

**COMMENT LES SOCIÉTÉS FROIDES SE TRANSFORMENT-ELLES ?
REPRODUCTION ET ALTÉRATION
DES SYSTÈMES SYMBOLIQUES CHEZ LÉVI-STRAUSS**

Gildas Salmon (Paris I)

En opposant des sociétés dites « chaudes » à d'autres qualifiées de « froides », Lévi-Strauss suggère que le rapport qu'une culture entretient à son devenir est l'objet d'un choix plus ou moins délibéré : au lieu de s'ordonner en fonction de leur degré d'avancement dans une Histoire unique, les différentes sociétés définiraient des modes d'historicité hétérogènes en fonction du type de transformations qui les caractérisent. Les *sociétés chaudes* correspondent ainsi à un modèle de développement qui comprend les grandes sociétés modernes, et que Lévi-Strauss fait remonter à l'apparition des « grandes cités-états du bassin méditerranéen et de l'Extrême-Orient »¹ : ce sont des sociétés qui s'efforcent de produire du changement et d'exploiter la nouveauté des événements pour construire une histoire cumulative². À l'opposé, les « sociétés dites primitives » se caractérisent par une stabilité qui les fait apparaître comme des *sociétés froides* : « tout en étant dans l'histoire, ces sociétés semblent avoir élaboré ou retenu une sagesse particulière, qui les incite à résister désespérément à toute modification de leur structure, qui permettrait à l'histoire de faire irruption en leur sein »³.

Même si Lévi-Strauss avance une thèse sur le moteur des sociétés chaudes en affirmant que c'est leur structure inégalitaire qui leur a permis de produire de l'innovation à un rythme jusqu'alors inconnu, l'apport théorique de l'anthropologie structurale a pour l'essentiel consisté à identifier les moyens par lesquels les sociétés qui ne veulent pas changer se transforment. Dans la mesure où, à l'évidence, ces sociétés qui semblent vouées à la pure reproduction de formes fixées par la tradition ne sauraient être des sociétés sans histoire, les moyens par lesquels elles résistent au changement méritent une attention particulière : elles ne peuvent en effet atténuer les turbulences suscitées par l'irruption des événements qu'à condition de les intégrer à leur structure. Loin de se limiter à la reconduction d'un cadre figé, le conservatisme caractéristique des sociétés froides requiert donc paradoxalement une certaine forme de créativité : l'une des leçons majeures des analyses de Lévi-Strauss consiste ainsi à montrer que le processus de reproduction sociale est lui-même inéluctablement traversé par le jeu de transformations réglées qui altèrent la structure qu'elles cherchent à préserver.

¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 41.

² *Ibid.*, pp. 40-41.

³ *Ibid.*, p. 40.

Pour éclairer les mécanismes de cette *reproduction créatrice* qui est aussi une *création conservatrice*, nous nous appuyerons sur deux exemples étudiés par Lévi-Strauss. Dans un premier temps, l'analyse des mutations d'une société « totémique » nous servira à mettre en évidence un mécanisme de *formation analogique* dont l'importance avait déjà été soulignée par les linguistes et en particulier par Saussure. Dans un second temps, nous nous appuyerons sur l'étude comparative de deux mythes nord-américains pour mettre en évidence l'originalité de la notion de *transformation* forgée par Lévi-Strauss pour décrire les relations qui unissent les récits mythiques. Cette confrontation entre l'organisation totémique, la langue et les mythes sera aussi l'occasion de montrer que l'homéostasie qui semble caractériser les sociétés froides s'explique peut-être moins par une volonté d'immobilisme que par certaines propriétés des systèmes symboliques.

Dans « La logique des classifications totémiques »⁴, Lévi-Strauss introduit un exemple destiné à illustrer la vulnérabilité des classifications « totémiques » face à des fluctuations démographiques qui sont extérieures à ce système de dénominations⁵. Dans le cas en question, on peut qualifier l'organisation sociale de totémique dans la mesure où les clans qui la composent sont associés à différents animaux : ours, aigle et tortue, qui symbolisent ici trois éléments naturels, respectivement la terre, l'air et l'eau (cf. figure 1)⁶. À partir de cet état initial, Lévi-Strauss envisage le cas où « l'évolution démographique a provoqué l'extinction du clan de l'ours et la prolifération de celui de la tortue »⁷. La question est alors de savoir comment la société en question, mise à l'épreuve de ces bouleversements démographiques, parvient à préserver la structure de son organisation clanique. Lévi-Strauss indique qu'à partir de la structure binaire engendrée par l'évolution démographique, on retrouve une structure ternaire par une scission du clan de la tortue en deux sous-clans, celui de la tortue grise et celui de la tortue jaune, qui sont ensuite promus au rang de clans à part entière (cf. figure 1).

Figure 1 : Altération de l'organisation clanique⁸

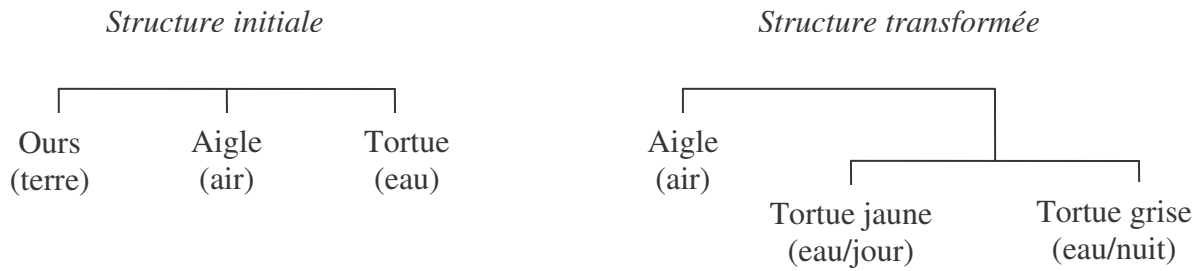
⁴ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon 1962, chapitre deux.

⁵ Remarquons que le statut de cet exemple est tout à fait singulier : exemple « à peine imaginaire » selon Lévi-Strauss, il est construit afin de mettre en évidence la nature complexe des changements qui affectent les organisations sociales « totémiques ». Cet exemple théorique est suivi par l'analyse de cas réels, par exemple la description de la structure sociale des indiens Osage. Cf. *La Pensée sauvage*, pp. 92-93.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p.91.

⁸ Les schémas suivants reproduisent, avec de légères modifications, ceux qui sont utilisés par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, pp. 90-91.



