quoiqu'on fasse, on fait de la science.» (Edmund R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968, p. 15.

37. Jack Goody, *La Raison graphique... op. cit.* et *La Logique de l'écriture, aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986.

38. Comparer, par exemple, Louis Dumont (*Homo Aequalis ; Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977 ; *L'Idéologie allemande*, Paris, Gallimard, 1991) à René Guénon (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, 1945).

Le marquage administratif et scientifique des dominés tend à les priver, pratiquement et sur le plan théorique, de leur capacité à dire et à faire leur propre histoire. En leur assignant une place et une seule sur la carte de la colonie ou dans le dictionnaire des ethnies, on contient leurs capacités de mouvement dans les limites de la loi (ou de la structure) qui leur est imposée; on en fait des sociétés «traditionnelles», statiques, «primitives», pour lesquelles l'événement, quand il survient, ne peut être que répétition, éternel retour. Ce déni d'historicité n'a pas que des effets politiques. Il évacue dans l'enquête et dans la réflexion toute attention à la temporalité propre des collectivités, toute collaboration fructueuse de l'anthropologie avec l'histoire.

Entre «l'illusion mythique» dénoncée par Détienné, la notion «attrappe-tout» de mentalité que Lloyd nous invite à abandonner définitivement et la dimension suspecte de l'ethnique mise en exergue par Amselle, se sont noués des liens épistémologiques forts ; ceux par lesquels a été imposée l'idée d'une différence incommensurable (tantôt exaltée, tantôt déplorée) entre, selon les options : «sociétés à manques» (de Raison, d'Histoire) ou pleines de traditions, de transparence et d'ordre ; et «sociétés à pléthores» (de *logos*, de *techne* et d'événements) ou pauvres en imaginaire collectif en homogénéité et en stabilité³⁸. Ce dualisme passe-partout a trouvé l'une de ses versions les plus dogmatiques dans l'opposition entre l'histoire et l'individualisme, homologue à celle proposée en son temps par l'idéologue traditionaliste René Guénan³⁷. La dichotomie s'est implantée dans notre *épistémè* parce qu'elle a directement contribué à la constitution de champs et de sous-champs disciplinaires à l'intérieur des sciences sociales (l'ethnologie, l'histoire des mentalités, le folklore) ; parce qu'aussi elle redouble dans la théorie le clivage historiquement attesté entre les pays (ou les groupes) politiquement hégémoniques et les autres. Il

apparaît pourtant que si l'observateur prend en compte les procédures selon lesquelles le sens est construit de part et d'autre de cette fausse fracture, le clivage s'efface : les «mythes» sont d'abord des énoncés à rapporter à leur contexte d'énonciation, les «modes de pensée» des stratégies de communication et les «ethnies» des composés instables et incertains au fil du temps.