LE CONFLIT DES ANTHROPOLOGIES DE C. LEVI-STRAUSS ET DE R. GIRARD.

Peut-on sortir par le sacrifice du dilemme de la priorité entre mythe et rite ?

Je remercie les organisateurs d'avoir mis la question du sacrifice au centre de cette journée, parce qu'on a raison de penser qu'elle *condense* le conflit entre l'anthropologie de Girard et celle de Lévi-Strauss. Elle comporte donc un enjeu stratégique, car c'est par elle qu'on pourra ou non débloquer la situation. Parvenu au terme d'une brève carrière d'enseignant de la sociologie de la religion, j'ai vraiment acquis la certitude que le conflit de pensée qui les oppose domine en droit, sinon en fait, le champ des recherches en sciences sociales, du moins vu de France. Je l'ai même appelé naguère la « grande guerre » (Tarot, 2008, p. 560-571). Il me paraît incontournable pour ce siècle commençant. Or on ne l'a que trop longtemps esquivé, ce qui justifie pleinement à mes yeux la rencontre d'aujourd'hui.

Ceux qui connaissent le dossier pourront passer la première partie qui veut en prendre la mesure et en esquisser les contextes successifs. La deuxième partie montrera sur un cas de rituel, fourni par Lévi-Strauss lui-même, comment les critiques de Girard paraissent fondées et capables de faire avancer l'analyse. J'aurais voulu dans une dernière partie, comme l'annonçait mon titre primitif, esquisser une hypothèse personnelle sur une possible remontée en deçà de ce grand différend, en rapprochant rite, technique et langage, pour le reprendre sur d'autres bases, mais ce programme chronophage sera pour une autre fois.

+ +

Le conflit des anthropologies de Girard et de Lévi-Strauss est particulièrement impressionnant parce qu'il est total : il porte sur les questions, les méthodes, les contenus et les fins de l'anthropologie. Il est loin d'être vidé et d'occuper la place qu'il mérite dans les débats des sciences humaines en France, qui l'ont plutôt mis de côté. Cette opposition a creusé des distances et des silences propices aux évitements plus qu'à la recherche. Une gêne l'entoure. Parler de tabou serait trop fort, même si en tel lieu il est mal venu de citer Girard, si on se soucie de sa réputation scientifique. Ceci s'explique par plusieurs raisons dont la position très différente des challengers dans le champ intellectuel. Lévi-Strauss est dans la positon du défenseur, Girard de l'attaquant ! Même si elle n'est plus ce qu'elle était dans les années 60, la position hégémonique de l'œuvre de Lévi-Strauss reste encore incomparable comme celle du grand classique toujours vivant qu'il est devenu dès son vivant. Lévi-Strauss est un champion en titre, mondialement connu et reconnu, qui a tenu dans l'*establishment* universitaire, intellectuel et médiatique français pendant trois ou quatre décennies, et de plus, au centre de son centre (Paris, l'EPHE, le Collège de France, l'Académie française), une place parfaitement méritée, mais inégalée et difficilement égalable. Girard est dans la position de l'*outsider* que personne n'attend, et de plus du *self-made man*, car il n'a pas la légitimité d'un anthropologue professionnel et dans celle du transfuge qui prêche depuis ce qui passa trop longtemps, entendu de France, pour une sorte de désert américain. Triple marginalité initiale.

En conséquence, le conflit qui les oppose ne joue pas le même rôle dans l'économie des deux œuvres. Il est central et structurant pour l'une, périphérique, comme inexistant pour l'autre. Un bon lecteur de Lévi-Strauss peut ignorer Girard sans risque pour comprendre sa pensée. Mais un lecteur de Girard, s'il veut prendre la mesure des enjeux, peut-il ignorer Lévi-Strauss ? Pour des raisons chronologiques, la pensée de Girard est d'abord absente de

celle de Lévi-Strauss, et elle lui est demeurée parfaitement marginale par la suite, sans doute pour des raisons plus tactiques. Je n'ai relevé qu'une réponse indirecte dans un texte bref et tardif de Lévi-Strauss qui se garde bien de le nommer (Tarot, 2008, 640-642). Au contraire, la critique adressée à Lévi-Strauss, dès *la Violence et le sacré* est centrale, explicite et elle continue bien au-delà. Elle accompagne l'œuvre de Girard pas à pas.