Malgré sa simplicité, cet exemple théorique permet de mettre en évidence certaines propriétés essentielles du processus de transformation des systèmes symboliques. Notons d’abord que nous ne sommes pas en présence de réformes délibérées, destinées à améliorer ou à rénover l’organisation de la société. Il s’agit au contraire d’une tentative pour maintenir une structure face à des changements extérieurs qui en altèrent le principe en remettant en cause la tripartition initiale. Toutefois, ce n’est pas en légiférant artificiellement sur la répartition des clans qu’on essaie de rétablir la structure initiale : le moyen le plus simple pour y parvenir serait en effet de prélever une moitié de l’effectif du clan de la tortue pour reconstituer un clan de l’ours. Cependant, cette solution révèle immédiatement le caractère paradoxal d’un conservatisme aussi absolu : il rejoint en fait le réformisme le plus volontariste dans la mesure où il implique une manipulation arbitraire de l’ordre social. On comprend facilement pourquoi une société froide ne saurait recourir à de tels procédés, ce qui ne laisse pas d’autre alternative que de « bricoler » une structure la plus proche possible de l’ancienne à partir de débris de cette ancienne structure.

Commençons par préciser la raison de l’attachement de la société en question à une organisation tripartite. Lévi-Strauss nous donne sur ce point des indications précieuses : « Quand notre société théorique était au stade des trois éléments, cette tripartition ne fonctionnait pas seulement sur le plan des appellations claniques : le système reposait sur des mythes de création et d’origine, et il imprégnait tout le rituel »⁹. Ainsi, c’est parce que la tripartition fonctionne encore à d’autres niveaux qu’elle tend à se reconstituer dans l’organisation clanique. Dans la mesure où cette structuration tripartite des mythes et des rites n’est pas immédiatement remise en cause par les fluctuations démographiques qui s’exercent sur l’organisation sociale, elle continue à « maintenir les nouvelles solutions structurales dans la ligne approximative de la structure antérieure »¹⁰. Autrement dit, la tendance à préserver une organisation analogue à celle qui existait à l’étape initiale de notre transformation ne repose aucunement sur une inertie propre à la structure des clans, qui tendrait spontanément à retrouver un état antérieur : la régulation structurale dont nous parle Lévi-Strauss se fait par le dehors. On n’a donc pas affaire à un développement immanent de la structure

⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰ *Ibid.*

sociale, mais à la combinaison de deux extériorités : d'abord des événements qui procèdent de facteurs extrinsèques, et ensuite l'intervention d'autres systèmes symboliques. La différence entre ces deux types de facteurs est que les fluctuations démographiques obéissent à un déterminisme biologique entièrement étranger au système de classification des clans, et qui ne peut donc que le désorganiser, alors que la régulation opérée par les mythes et les rites peut agir comme un facteur de réorganisation, puisqu'elle fait intervenir d'autres niveaux appartenant à la même structure sociale.

Toutefois, si nous avons insisté jusqu'ici sur l'aspect conservateur du retour à la tripartition, il faut également souligner le fait que la structure obtenue par la bipartition du clan de la tortue est en réalité très différente dans son principe de la précédente. L'élément radicalement nouveau, c'est que les trois termes du système sont désormais produits par le jeu de deux dichotomies successives (cf. figure 1), et plus par une « tripartition irréductible »¹¹. On a en effet une première dichotomie entre aigle et tortue, correspondant à une opposition entre air et eau qui subsiste comme résidu de la structure antérieure, et une nouvelle dichotomie entre deux variétés de tortues, jaune et grise, qui reçoit la fonction de symboliser l'opposition du jour et de la nuit. Sous couvert d'un retour à une structure tripartite, on construit donc un système « à quatre termes »¹² qu'on peut représenter dans le tableau suivant :

Figure 2 : Structure quadripartite du nouveau système des clans

	Air	Eau
Jour	Aigle	Tortue jaune
Nuit		Tortue grise

Même si l'opposition entre le jour et la nuit est neutralisée dans le cas de l'aigle, on voit bien comment ce système quadripartite pourrait donner lieu, à la faveur de nouvelles évolutions démographiques, à une scission du clan de l'aigle qui actualiserait la structure quadripartite sous-jacente.

Pour élucider la nature de ces transformations qui affectent les structures sociales, nous nous appuyerons sur une comparaison avec un phénomène bien connu des linguistes : l'analogie. L'analyse proposée par Lévi-Strauss s'éclaire en effet à la lumière des développements que Saussure consacre aux « innovations analogiques » dans le *Cours de linguistique générale*. Cette comparaison entre les mutations qui altèrent le système de la langue et la réorganisation d'un système totémique nous permettra également de montrer que les mécanismes de transformation mis en évidence par Saussure ne s'appliquent pas uniquement à la langue, et peuvent être transposés à

¹¹ *Ibid.*, p.91.

¹² *Ibid.*

d'autres systèmes symboliques. Ces transformations possèdent des propriétés peu communes : Saussure soutient en effet que les innovations analogiques *ne sont pas des changements*. Ce sont de pures créations, qui possèdent ces deux caractères paradoxaux d'être entièrement synchroniques et d'être tout aussi entièrement conservatrices.

On peut illustrer cette thèse en retraçant le processus par lequel la forme *honor* (l'honneur, au nominatif) s'est substituée à la forme ancienne *honos* en latin. Saussure commence par rappeler qu'*honos* ne doit pas être pris comme un terme isolé : il prend place dans une série de formes qui constituent sa déclinaison, et au premier rang desquelles on trouve l'accusatif *honosem*. Or, c'est en réalité ce second terme¹³ qui déclenche indirectement la formation d'*honor*. De fait, l'événement perturbateur est une mutation phonétique intervenue dans la prononciation du latin, à savoir la rotacisation du « s » intervocalique¹⁴. On a là un événement fortuit, tout à fait étranger au système de la langue, et qui de ce point de vue est comparable aux fluctuations démographiques de notre exemple précédent. Mais ce changement phonétique n'affecte en rien le « s » final de *honos*. On a donc désormais une déclinaison irrégulière *honos : honorem*. C'est dans ce cadre que l'analogie entre en jeu. Comment fonctionne alors cette analogie ? Elle correspond à ce que Saussure appelle le « calcul de la quatrième proportionnelle »¹⁵, qui obéit à la formule reproduite ci-dessous :

Figure 3 : Analogie et calcul de la « quatrième proportionnelle »

$$\begin{aligned} oratorem : orator &= honorem : x \\ x &= honor^{16} \end{aligned}$$

Cette formule montre que c'est par comparaison avec des formes régulières telles que *orator : oratorem* que le néologisme *honor* est créé. Saussure insiste sur le fait qu'il s'agit bien d'une création et non d'un changement. En effet, il dénonce l'illusion selon laquelle *honor* serait une modification de *honos*, dont « il aurait tiré la plus grande partie de sa substance »¹⁷. Il faut comprendre au contraire que « la seule forme qui ne soit pour rien dans la génération de *honor*, c'est précisément *honos* »¹⁸ : *honor* a en effet été créé par analogie avec les formes *honorem, oratorem, orator* (cf. figure 4).

Figure 4 : Complémentarité entre changement phonétique et analogie, récapitulation du processus de formation de *honor*

¹³ C'est par un souci de simplification que Saussure limite son analyse au rapport du nominatif et de l'accusatif, là où c'est l'ensemble de la déclinaison qu'il faudrait prendre en considération.

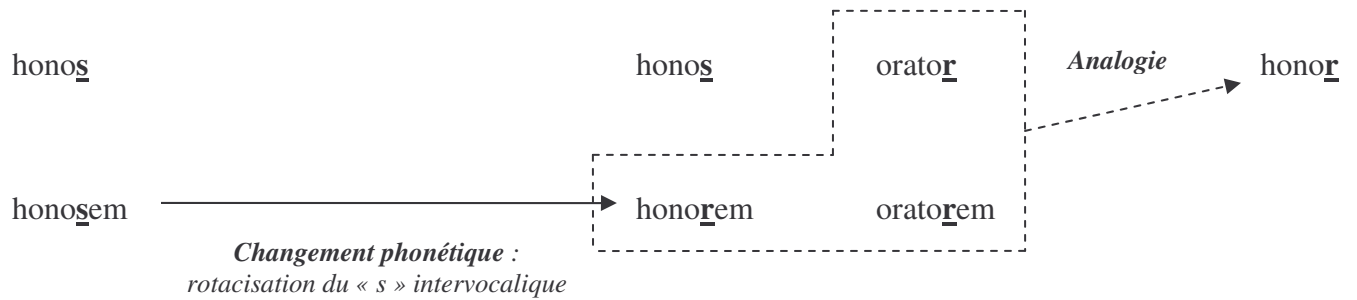
¹⁴ Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot et Rivages, 1916, édition consultée 1995, pp. 221-222.

¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹⁶ Je reproduis ici la formule proposée dans le *Cours de linguistique générale*, p. 222.

¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸ *Ibid.*



Pour Saussure, la meilleure preuve qu'il ne s'agit pas d'un changement, c'est que la nouvelle forme *honor* ne remplace pas *honos*, les deux formes ayant longtemps cohabité, avant qu'*honos* ne tombe en désuétude du fait de son caractère irrégulier¹⁹. Dans l'opposition entre synchronie et diachronie – le premier terme désignant l'aspect statique et systématique de la langue, le second se référant au contraire aux évolutions de la langue dans le temps – l'analogie se situe donc entièrement du côté de la synchronie²⁰ : la création analogique ne fait qu'actualiser une potentialité du système, à tel point que Saussure soutient que « c'est une erreur de croire que le processus générateur ne se produit qu'au moment où surgit la création ; les éléments en sont déjà donnés »²¹. En ce sens, l'analogie est « éminemment conservatrice »²² : elle ne fait que réorganiser des éléments qui existent déjà en les alignant sur un modèle fourni par d'autres séries de termes. D'ailleurs, l'analogie n'intervient pas uniquement dans l'invention de termes nouveaux, « mais aussi quand les formes restent identiques à elles-mêmes »²³. Autrement dit, si la forme *orator* a pu rester stable pendant une très longue période, c'est parce qu'elle était prise dans des séries analogiques : *orator* : *oratore*, *dictator* : *dictatore*, etc. C'est donc exactement le même « procès psychologique »²⁴ qui rend compte de la conservation et de la création des formes au sein du système de la langue.

Essayons maintenant de voir comment les acquis de cette analyse linguistique nous permettent d'éclairer le cas dont nous étions partis. On retrouve dans la transformation du système de classification des clans la conjugaison des deux facteurs distingués par Saussure dans le cas de la langue : d'abord, des événements étrangers au système, c'est-à-dire des mutations diachroniques, qui sont ici d'ordre démographique. Ensuite, un phénomène de création analogique, qui est à la fois synchronique et conservateur, et qui se manifeste dans le retour à une tripartition analogue à celle qui subsiste dans les mythes et les rites. Dans les deux cas, c'est en cherchant à rétablir la

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 228.

²¹ *Ibid.*, p. 227.

²² *Ibid.*, p. 236.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

systematicité altérée par ces changements extérieurs que le jeu de l'analogie en vient à transformer la structure. L'identité des mécanismes en jeu dans la langue et dans l'organisation sociale permet donc d'affirmer que le « conflit entre synchronie et diachronie » mis en évidence par Lévi-Strauss ne concerne pas uniquement les classifications totémiques²⁵. On comprend facilement la fragilité de ces « classifications vécues »²⁶ face à des changements extrinsèques : puisqu'il s'agit de mettre en ordre des individus, qui, tout en étant membres du groupe, sont soumis à un déterminisme biologique, toute variation de l'effectif de la population est susceptible de remettre en cause le système. Mais la confrontation avec les analyses du *Cours de linguistique générale* suggère qu'il s'agit en réalité d'une propriété des structures construites à partir d'éléments concrets : c'est parce que leur forme est incarnée dans une « matière » qu'elle est vulnérable aux changements qui altèrent la substance²⁷ qui sous-tend ce réseau de relations. Dans le cas des changements phonétiques, Saussure l'affirme sans ambiguïté, ce sont les *sons* et non les *mots* qui sont affectés²⁸. Tout comme les fluctuations démographiques, ces modifications de la matière phonique ne portent pas « sur l'agencement mais sur les éléments agencés »²⁹, ce sont des événements étrangers au système qui ne peuvent en altérer l'ordre qu'indirectement. En ce sens, on peut affirmer, en s'appuyant sur la typologie élaborée par Lévi-Strauss dans le « Finale » de *L'Homme nu*, que le type de transformations qui nous intéresse est propre aux systèmes symboliques, par opposition aux systèmes formels³⁰. Ces derniers sont en effet construits avec des symboles logico-mathématiques abstraits et indépendants de tout contenu³¹, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle une structure algébrique peut s'appliquer à une multiplicité d'objets très différents³². Au contraire, les systèmes symboliques se composent de symboles concrets, la forme y est « incarnée »³³ – pour

²⁵ *La Pensée sauvage*, pp. 89-90. Pour Lévi-Strauss, ce conflit prend en effet une importance particulière dans le cas des classifications totémiques. Dans ce passage, il établit bien une comparaison avec la langue, mais pour montrer que celle-ci est beaucoup moins sensible aux fluctuations démographiques. La comparaison que nous essayons de mettre en place se situe à un autre niveau : il s'agit de montrer que les changements phonétiques jouent pour la langue un rôle analogue aux variations démographiques pour les classifications totémiques.

²⁶ *Ibid.*, p. 89.

²⁷ Cf. Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Editions de minuit, 1968-1971, pp. 68-71.

²⁸ *Cours de linguistique générale*, p. 133.