Mais une autre raison plus décisive de la gêne à accepter ce débat tient à son contenu : la place du religieux en anthropologie. Or dans un pays aux réactions aussi épidermiques que la France, il est difficile de tenir cette question de fond à distance de l'indifférence ou au contraire des fureurs du moment. Lorsque le différend entre Girard et Lévi-Strauss sur le religieux s'est formulé en 1972, la sociologie des religions était encore et sans inquiétude plongée dans les certitudes univoques du « paradigme de la sécularisation ». Girard pouvait paraître d'autant plus archaïque, et « à côté » qu'il parlait d'un sacré qui paraissait lui-même d'autant plus archaïque qu'il ne se trouvait plus, et encore, que dans des petites sociétés anciennes, si même il s'y était jamais trouvé, puisque Lévi-Strauss les avait visitées sans l'y rencontrer. Comme ethnologue et comme sociologue, Lévi-Strauss est un penseur laïque, si on peut dire, de tout repos, qui ne pose aucune question à une société qui se veut pacifiée autour de sa sécularisation. Le succès de son structuralisme a bien été contemporain de la grande poussée de sécularisation des années 60 et du début des années 70 avant que les choses ne commencent à changer à la fin de cette décennie. Pour le sociologue et l'historien, ce synchronisme n'est pas de hasard. Il n'en va pas de même avec Girard, qui ne cache pas ses convictions et que la précipitation de jugement ou l'actualité médiatique pourrait ranger du côté du « retour du religieux » et sous ses pires connotations, celles de la violence religieuse, de la violence interne, de la guerre civile qui tétanisent la France dans son identité moderne depuis les guerres de religion et la Révolution, où cette identité à commencé de se forger. Or la France est entrée, *volens nolens* depuis 1983 avec la première lois sur les sectes, depuis 1986 avec la première affaire de foulard, dans un débat sur sa laïcité qui n'est pas près de finir et la sociologie des religions remet bien en cause le dit paradigme de la sécularisation, mais sans revoir pour autant son jugement sur Girard.

Mais la question de fond n'est pas celle de l'*actualité* ni même du contexte du débat entre l'œuvre de Lévi-Strauss et celle de R. Girard, mais celle de son importance théorique et de la contribution que nous pouvons y apporter, car si c'est vraiment un grand débat théorique, on peut être sûr qu'il survivra aux circonstances. D'ailleurs, et quelles que soient les convictions de Girard par ailleurs, son anthropologie ne prétend que renouer avec la grande thèse de la sociologie de Durkheim, que la religion fut la première des institutions humaines. Cette thèse était partagée par l'Ecole sociologique française, en particulier Mauss et Hertz, et elle est à la base des *Formes élémentaires de la vie religieuse* dont nous commémorons le centenaire cette année. Or entre 1945 et 1950, Lévi-Strauss a mis en place une stratégie de chirurgien pour la détacher au scalpel des autres thèses de l'Ecole, par une ablation dont le religieux a fait tous les frais. En célébrant le génie novateur de Mauss pour mieux l'opposer au « passéisme » de Durkheim, et ainsi renvoyer la problématique religieuse de l'oncle vers le passé tout en annexant le neveu au structuralisme, il l'a transformé non seulement en garant d'une transmission de légitimité mais du déplacement du fondement du social qu'il voulait opérer de la sociologie de la religion à la nouvelle linguistique structurale (Tarot, 2008, pp. 378-384). En s'opposant radicalement à ce déplacement, Girard innove donc moins qu'il ne renoue avec une tradition de pensée dont il conteste qu'elle soit scientifiquement épuisée. Là est, selon moi, le point qui commande le reste, le carrefour où il faut revenir si on veut que la recherche prenne une autre direction.

Girard a ciblé ce contenu du conflit de façon provocante. Chez Lévi-Strauss, « rien ne manque, à l'exception de l'essentiel » (1978, p. 130). Or cet essentiel, selon lui, c'est le religieux à l'origine des institutions, le sacré - thèse durkheimienne donc - et ce qu'il ajoute

aux durkheimiens, le lien du sacré à la violence, le mécanisme du bouc émissaire, sa substitution par les systèmes sacrificiels, l'origine de la violence dans le désir mimétique et triangulaire. Lévi-Strauss propose bien une théorie à prétention non moins générale et complète de l'homme et de la vie sociale, mais qui se passe de toutes ces notions, qui n'a pas besoin de distinguer la société et la culture, qui explique la société comme un phénomène d'échange, de circulation des biens, des mots et des femmes, sans recourir ni à une économie des désirs ni à une théorie du désir mimétique ou autre. La culture s'explique par la seule activité organisatrice d'un intellect collectif, parce que formellement identique chez tous, dont l'activité codeuse se joue inconsciemment, en deçà des sujets, dans l'activité linguistique sur laquelle se construit l'édifice de la culture. En conséquence, les tabous se ramènent à un seul qui compte, le tabou de l'inceste et le religieux n'est plus qu'un objet périphérique de l'anthropologie.