²⁹ *Ibid.*, p. 121.

³⁰ Dans « La Structure et la forme », Lévi-Strauss pose la distinction suivante : « La *forme* se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère ; mais la *structure* n'a pas de contenu distinct, elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel ». Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 139.

³¹ « Les entités mathématiques consistent en structures à l'état pur et libres de toute incarnation ». *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 578.

³² Cf. notamment Marc Barbut, « Le sens du mot "structure" en mathématiques », *Les Temps Modernes*, n° 246, novembre 1966, pp. 797-798.

³³ Cette « incarnation » peut prendre plusieurs formes, dont Lévi-Strauss propose une classification schématique : double incarnation « dans le son et dans le sens » dans le cas de la langue, incarnation

reprenre l'expression de Lévi-Strauss – indissociable des éléments qu'elle organise. La langue, tout comme les classifications totémiques ou les mythes – comme nous allons bientôt le voir –, est composée d'éléments concrets qui sont susceptibles de s'altérer. Confrontés à des événements extérieurs par rapport à leur structure, ces systèmes symboliques essaient donc de se re-produire, c'est-à-dire de se reconstruire à l'aide de transformations conservatrices.

L'originalité de l'analyse de Lévi-Strauss consiste à montrer que l'analogie ne fonctionne pas uniquement à l'intérieur d'un système symbolique donné : dans notre exemple, la reconstitution d'une organisation clanique tripartite se fait par analogie avec les systèmes mythiques et rituels, dans lesquels cette tripartition est maintenue. L'intérêt de cette interaction entre les différents niveaux de la structure sociale est qu'elle permet de penser l'incessante recomposition des systèmes symboliques d'une culture du simple fait de ce qu'on pourrait appeler leur « désynchronisation » :

« À supposer un moment initial (dont la notion est toute théorique) où l'ensemble des systèmes ait été exactement ajusté, cet ensemble réagira à tout changement affectant d'abord une de ses parties comme une machine à « feed-back » : asservie (dans les deux sens du terme) par son harmonie antérieure, elle orientera l'organe dérégulé dans le sens d'un équilibre qui sera, à tout le moins, un compromis entre l'état ancien et le désordre introduit du dehors »³⁴.

Ce texte décrit parfaitement l'action de l'analogie à un niveau « intersystémique ». Dans l'exemple dont nous sommes partis, on peut ainsi supposer que l'organisation par dichotomies successives tendra à se répercuter dans les mythes et le rituel en raison de ce même processus analogique, aux dépens de la tripartition véritable. D'ailleurs, si la distinction entre les deux espèces de tortues est interprétée comme une opposition entre jour et nuit, c'est probablement parce que cette opposition est déjà présente dans les mythes et les rites, et qu'elle fournit un modèle analogique à la nouvelle distinction entre les deux clans. Cependant, il faut souligner que le « moment théorique » dont parle Lévi-Strauss est une pure fiction. Il ne peut pas exister, car la structure n'est pas le fruit d'une organisation volontaire imposée par un législateur. Il faut donc se garder de poser un état initial entièrement systématique par rapport auquel les changements ne pourraient représenter qu'une désorganisation. La structure est toujours le fruit de la réorganisation d'un état antérieur : c'est en ce sens que Lévi-Strauss compare la pensée symbolique à un bricolage qui travaille toujours sur des résidus d'états antérieurs du système³⁵. Autrement dit, il ne faut pas opposer une étape d'élaboration de la structure

purement sémantique dans le cas des mythes, la musique offrant quant à elle des structures purement sonores. Cf. *L'Homme nu*, p. 578.

³⁴ *La Pensée sauvage*, p. 92.

³⁵ Cette comparaison nous donne l'occasion de vérifier que les caractéristiques attribués par Saussure aux innovations analogiques correspondent exactement à celles que Lévi-Strauss accorde à la pensée symbolique : « comme dans le cas du bricolage, ses créations se ramènent toujours à un arrangement

et une phase d' « usure » : dans notre exemple, la nouvelle structure n'est pas moins organisée que la première. Formation et altération de la structure sont donc deux phénomènes concomitants et indissociables, car la structure constitue une formidable machine capable de fabriquer une organisation logique à partir de la contingence des événements qui l'affectent.

L'analogie ne suffit pas à épuiser les mécanismes de transformation mis en évidence par l'analyse structurale. Les mythes, en particulier, se caractérisent par des processus plus complexes, que nous allons essayer de comprendre en nous appuyant sur les développements que Lévi-Strauss consacre dans *L'Origine des manières de tables* à deux mythes Arapaho et Ojibwa, dont voici une version très résumée³⁶.

M₄₄₇ Ojibwa : les épouses des astres (résumé)

Il y avait une fois deux sœurs, l'une sage et l'autre folle, qui vivaient seules et que leur chien aidait à chasser. Un jour, pendant un rude hiver, leur chien fut égorgé par des loups. Les deux sœurs n'avaient plus rien à manger.

Elles aperçurent alors un porc-épic caché dans une souche. convoitant les piquants de l'animal [qui sont très recherchés car ils sont utilisés pour réaliser des ornements en broderie de piquants], la sœur folle accepta de s'asseoir sur la souche en échange de la promesse de pouvoir garder les plus beaux piquants. Le porc-épic en profita pour lui donner un grand coup de queue et lui transperça le postérieur avec ses piquants. Avec son derrière enflé, elle ne pouvait plus marcher, et sa sœur cadette dut la traîner dans sa luge.

Elles arrivèrent près d'un lac, et l'aînée souhaita grimper sur un arbre pour atteindre un nid d'oiseau. Bloquées au sommet de l'arbre, les deux sœurs furent alors secourues par un carcajou à qui elles promirent le mariage. Mais le carcajou tua presque la sœur folle en lui faisant l'amour, et la cadette dut délivrer sa sœur à coups de hache.

À peine remises de cette mésaventure, les sœurs furent abordées par Nänabushu, le démiurge décepteur, qui feignit d'être malade pour qu'elles le soignent. Instruites par une souris des désirs coupables de leur hôte, elles s'enfuirent au ciel pour lui échapper.

nouveau d'éléments dont la nature n'est pas modifiée selon qu'ils figurent dans l'ensemble instrumental ou dans l'agencement final (qui, sauf par la disposition interne, forment toujours le même objet ». *La Pensée sauvage*, p. 31. Pour une discussion de la place de ce concept de « bricolage » par rapport aux thèses soutenues par Jakobson et Saussure à propos des rapports entre synchronie et diachronie, cf. Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2006, quatrième partie, chapitre 3, §2 et §3.

³⁶ Les résumés qui suivent récapitulent les principales étapes de la trame narrative de M₄₄₇ et M₄₂₈. Cette présentation minimale des deux récits est uniquement destinée à fournir les éléments nécessaires pour comprendre le mécanisme de transformation systématique que nous chercherons à exposer, mais elle ne saurait se substituer au résumé plus complet que Lévi-Strauss utilise pour présenter ses analyses. Cf. Claude Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, pp. 208-209 pour M₄₄₇ et pp. 176-179 pour M₄₂₈.

Là, elles ouvrirent une discussion au sujet des étoiles pour savoir laquelle ferait le meilleur époux. La sœur folle choisit une étoile pâle, alors que la sœur sage choisit la plus brillante. Au matin, la première se réveilla aux côtés d'un vieillard, alors que la seconde avait un beau jeune homme pour mari.

M₄₂₈ Arapaho : les épouses des astres (résumé)

Jadis, Soleil et Lune vivaient au ciel avec leurs parents. Un jour, une dispute éclata entre les deux frères sur le choix de leur épouse : alors que Lune voulait une épouse humaine, Soleil préférait une crapaud car les batraciens sont capables de regarder le soleil sans plisser les yeux et grimacer. Chacun partit en quête de son épouse.

Lune arriva près d'un campement et aperçut deux jeunes filles. Il en attira une au ciel en se changeant en porc-épic : convoitant les précieux piquants qu'elle voulait donner à sa mère, la jeune femme poursuivit l'animal au sommet d'un arbre. Lorsque Lune reprit son apparence humaine, la jeune fille, séduite par la beauté de son prétendant, accepta de l'épouser.

Les deux frères ramenèrent leurs épouses auprès de leurs parents. Fasciné par la beauté éblouissante de la femme de Lune, Soleil regrettait son choix, car la femme-crapaud qu'il avait pris pour épouse était laide et incontinent. À cette époque remonte l'organisation de la vie humaine : les objets reçurent leur nom et leur fonction, les hommes et les femmes apprirent à connaître leurs règles de conduite. Mais, alors que la femme de Lune apprenait à accomplir les travaux domestiques et agricoles auprès de ses beaux-parents, la femme-crapaud restait oisive.

C'est alors que la femme de Lune accoucha soudainement de l'enfant conçu le jour de son enlèvement. Tout le monde s'extasia sur la beauté du nouveau-né, sauf la femme-crapaud. Excédée par les moqueries incessantes de Lune, cette dernière bondit sur sa poitrine et s'y fixa [c'est ce qui explique les taches de la Lune]. À la suite de cette naissance, le père des deux frères acheva son œuvre civilisatrice en fixant la durée de la grossesse des femmes à dix lunaisons, afin d'éviter le désordre causé par ces accouchements intempestifs.

Nous avons affaire ici à deux mythes très différents, dont les seuls points communs semblent résider dans l'intervention du porc-épic et dans le motif du mariage de femmes terrestres avec des astres. Cependant, Lévi-Strauss fait l'hypothèse que le second mythe s'est formé par transformation du premier³⁷, et c'est ce processus qui va nous intéresser. Pour comprendre l'analyse de cette transformation, il faut d'abord rappeler certains principes de la méthode d'analyse structurale des mythes. Lévi-Strauss s'appuie sur les acquis de la phonologie, qui a montré que les sons d'une langue constituaient un

³⁷ *L'Origine des manières de table*, pp. 221-222 et Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 158-159.

système structuré au moyen d'un petit nombre d'oppositions binaires. Jakobson souligne en effet que le seul moyen pour fixer la valeur de chaque phonème consiste à mettre en évidence le système de relations qui opposent entre eux les phonèmes. Le premier tableau de la figure 5 donne un aperçu sommaire de cette méthode appliquée à quatre consonnes du français, qui se distribuent selon deux oppositions (voisé/non-voisé et grave/aigu). C'est de cette façon que Jakobson parvient à réduire les quinze consonnes du français au jeu de cinq oppositions binaires³⁸.

Figure 5 : Analyse phonologique et analyse structurale des mythes

1. Rapports d'opposition entre quatre consonnes du français

	voisé	non-voisé
grave	<i>b</i>	<i>p</i>
aigu	<i>d</i>	<i>t</i>

2. Système des personnages d'un conte

	Nature (sexe)		
		mâle	femelle
Culture (position sociale)	Haut	<i>roi</i>	<i>princesse</i>
	Bas	<i>valet</i>	<i>bergère</i>

Lévi-Strauss procède de la même manière pour dégager la structure des mythes, à la différence que, dans le cas des mythes, ce n'est plus le domaine du son mais le domaine du sens qu'il s'agit d'analyser. Le second tableau de la figure 5 présente un exemple élémentaire de cette méthode appliquée à l'analyse d'un conte³⁹. On voit qu'elle permet de reconstituer le réseau d'oppositions sémantiques qui structure le système des personnages du conte et détermine leur valeur au sein du récit. On a en effet quatre personnages reliés par deux relations d'opposition : une opposition sexuelle entre mâle et femelle, et une opposition sociologique entre position sociale haute et basse. Ce premier jeu d'oppositions est à son tour subsumé sous l'opposition entre nature et culture : la différence des sexes est une différence naturelle alors que la hiérarchie sociale relève de la culture. Et ce type de tableau n'est pas un artifice d'analyse : il permet au contraire d'appréhender le contenu cognitif du mythe. En effet, de la même manière qu'un système phonologique est essentiellement une grille qui sert au locuteur à analyser les sons de sa langue, le mythe constitue pour Lévi-Strauss une grille conceptuelle qui permet à une culture d'analyser le monde qui l'entoure.

³⁸ Cf. Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Editions de Minuit, 1976, pp. 97-102.

³⁹ Le tableau est construit à partir des indications données par Lévi-Strauss dans « La Structure et la forme » : « dans un conte, un "roi" n'est pas seulement un roi, et une "bergère" une bergère, mais ces mots et les signifiés qu'ils recouvrent deviennent des moyens sensibles pour construire un système intelligible formé des oppositions : mâle/femelle (sous le rapport de la nature), et haut/bas (sous le rapport de la culture), et de toutes les permutations possibles entre les six termes ». *Anthropologie structurale deux*, p. 170.

Pour préciser la nature des rapports de transformation qui unissent M₄₄₇ et M₄₂₈, nous allons nous concentrer sur l'épisode du porc-épic. Le tableau de la figure 6 condense les analyses que Lévi-Strauss consacre aux mutations qui affectent cet épisode lorsqu'on passe d'une version à l'autre⁴⁰.