Or, en se resserrant, le conflit des deux anthropologies retrouve un problème traditionnel en anthropologie, vieux dilemme de la poule et de l'œuf, celui de l'antériorité ou de la prééminence à donner au mythe ou au rite. L'intérêt, cette fois, c'est que les positions sont exceptionnellement tranchées, alors que d'ordinaire on s'en tire par les évidences d'une vague dialectique du mythe et du rite. Chez Lévi-Strauss, le rite est considéré comme second ou plutôt secondaire par rapport au mythe qui ne lui doit pas grand chose. Annexé à la langue, le mythe est retiré de la problématique religieuse et rapproché des œuvres d'art, de l'esthétique, de la musique. Il devient l'indicateur privilégié du fonctionnement de l'esprit pur, laissé à lui-même dans son lien originel au sensible, la « pensée sauvage ». Il y a rupture avec le fonctionnalisme sociologique puisque la mythologie n'exerce pas de fonction pratique et sociale évidente ou même assignable. Elle est une variété de construction intellectuelle.

Il pousse au plus loin la marginalisation du rituel, dans les dernières pages de *l'Homme nu* (1971, p. 597-611) où il avoue que le structuralisme n'a rien d'essentiel à découvrir dans le sacrifice, conduite difficilement compréhensible, à la limite de l'absurde, parce qu'elle viendrait contredire et brouiller l'activité classificatrice de la pensée sauvage, qui s'exprime normalement dans les mythes et le totémisme, puisqu'en effet le sacrifice cherche à mettre en contact, ce qui est prescrit, par ailleurs, ou même proscrit comme devant rester séparé. Tout au contraire, loin de le classer parmi les conduites confuses et irrationnelles, Girard y voit un moyen de rappeler et de refonder les différences et de protéger le groupe contre sa violence interne, contre les périls que lui fait courir l'indifférenciation, ce qu'il appelle la crise mimétique et la crise sacrificielle. Il fait du problème sacrificiel la matrice de tous les rites, de la religion et des autres institutions y compris politiques et judiciaires. Si le sacrifice est à la base des cultures et des sociétés humaines, c'est parce qu'il est, n'en déplaise à Lévi-Strauss, un processus essentiellement différenciateur.

Comment expliquer pareille divergence, alors que Girard et Lévi-Strauss partagent pourtant quelques présupposés communs fondamentaux sur la nature de la culture ? Car ils sont bien d'accord que la culture comme monde que l'homme ajoute à la nature, est faite de systèmes de différences, comme la langue, la parenté, les civilités, la cuisine, etc., et qu'on ne peut pas expliquer ces différences sans recourir à la pensée symbolique, pensée par signes, qui classe les choses, les êtres, ou les manières de dire et de faire, et qui se retrouve à la base des systèmes de pensée comme des organisations sociales. Girard souscrirait à ce principe lévi-straussien, « Dans quelque domaine que ce soit, c'est seulement à partir de la quantité discrète qu'on peut construire un système de significations » (1964, p. 60). Le débat porte donc sur l'origine des différences et les conditions de leur production, sur le passage du continu au discontinu.

La condition nécessaire et suffisante d'émergence des différences pour Lévi-Strauss, c'est la langue. Elle n'est elle même qu'un système formel de valeurs oppositives comme le montre la phonologie qui en analyse le premier niveau, celui des phonèmes, dont la

distinction est la condition de la seconde articulation qui, en associant des signifiés distincts à des signifiants distincts, fait des signes des mots. Fondée sur des oppositions binaires, elle reflète des structures de la pensée, voire du cerveau ou de l'ordre du monde, où la binarité se retrouve ailleurs. En tout cas, la langue offre une entrée et un modèle pour l'analyse de systèmes culturels plus complexes, comme la parenté ou les mythes construits sur elle et à son image, mais à un niveau supérieur. Evoquons le procédé sur le cas central du mythe.

Lévi-Strauss se demande pourquoi, à la lecture de leurs énoncés, les mythes amérindiens nous restent la plupart du temps immédiatement incompréhensibles. Question inévitable, puisque c'est sur ce caractère d'incompréhensibilité que se fonde généralement la certitude de se trouver en présence d'un mythe. Or il résout nombre de ces opacités par deux opérations principales. En reconstituant l'axe paradigmatique de la pensée mythique que suppose, sans l'expliciter, le déroulement du récit selon l'axe syntagmatique, et en montrant la manière dont la pensée mythique traduit les oppositions et les hiérarchies qui constituent ce même axe paradigmatique, d'un mythe à l'autre, dans différents « codes » surtout sensoriels(vue, ouïe, odorat, etc.) mais aussi zoologiques ou sociologiques. Par exemple, chez les Bororo le paradigme des différents rires où le rire forcé ou triomphal est distinct du rire spontané, comme du rire du sacrifice et du rire des âmes (964, p. 101. Ou chez les mêmes, la classification tripartite du règne végétal qui se dit dans l'ordre du mythe M2, par la distinction des lianes, de l'arbre *jatoba* et des plantes des marais. Cette distinction qui nous demeure obscure, parce qu'elle se dit dans un code botanique étranger à notre expérience, devient compréhensible dans sa traduction en code « cosmologique » qui nous est familier : « Cette tripartition correspond manifestement à celle des trois éléments : ciel, terre, eau » (1964, p. 66). Le mythe est donc différenciateur parce qu'il continue l'activité classificatrice et différenciatrice de la langue, mais selon son axe paradigmatique qu'il prolonge et enrichit.