Figure 6 : Rapports de transformations entre M₄₄₇ et M₄₂₈

	M ₄₄₇ Ojibwa	M ₄₂₈ Arapaho	Transformation
	Deux sœurs aperçoivent un porc-épic		
1	<i>sous</i>	<i>sur</i>	Inversion sur l'axe vertical haut/bas
2	Un arbre <i>couché</i>	Un arbre <i>dressé</i>	Pivotement de l'axe spatial horizontal/vertical
3	Le porc-épic est à <i>l'intérieur</i>	Le porc-épic est à <i>l'extérieur</i>	Inversion de la relation spatiale dedans/dehors
4	La fille <i>folle</i> convoite ses piquants	La fille <i>sage</i> convoite ses piquants	Inversion sur l'axe moral sage/fou
5	Pour <i>elle-même</i>	Pour <i>sa mère</i>	Inversion sur l'axe moral égoïsme/altruisme
6	Elle <i>s'accroupit sur</i> le porc-épic	Elle <i>grimpe vers</i> le porc-épic	Inversion de la direction verticale : de haut en bas/de bas en haut
7	Le porc-épic est un animal <i>agressif</i>	Le porc-épic est un animal <i>séducteur</i>	Inversion sur l'axe moral conflit/alliance (mariage)
8	Qui <i>lacère</i> sa conquête	Qui <i>déflorent</i> sa conquête	Inversion sur l'axe moral pénétration=blessure/pénétration=relation sexuelle
9	Par <i>derrière</i>	Par <i>devant</i>	Inversion sur l'axe horizontal : devant/derrière
10	Cette aventure <i>l'empêche de marcher</i>	Cette aventure la <i>transporte magiquement</i>	Inversion des capacités de déplacement : immobilité/déplacement magique
11	<i>Sur terre</i>	De la <i>terre au ciel</i>	Pivotement de l'axe spatial horizontal/vertical

On voit que les deux épisodes sont construits sur un même schéma, mais avec une inversion systématique de tous les termes. Sur le plan spatial, le bas se change en haut (ligne 1), l'horizontal en vertical (lignes 2 et 11), le devant en derrière (ligne 9), le dedans en dehors (ligne 3), la descente en montée (ligne 6). Sur le plan moral, la folie se transforme en sagesse (ligne 4), l'égoïsme en altruisme (ligne 5), le conflit en alliance (ligne 7), et la signification de la pénétration s'inverse. Au lieu d'une blessure témoignant d'un conflit entre le porc-épic et la jeune fille, on assiste à un acte sexuel qui scelle l'union des deux personnages (ligne 8).

⁴⁰ Cf. en particulier *L'Origine des manières de table*, p. 210.

Bien entendu, lorsqu'on l'isole de cette manière, l'analyse de cette transformation risque de paraître artificielle pour deux raisons au moins, qui touchent à deux points de méthode importants. D'une part, le choix des axes mobilisés pour l'analyse de ces mythes peut sembler arbitraire, et d'autre part, la transformation récapitulée dans le tableau ci-dessus ne concerne qu'un épisode et laisse de côté de nombreux éléments de chacun des deux mythes. Ces deux objections sont tout à fait justifiées, mais elles ne s'appliquent qu'à l'exposition de l'exemple – nécessairement très sommaire dans le cadre de cet article – et pas à l'analyse bien plus riche proposée dans *L'Origine des manières de table*. Pour ce qui est de l'identification des oppositions pertinentes pour analyser un mythe, elle se fait par deux voies complémentaires : la première est une analyse ethnographique de la société à laquelle le mythe appartient – cette analyse pouvant s'appuyer sur les rites, l'organisation sociale, les coutumes ou les systèmes de classification des espèces propres à la société où le mythe a été recueilli –, et la seconde réside dans la définition progressive de la structure du groupe de mythes étudiés, qui confirme ou infirme les hypothèses avancées par l'analyste⁴¹. Il est bien sûr impossible de reproduire ici l'ensemble de ces analyses qui occupent l'intégralité de la quatrième partie de *L'Origine des manières de table*⁴². C'est pour cette même raison que nous n'avons ici envisagé qu'un épisode précis, et limité notre analyse aux rapports entre ces deux mythes. Mais la métamorphose de cet épisode est en réalité corrélée à une transformation globale du récit : si on prend le motif de la dispute sur le choix du conjoint, on voit également s'esquisser un renversement systématique : l'épisode passe de la *fin* du mythe au *début*, la dispute concerne deux *sœurs terrestres* contre deux *frères célestes*, les deux sœurs *montent au ciel* pour *fuir un séducteur* alors que les deux frères *descendent sur terre* pour *séduire des épouses*, etc. C'est donc bien l'ensemble de la structure qui bascule, et non un épisode isolé. Et, s'il est vrai que l'étude comparative de ces deux mythes ne suffit pas à rendre compte de l'ensemble du contenu des deux récits, les éléments laissés de côté devront être analysés comme des transformations d'autres mythes : en effet, un mythe ne peut être interprété qu'à l'intérieur d'un champ de variantes, et l'entreprise des *Mythologiques* montre que le nombre de variantes requises pour analyser un mythe peut être considérable.

La relation de transformation repérée par Lévi-Strauss entre M₄₄₇ et M₄₂₈ met en évidence la complexité du processus par lequel la structure du mythe parvient à se maintenir face aux événements qui l'affectent. Il est vrai que l'analyse des oppositions qui structurent les rapports entre ces deux variantes est d'abord destinée – Lévi-Strauss le souligne – à définir « un système intelligible dans la synchronie »⁴³ : dans la mesure où le sens d'un mythe est différentiel, il ne peut être compris qu'en identifiant les relations qu'il entretient avec d'autres variantes. Mais cette primauté accordée à la

⁴¹ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, pp. 249-250.

⁴² *L'Origine des manières de table*, pp. 161-224.

⁴³ *Ibid.*, p. 216.

synchronie n'empêche pas Lévi-Strauss d'avancer une hypothèse génétique⁴⁴. Pour lui, c'est la migration des Arapaho depuis la « zone écologique canadienne » vers les Plaines situées plus au sud qui joue le rôle d'événement perturbateur⁴⁵. Les Arapaho et les Ojibwa appartiennent en effet à la même famille linguistique, la famille algonkine ; les deux peuples vivaient initialement dans les régions septentrionales dans lesquelles les Ojibwa sont restés. Si cette migration entraîne une telle transformation dans une mythologie qui était auparavant commune à l'ensemble des Algonkines, c'est en raison de l'absence du porc-épic dans ce nouveau milieu. L'absence du porc-épic dans les Plaines place les Arapaho dans une situation paradoxale : cet animal désormais introuvable conserve en effet une importance essentielle à leurs yeux en raison du développement exceptionnel de l'art de la broderie de piquants dans la culture arapaho⁴⁶. Ces piquants, les Arapaho ne peuvent désormais plus se les procurer que par le commerce. Face à cette situation nouvelle, Lévi-Strauss montre que la grille conceptuelle qui permet de penser la place du porc-épic bascule : au lieu de rester un animal terrestre situé sur un axe horizontal comme chez les Ojibwa – l'analyse d'autres mythes ojibwa permet à Lévi-Strauss de montrer que cet axe « unissant le près et le loin »⁴⁷ est l'axe empirique des déplacements des humains –, le porc-épic devient dans la mythologie arapaho un être surnaturel situé sur un axe vertical qui relie le ciel et la Terre – à savoir l'axe imaginaire qu'empruntent pour leurs déplacements ces êtres surnaturels que sont Soleil et Lune⁴⁸. Et c'est pour répondre à ce premier basculement que le mythe procède à une série d'inversions systématiques, qui affectent d'abord les coordonnées spatiales (haut/bas, devant/derrière, intérieur/extérieur, etc.), mais aussi, comme nous l'avons vu, l'ensemble des relations morales.