Girard objecte à Lévi-Strauss que la méthode structurale telle qu'il l'applique à la production du discontinu laisse échapper le problème de la violence en général et du sacrifice en particulier, pour deux raisons. La première, c'est qu'il ne faut pas négliger l'axe syntagmatique du mythe, celui qui raconte une histoire, une intrigue. Car il contient souvent des renseignements sur la violence fondatrice, mais en général en partie occultée, déplacée voire inversée. Mais il y a une matrice et des régularités du récit-mythe, comme récit fondateur que ne voit pas Lévi-Strauss. Et l'autre raison, c'est qu'il existe d'autres modalités pour produire des discontinuités, des différenciations que l'axe paradigmatique de la langue et ce qui se construit sur elle, la parenté ou le mythe. Le mécanisme émissaire, qui ne se laisse pas déduire des comportements linguistiques, n'opère pas que dans le symbolique, mais à l'occasion dans le réel, par l'exclusion réelle d'un membre du groupe. Il est au centre des deux processus, récit mythique et différenciation sociale, mais plus ou moins masqué par les accusations, en particulier de monstruosité ou de culpabilité, portées contre la victime. Il y a donc pour Girard une forte idéologie du mythe comme discours engagé dans la légitimation d'une violence fondatrice.

On peut illustrer économiquement les effets de cette différence de méthode et de résultat en comparant la façon dont l'un et l'autre auteur interprètent le mythe d'Œdipe. Pour Lévi-Strauss (1958, p. 235 et ss), il est fait de mythèmes, dont les uns construits en « code sociologique » de la parenté, majorent les relations de parenté alors que d'autre construits sur le rapport au sol, la minimisent. La question du mythe serait donc de sortir de la contradiction sur les origines de l'homme qui oppose les récits qui le font venir d'une généalogie humaine, à ceux où il sort directement du sol par autochtonie, au sens ancien de ce terme. Pour Girard, dans *la Violence et le sacré*, le mythe d'Œdipe, tel qu'on peut le reconstituer à travers les deux tragédies de Sophocle, illustre les deux phases du destin d'un roi devenu bouc émissaire, ou plutôt redevenu, révélant ainsi l'origine de la royauté dans les *pharmakoi*. Le mythe ne tourne donc pas tant autour d'une contradiction logique entre deux systèmes d'explication

d'une identité, qu'autour de la réalité institutionnelle de la royauté, de sa genèse et de son enjeu pour la cité. Les sociétés humaines ne sont donc pas qu'une conséquence de leur culture et du verbe. Si culture et société reposent bien sur des différences obtenues par différenciation, celles-ci ne sont pas toutes advenues par des actes de pensée et des jeux de langage. Elles ne se jouent pas que dans une combinatoire intemporelle des possibilités inhérentes à l'esprit classificateur dont quelques unes sont éliminées et d'autres actualisées à la suite d'un choix, fût-il inconscient. Mais elles s'imposent dans des relations réelles, intersubjectives entre les hommes, en particulier toutes celles marquées par les phénomènes mimétiques qui font que la vie collective oscille entre des phases de différenciation plus « civilisée » et d'indifférenciation plus « violente ». Elles se jouent dans une histoire réelle, où les différences gardent la trace d'une violence fondatrice dont on est sorti par l'expulsion ou la mise à mort de boucs émissaires dont les images ont été réinjectées dans le groupe comme des forces plus ou moins méconnaissables, ambiguës, bienfaisantes ou malfaisantes, objets de sentiments ambivalents de crainte et de respect, donc sacrées, qui ont permis la stabilisation de ces groupes autour des rituels sacrificiels et des systèmes de tabou.

Girard ne se contente donc pas de constater que « le structuralisme fait disparaître le sacré » (1972, p. 335), il entend expliquer ce fait par un certain usage de la méthode structurale, le choix des objets et la façon dont on la leur applique. Si elle réussit bien à saisir des différences constituées, fixées, opératoires - des structures - elle échoue à saisir le problème du sacré, parce qu'en son fond, il vient de l'indifférenciation et de la violence mimétique. Les systèmes du sacré ou issus de lui, y replongent quand s'intensifient les « crises sacrificielles », l'indifférenciation des différences. Les structures faites d'oppositions claires et bien ordonnées que le structuralisme relève et rapporte à l'activité classificatrice de l'esprit humain, lui cachent leur genèse sociale plus chaotique. Si Lévi-Strauss réussit à restaurer l'ordre paradigmatique des différences qui permettent de mieux comprendre l'ordre syntagmatique du récit mythique, il manque de voir comment la pénombre du mythe à la fois occulte et révèle sa relation à la violence fondatrice. Les différences pour lui se ramènent à des qualités fixées. Comment pourraient-elles sortir d'événements collectifs confus ?