On retrouve donc ici un phénomène de création conservatrice, plus complexe que l'analogie, mais qui correspond également à un mécanisme de re-production de la structure face à des événements qui viennent en bousculer l'architecture. Lévi-Strauss souligne fortement le caractère conservateur de cette série de transformations systématiques :

« Tous ces changements procèdent d'un vouloir obscur : garder leur cohérence aux rapports précédemment conçus par des hommes avec un ancien milieu. Si fort apparaît le besoin de cohérence que pour préserver la structure invariante des rapports, on préfère falsifier l'image du milieu, en faire un milieu imaginaire plutôt que de reconnaître que les rapports avec le milieu réel ont changé »⁴⁹.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Le Regard éloigné*, p.158 et *L'Origine des manières de table*, p. 221.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Le Regard éloigné*, p. 159.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 158-159.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 160.

Lévi-Strauss pense ici bien entendu à la transfiguration du porc-épic, qui, n'appartenant plus au domaine de l'expérience, se trouve promu au rang de créature surnaturelle. Cette « falsification » témoigne bien d'un conservatisme exacerbé, et pourtant, on constate, plus encore que dans le cas de l'analogie, que c'est quelque chose d'entièrement nouveau qui est créé, à tel point qu'il est extrêmement difficile d'établir que le second mythe est une transformation du premier. Ici, le processus de création conservatrice prend un tour particulièrement spectaculaire, car c'est pour conserver le système de relations qui sous-tend le mythe qu'on altère l'ensemble de ses personnages, de ses épisodes et de ses péripéties. On peut comparer ce processus à l'inversion de l'image produite sur le négatif d'une photographie, à ceci près qu'il ne s'agit pas seulement de changer le blanc en noir, mais également le bas en haut, le dedans en dehors, la sagesse en folie, le conflit en mariage, etc. À la différence du négatif photographique, on n'a donc plus affaire à une image, même inversée : la seule chose qui est conservée, c'est le schème conceptuel qu'on retrouve intact au prix d'une simple inversion systématique de tous les termes.

Les transformations mythiques ne consistent donc pas seulement à agencer d'une manière nouvelle des éléments déjà présents dans d'autres variantes. Le processus est à la fois plus créatif et plus conservateur, dans la mesure où on est prêt à choisir des éléments complètement différents à condition qu'ils conservent les rapports qui définissent la structure du mythe. Ce point est très bien mis en lumière par le passage suivant, où Lévi-Strauss pose explicitement le problème du devenir des mythes qui mettent en scène des animaux lorsqu'ils se diffusent dans une zone écologique où l'espèce en question n'existe pas :

« La pensée mythique n'est nullement désarmée devant des situations de ce genre. À travers d'immenses espaces où la géologie, le climat, la faune, la flore ne sont pas les mêmes, elle sait préserver, retrouver ce que j'appelais dans *L'Homme nu* des "zoèmes" – espèces animales nanties d'une fonction sémantique – permettant de garder invariante la forme de ses opérations. Les peuples qui, par migrations successives, ont occupé les deux Amériques se sont consciemment ou inconsciemment employés à repérer des espèces, genres ou familles offrant quelque analogie avec ceux qu'ils connaissaient sous d'autres climats ; ou bien, en cas d'échec, à découvrir des êtres substituables à ceux qui manquent dans un nouveau milieu, sans que changent les rapports qui prévalaient entre les anciens termes »⁵⁰.

Ce texte décrit un mécanisme complémentaire de celui qu'illustre la transfiguration du porc-épic. Dans ce dernier cas, c'est le maintien d'un animal dont la position sémantique a changé (toujours présent comme matière première de l'art des Arapaho, il est désormais absent en tant qu'espèce de la zone écologique qu'ils occupent) qui provoque un basculement de la structure. Le passage que nous venons de citer souligne

⁵⁰ Claude Lévi-Strauss, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 130.

quant à lui l'existence d'une autre manière de conserver la structure du mythe, en montrant qu'une même position sémantique peut être occupée par des espèces animales différentes. Lévi-Strauss montre ainsi comment la raie, très présente dans les mythes de certaines tribus côtières d'Amérique du Nord, est remplacée dans l'intérieur des terres par le papillon, qui occupe une fonction analogue même si les deux espèces ne se ressemblent pas⁵¹. De la même manière, on découvre dans *La Potière jalouse* que le fourmilier constitue une variante combinatoire du paresseux dans certains mythes d'Amérique du sud⁵². Dans les deux cas, c'est au niveau des « zoèmes », c'est-à-dire des espèces *telles qu'elles sont appréhendées par une culture*, que se définissent les possibilités de substitution : chaque société sélectionne en effet certains traits distinctifs qui déterminent la valeur d'une espèce dans ses mythes et son folklore⁵³. Ces substitutions peuvent s'appuyer sur des propriétés communes aux espèces concernées. Dans le cas du fourmilier et du paresseux, ce sont des particularités physiologiques qui sont retenues par la pensée mythique : les deux animaux se caractérisent par une « basse température corporelle, [une] extrême lenteur à se mouvoir »⁵⁴ et surtout « une défécation difficile ou espacée »⁵⁵. Mais le cas de la raie et du papillon montre que l'analogie se définit parfois à un certain niveau d'abstraction. Selon Lévi-Strauss, la substitution repose sur le fait que tous deux peuvent jouer le rôle « d'opérateur binaire » parce qu'ils incarnent un même type d'opposition : « quand il ouvre les ailes [le papillon] est très large, quand il les ferme et qu'on le regarde de face ou de dos, très étroit »⁵⁶ de même que la raie, large quand on la regarde de dessus, paraît étroite quand on la regarde de côté.