Cette cécité à la genèse des différences, selon le reproche de Girard, est commune à toutes les formes de structuralisme. Si Lévi-Strauss anthropologue n'était encore ni visé ni concerné, le structuralisme l'était déjà dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* puisque la thèse s'en prend au « différentialisme » de la méthode structurale déjà d'usage dans la critique littéraire, accusée de manquer la réalité du désir mimétique, cause de la rivalité et de la violence, comme la même méthode différentialiste appliquée aux mythes est accusée, dix ans plus tard, de manquer le sacré et son lien initial, fondateur à la violence collective. Appliquée par Lévi-Strauss, la méthode structurale refoule dans l'insignifiance les indices de l'origine violente du sacré. Elle les contourne ou les laisse éparpillés sans les construire, parce qu'elle se confine dans la synchronie et se désintéresse de la diachronie et de la sociogenèse dont ces indices sont en quelque sorte, les restes fossiles mais réactivables.

En menant l'offensive au nom de ce religieux, dans tous les sens du mot, « mal vu » et généralement jugé dépassé, épuisé, inintéressant et - ce qui est pire - dans le religieux, depuis le sacrifice qui en constitue le plus obscur, si ce n'est l'ignoble, Girard ne se facilitait pas la tâche. Ceci éclaire le fait que quarante ans après *la Violence et le sacré* certaines de ses hypothèses ou intuitions, généralement réfutées à la hâte, n'ont pas reçu le souci et le soin de *vérification empirique et exégétique* qu'elles méritent et qui serait la seule façon scientifique de s'en débarrasser, si elles se révélaient sans valeur heuristique. C'est donc ce programme qui nous attend et qui engage un vaste travail, non seulement de recherches de terrain, mais aussi de relectures dont Lucien Scubla, dans son séminaire il y a quelques années, m'a fait comprendre l'urgence et l'esprit, et qui porterait sur les œuvres de Lévi-Strauss, sur toutes les autres grandes œuvres d'ethnologie ou de l'histoire des religions qu'a inspirées le

structuralisme dans la seconde moitié du XXe siècle, mais aussi sur les corpus antérieurs. On en est donc qu'au tout début.

+ +

Nous n'en sommes qu'au début, même si on imagine que les candidats ne vont pas se presser pour relire ce monument du XXe siècle que sont les *Mythologiques,* et les réécrire non plus à partir d'un mythe témoin, mais d'un rituel de référence et les refaire comme des *Ritologiques* des Amériques en quelque sorte, ce que Lucien Scubla (2003, p. 297) suggérait à Emmanuel Desveaux dans le sous-titre d'une recension de *Quadratura americana*.