L'analyse de l'analogie nous avait permis de montrer que les systèmes symboliques sont vulnérables face à des événements extérieurs parce qu'ils sont des structures concrètes, « incarnées » dans une matière soumise à un déterminisme étranger à la structure. Dans le cas des mythes, Lévi-Strauss indique que la structure est incarnée « dans le sens »⁵⁷. Si cette incarnation sémantique rend la structure des mythes vulnérable aux changements écologiques, c'est que pour l'analyse structurale, le sens n'est pas un règne indépendant, fermé sur lui-même : il se construit par le prélèvement de traits distinctifs dans un milieu réel. Les opérations qui permettent d'élaborer ces vastes systèmes intellectuels que sont les mythes prolongent ainsi un travail de codage et d'organisation du contenu de l'expérience commencé au niveau de la perception⁵⁸.

⁵¹ *L'Homme nu*, pp. 499-500.

⁵² *La Potière jalouse*, p. 130.

⁵³ C'est la raison pour laquelle la valeur des espèces animales peut être très variable : « des populations différentes pourraient utiliser dans leur symbolisme le même animal, *en se fondant sur des caractères sans rapport entre eux* : habitat, association météorologique, cri, etc. » *La Pensée sauvage*, p. 76. Je souligne.

⁵⁴ *La Potière jalouse*, p. 131.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁶ *L'Homme nu*, p. 499.

⁵⁷ *L'Homme nu*, p. 578.

⁵⁸ Cf. *Le Regard éloigné*, pp. 160-165 et *L'Homme nu*, pp. 618-619.

Dans la mesure où les mythes élaborent une grille conceptuelle au moyen de termes concrets – animaux, plantes, lieux ou cours d'eau que la pensée symbolique trouve à sa disposition dans un milieu donné –, la transposition d'une telle structure dans un environnement différent exige un exercice complexe de traduction. Dès lors, on comprend pourquoi la circulation des mythes altère leur structure en voulant la conserver. Pour revenir à l'exemple des zoèmes, un animal n'est jamais entièrement substituable à un autre : si, par certaines de ses propriétés, une espèce conserve les rapports logiques que la pensée symbolique cherche à reproduire, elle possède également d'autres propriétés qui font que sa position sémantique ne peut être absolument identique. Le papillon peut bien jouer le rôle d'« opérateur binaire » dévolu à la raie dans un autre contexte, il est néanmoins un animal aérien et non aquatique, une caractéristique dont la pensée mythique peut s'emparer pour porter d'autres relations. Autrement dit, si la substitution métaphorique permet de préserver une homologie sous certains rapports, les deux termes ne peuvent pourtant jamais être entièrement superposables.

Pour Lévi-Strauss, la circulation des mythes constitue donc le ressort principal de ces transformations conservatrices. Dans notre exemple, cette circulation correspond à la migration des Arapaho, mais il s'agit d'un cas particulier : même en l'absence de migrations, les récits mythiques se diffusent progressivement d'une société à ses voisines. Et, tout comme les changements écologiques, la reprise d'un mythe dans un contexte sociologique différent exige un effort de transposition qui transforme la structure mythique qu'il s'agissait de reproduire :

« À proprement parler, il n'existe jamais de texte original : tout mythe est par nature une traduction, il a son origine dans un autre mythe provenant d'une population voisine mais étrangère, ou dans un mythe antérieur de la même population, ou bien contemporain mais appartenant à une autre subdivision sociale – clan, sous-clan, lignée, famille, confrérie – qu'un auditeur cherche à démarquer en le traduisant à sa façon dans son langage personnel ou tribal, tantôt pour se l'approprier et tantôt pour le démentir, donc toujours en le déformant »⁵⁹.

Cette phrase montre que les membres des « sociétés froides » cherchent parfois à contredire un mythe en inventant un nouveau. Mais paradoxalement, ces innovations délibérées passent elles aussi par un ensemble de transformations systématiques, c'est-à-dire par un processus qui nous avait paru jusqu'ici caractéristique de la fidélité à la tradition. Une société peut en effet se forger de nouveaux mythes par des transformations du même type que celles qui lui permettent par ailleurs de re-produire ses mythes dans un contexte nouveau : c'est en appliquant ces transformations à des récits racontés par ses voisines qu'elle introduit la nouveauté en son sein. S'il « n'existe

⁵⁹ *L'Homme nu*, p. 576.

jamais de texte original », c'est à la fois parce qu'on ne saisit jamais de variante *originelle*, qui conserverait intacte la forme véritable d'un récit dont les autres ne seraient que des versions dégradées, et parce que les mythes ne font jamais preuve d'*originalité* : derrière leur apparence extraordinairement variée et changeante se cache un mécanisme de transformation si régulier que Lévi-Strauss en vient à affirmer que les huit cent récits analysés dans les *Mythologiques* sont en réalité les variantes d'un mythe unique.

Ce cas nous permet de revenir sur l'opposition entre « sociétés chaudes » et « sociétés froides » qui nous a servi de point de départ : il montre que les transformations conservatrices qui nous ont occupés ne sont pas seulement liées à une volonté d'immobilisme, dont le statut n'est d'ailleurs pas facile à penser. Elles s'expliquent en effet par des propriétés intrinsèques de la tradition orale, qui conserve plus facilement le système de relations qui structurent le mythe que la lettre du récit. Si les mythes ne peuvent se renouveler que par des transformations réglées, c'est donc en raison des contraintes que leur transmission orale fait peser sur le processus de création : un conteur peut bien y insérer des inventions personnelles, celles-ci ne seront retenues par les auditeurs que si elles correspondent à la structure qui leur permet d'appréhender le monde. Autrement dit, on ne passe jamais que d'une structure à une autre, parce que les aspects les moins organisés des récits mythiques ne peuvent être facilement mémorisés et sont rapidement éliminés⁶⁰. Plus généralement, même en dehors du cas des mythes, les mécanismes de transformation que nous avons identifiés sont intimement liés au fonctionnement de la mémoire : Saussure n'affirmait-il pas déjà que les formes se conservent grâce à leur inscription dans des séries analogiques ? En ce sens, on peut dire que les sociétés froides sont des sociétés qui fonctionnent « à la mémoire » et pas « à l'histoire » : la connaissance historique suppose en effet d'appréhender chaque événement dans sa singularité, alors que pour la mémoire, retenir un événement s'avère plus facile si la nouveauté s'intègre à une structure analogue à celle qui régit déjà d'autres niveaux⁶¹. Si on a longtemps pris ces sociétés pour des sociétés sans histoire, c'est donc parce que les événements y sont *intégrés* mais pas *conservés* et archivés de manière à constituer un passé à la lumière duquel la société pourrait prendre acte du fait qu'elle a changé.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 560.

⁶¹ Cf. *La Pensée sauvage*, pp. 308-309. Pour une analyse de la valeur qu'offre pour la mémoire la construction d'une homologie entre des niveaux hétérogènes, cf. Gildas Salmon, « Les incongruités de la pensée symbolique », à paraître dans la *Revue internationale de philosophie*, cahier spécial sur Claude Lévi-Strauss, dirigé par Marcel Hénaff, en 2008.