Girard a bien ouvert la voie en relevant lui-même, comment dans *les Mythologiques* on aperçoit les signes inquiétants de la genèse du mythique et du sacré. Mais ces signes sont renvoyés dans les marges du commentaire savant des *Mythologiques*, comme des mythèmes parmi d'autres : l'inceste, la vengeance, la trahison, le meurtre, les monstres, les décepteurs, etc. Ou la structure sociale elle-même des systèmes dualistes si répandus dans le Nouveau Monde (Scubla, 2003, p. 301). J'en apporte quelques autres exemples. Lévi-Strauss (1964, p. 58) qui les trouve chez les Bororo, remarque les relations hiérarchisées et complémentaires des moitiés sans saisir leur lien au sacré dans lequel elles sont prises. Ou bien, l'existence du tabou qui protège la maison des hommes où les femmes ne peuvent pas pénétrer (*ibid*. p. 49) se déduit-elle de celui de l'inceste comme la doctrine des *Structures élémentaires de la parenté* le ferait attendre ou bien du religieux? Si le tabou premier était le tabou de l'inceste ne serait-il pas étonnant que « dans le mythe de Baitogogo (M2) comme dans le mythe de référence (M1), l'incestueux apparaît moins coupable que l'époux offensé qui cherche à se venger ? Chaque fois en effet, la vengeance, non l'inceste, appelle la sanction surnaturelle » écrit Lévi-Strauss lui-même (*ibid.* p. 63) ? Comment expliquer l'analogie qu'il relève qui veut que les huttes soient à la maison des hommes, ce que les femmes sont aux hommes et ce que le profane est au sacré (*ibid.* p. 65). « La société des hommes incarne ici-bas la société des âmes (*aroé*), et elle correspond au sacré, par opposition au monde profane et féminin » écrit-il (*ibid*. 65). Pourquoi cette « surcharge » sacrale, si j puis dire, s'ajoute-t-elle à l'opposition, structuralement plus évidente en effet et simplement binaire des sexes ? Dans une page remarquable qui s'interroge sur le passage du continu au discret, on voit le comparatisme de Lévi-Strauss s'approcher d'une situation « girardienne » que Girard a relevée d'ailleurs et marquer en creux la place du monstre-victime et de ses caractères de médiateur. « Pour que les 5 grands clans dont les Ojibwa croient leur société issue pussent se constituer il fallut que 6 personnages surnaturels ne fussent plus que 5, et que l'un d'eux fût chassé. Les 4 plantes « totémiques » de Tikopia sont les seules que les ancêtres réussirent à garder, quand un dieu étranger vola le repas que les divinités locales avaient préparé pour le fêter... Dans tous les cas un système discret résulte d'une destruction d'éléments, ou de leur soustraction d'un ensemble primitif. Dans tous les cas aussi, l'auteur de cet appauvrissement est lui-même un personnage diminué : les 6 dieux ojibwa sont des aveugles volontaires, qui exilent leur compagnon coupable d'avoir soulevé son bandeau. Tikarau, le dieu voleur de Tikopia, feint de boiter pour mieux s'emparer du festin. Akaruio Bokodori (M3) boite aussi. Aveugles ou boiteux, borgnes ou manchots sont des figures mythologiques fréquentes dans le monde, et qui nous déconcertent parce que leur état nous apparaît comme une carence. Mais, de même qu'un système rendu discret par soustraction d'un élément d'éléments devient logiquement plus riche, bien qu'il soit numériquement plus pauvre, de même les mythes confèrent souvent aux infirmes et aux malades une signification positive : ils incarnent des modes de médiation. Nous imaginons l'infirmité et la maladie comme des privations d'être, donc un mal. Pourtant, si la mort est aussi réelle que la vie et si, par conséquent, il n'existe que de l'être, toutes les

conditions, même pathologiques sont positives à leur façon. Le « moins-être » a le droit d'occuper une place entière dans le système, puisqu'il est l'unique forme concevable du passage entre deux états « pleins » » (Lévi-Strauss, 1961, p. 61). Lévi-Strauss suggère lui-même, l'extension transcontinentale de ce motif par la mention du « borgne et du manchot » qui semble bien faire allusion, dans le domaine indo-européen, à un épisode de l'épopée romaine que Dumézil (1959, p. 71-74) a rapproché de la mythologie scandinave : lors de l'attaque des Etrusques de Porsenna, la ville de Rome est sauvée par le borgne Horatius le Cyclope et le manchot Mucius le Gaucher qui sont les analogues dans l'histoire épique romaine des dieux germaniques Odhinn le borgne volontaire et Tyr le manchot qui a laissé son bras mis en gage dans la gueule du loup Fenrir. Mais le plus important est que Lévi-Strauss fait de l'élimination du monstre un cas d'espèce d'un problème logique et qu'il déduit la nécessité de son rôle médiateur non d'un problème de relations sociales ou d'institution, mais d'une logique abstraite, en prêtant à la pensée indigène un fonctionnement parménidien : si l'être est plein, seule une soustraction peut y faire une marque pour y mettre du jeu ! N'est-ce pas là une explication, pour le coup, plus métaphysique qu'anthropologique ?

Si on pense que la critique de Girard est juste, on doit, au moins à titre d'hypothèse de travail, inverser l'ordre de priorité entre mythe et rituel et sinon commencer par l'étude des rituels, du moins les étudier aussi pour eux-mêmes. En faisant tout pour expliquer le mythe par le mythe et les mythes entre eux, Lévi-Strauss prend la voie inverse et ne recourt au contexte ethnographique et en particulier au rituel qu'en désespoir de cause. C'est ainsi qu'il en vient à citer et à utiliser le rituel du Grand jeûne sherenté (1964, p. 295 et *sq*), pour expliquer le mythe de référence, sur l'origine de la cuisine et du feu culinaire. Malheureusement, pour des raisons pratiques, je n'ai pu accéder aux sources bibliographiques de Lévi-Strauss et donc je ne puis redocumenter ce rituel, dont je ne parlerai qu'à partir du peu qu'il en a écrit. Néanmoins, ceci paraît suffisant pour montrer que la critique de Girard est fondée et que si l'on pose au texte de Lévi-Strauss toutes les questions les plus attendues selon l'hypothèse girardienne, l'on constate immédiatement que la lecture structuraliste a fait l'impasse sur les faits proprement religieux et laisse derrière elle une mine de données à exploiter qu'il faudrait aller compléter dans la documentation primaire à laquelle je n'ai pas accédé.

Dans la croyance des Sherenté « les périodes de sécheresse, écrit Lévi-Strauss, étaient dues à la colère du soleil envers les hommes. Afin de détourner sa fureur, ils célébraient une cérémonie que sa durée et sa rigueur plaçaient en tête de leurs rites » (*ibid.* p. 295) composée de jeûnes, de chants ininterrompus, de privation de sommeil pendant trois semaines, qui devaient être suivis de visions nécessaires au succès, sinon on recommençait les ascèses. Il ajoute « Les étapes suivantes comportent une chasse collective, une distribution de nourriture et une course « à la bûche » (*ibid*. p. 296). Comme le problème de Lévi-Strauss n'est pas le rituel en lui-même, mais de comprendre les mythes d'origine de la cuisine, principe de civilisation, de différenciation de l'humain et du sauvage, comme passage de la nature à la culture, fondé sur la médiation du feu qui transforme le cru en cuit, il veut montrer que le rituel suppose la distinction de deux feux, dont l'un est culinaire. « Le Grand Jeûne des Sherenté semble respecter un schème que le déroulement du rituel rend manifeste. Ce schème repose sur une distinction entre un « bon » et un « mauvais » feu. Le second seulement résulte d'une action trop directe du soleil sur la terre. Il faut donc, d'abord persuader le soleil de s'éloigner et, ce résultat une fois obtenu par les mortifications, se rapprocher modérément de lui (en grimpant au mât) pour qu'il concède aux hommes les deux éléments complémentaires, capables d'opérer une médiation entre le ciel et la terre : le feu de cuisine d'une part, grâce à la fibre enflammée servant à rallumer les foyers, la pluie de l'autre, promise par le soleil ; c'est-à-dire les mêmes éléments dont le mythe bororo quant au second, les mythes gé quant au premier, s'efforcent de retracer l'origine, qu'ils assignent, dans les deux cas, à un enfant qui

s'est aventuré en haut d'un mât. Et comme les grimpeurs du rite sherenté, le dénicheur d'oiseaux y trouve une mort symbolique, avant de ressusciter et de revenir parmi les siens. » (1964, 297). Cette exégèse n'est évidemment pas fausse, mais pour un regard alerté par les questions girardiennes, elle n'épuise pas la grande richesse d'un rituel aussi complexe et d'abord ses motifs sacrificiels qui semblent fort nombreux.

Le commentaire de Lévi-Strauss pose la question de savoir s'il faut parler de deux feux comme il le fait explicitement, de trois feux ou d'un seul feu mais complexe parce qu'ambivalent. Si selon lui, on peut éclairer le mythe par le rituel, selon l'hypothèse girardienne on doit pouvoir aussi éclairer le rituel par le mythe. En effet, plus loin, Lévi-Strauss évoque un mythe sherenté qu'il ne rapproche pas du rituel, qui parle d'un feu sacrificiel. « Contrairement aux autres Gé, ils (les Sherenté) insèrent le mythe des plantes cultivées dans le cycle cosmogonique des aventures terrestres de deux héros culturels… Ces privilèges remontent au sacrifice de héros claniques qui se sont volontairement livrés au bûcher (feu destructeur différent du feu de cuisine). » (1966, p. 201). On voit que Lévi-Strauss se hâte de ramener ce feu qu'on peut dire sacrificiel puisque c'est celui d'un bûcher pour une auto-immolatoin, au deuxième feu qu'il dit « mauvais » parce que c'est un feu qu'il dit « destructeur » et qu'il l'oppose au feu culinaire. Il est clair que pour maintenir sa position qu'il n'existe que deux feux chez les Sherenté, il assimile le feu sacrificiel du bûcher des héros au mauvais feu destructeur du soleil et donc différent du feu culinaire, qui, c'est indubitable est du bon feu. Mais est-il si sûr qu'un feu sacrificiel soit « mauvais » ? On ne voit pas à partir de ce qu'il cite que le feu sacrificiel du mythe soit dû au rapprochement du soleil de la terre comme c'est le cas du mauvais feu opposé au bon feu de la cuisine. Est-il vrai qu'on puisse assimiler un feu sacrificiel avec le mauvais feu du soleil ? Je n'ai pu enquêter sur ce feu qui parait dans le mythe associé au sacrifice, et en particulier on voudrait savoir si dans la pratique rituelle des Sherenté il y avait effectivement un feu ou d'autres feux sacrificiels que celui évoqué par le mythe. Mais manifestement, Lévi-Strauss n'attend pas ce feu ou cet aspect du feu dont parle le mythe et n'a pas de place pour lui dans l'opposition qu'il fait des deux feux et donc l'assimile explicitement au mauvais feu solaire.

Mais selon l'analyse qu'il propose du rite du grand jeûne puis de celui de l'ascension du mât, le feu d'où vient le feu culinaire et donc qui doit être bon et le mauvais feu d'où vient le risque cosmique, est en réalité le feu solaire lui-même, donc le même feu. Et donc dans la représentation sherenté il n'y a probablement pas, comme le prétend le structuralisme qui a besoin d'une dualité fixée et figée, deux feux, mais un seul feu solaire, d'où viennent tous les feux. Mais ce soleil, selon la distance avec la terre peut varier, répand un feu positif ou négatif et c'est tout le sens et la fonction du rituel, précisément, de fixer et d'assurer la bonne distance qui empêchera les deux maux soit de l'embrasement par trop de proximité, soit de l'absence de feu, du refroidissement, de l'extinction de la culture, par trop d'éloignement. Il n'y a donc pas un feu bon et un feu mauvais en soi, une opposition structurale fixée donnant deux feux de nature différente, mais une manipulation de la distance à un seul feu solaire grâce au rituel qui fait que le même feu peut-être bénéfique, alors qu'à une autre distance il serait maléfique.

Il semble donc que les feux des Sherenté soient bien pris dans une seule structure du sacré, celle d'un feu unique symbolisé par le soleil, mais qui est sacré, justement parce qu'il est polarisé, qu'il peut être positif ou négatif, civilisateur ou destructeur, selon la distance, d'où les précautions ou déterminations rituelles qui doivent la fixer. Dans l'hypothèse girardienne, le sacré qui est attaché au feu solaire, ou son caractère divin, est l'hypostase et la réification de la mimésis du groupe, et l'ambivalence du sacré n'est que l'ambivalence des hommes pris dans la violence mimétique, qu'ils objectivent et tentent de contrôler par leurs manipulations rituelles. C'est donc le rite et pas seulement une structure de pensée qui fait les bons ou les mauvais feux à partir d'un seul feu sacré parce que fondamentalement ambigu. Les Sherenté ne sont pas les seuls dans cette croyance à l'ambivalence du soleil sacré,

dangereux et négatif mais avec lequel un autre rapport a pu s'instaurer, puisque Lévi-Strauss écrit : « Les Kayapo aussi voient dans le soleil un ancien persécuteur de l'humanité » (1964, 296). Je souligne *ancien* devant persécuteur, qui marque donc bien l'ambivalence sacrale du sacré ou du divin et donc de la mimésis. Il ne l'est plus, mais peut-être pourrait-il le redevenir. On est bien devant l'ambivalence du sacré, celle que ne lève pas la structure, mais le rite. Mais chez Lévi-Strauss, toutes les questions sur le sacré sont exclues par l'opposition structurale, donnée une fois pour toute « dans la culture sherenté », d'un bon et d'un mauvais feu comme de deux feux séparés. Puisque l'opposition est donnée avec la structure, à quoi peut bien donc servir le rituel ? Il devient inutile. Le rite n'est pas différenciateur et même, nous dit-on, le sacrifice vient tout brouiller. Lévi-Strauss d'autre part, semble exclure *a priori* qu'un feu culinaire puisse dans certaines circonstances avoir un usage sacrificiel, puisque dans son langage, çà en ferait, semble-t-il, un mauvais feu ! Or des exemples contraires existent.

Le sacrifice n'est pourtant pas absent du mythe, où il parait sous la forme complexe de l'autosacrifice des héros culturels. Et du rite, d'abord parce que le jeûne commence par trois semaines de pratiques privatives qui ont indubitablement une dimension auto-sacrificielle. On est tenté de rapprocher ces redoutables privations que s'imposent les Sherenté pendant trois semaines de l'autosacrifice initial des héros culturels. En tout cas, l'autosacrifice représente une pratique sophistiquée par rapport au modèle girardien du bouc émissaire et de la victime qui en est le substitut rituel. On est donc devant une pratique sinon déjà intériorisée, du moins de subjectivation des comportements sacrificiels, puisque dans le cas il y a identité des sacrifiés et des sacrifiants, chacun est le « prêtre » des sévices si universellement infligés à la victime (comme chanter sans discontinuer) mais ici transférés sur soi-même. Or Lévi-Strauss nous dit explicitement que le but de ces privations et sévices est d'obtenir des visions mais aussi de réinstaurer une bonne distance avec un soleil devenu dangereux, parce que trop proche et trop brûlant ! Ceci est un indice de plus que l'univers socioculturel des Sherenté est bien pris dans un système du sacré dont le soleil est le symbole principal, central, et parle de distance sociale, mais en code « cosmologique ».

Dès lors, il me semble que le rituel sherenté et les représentations qui le sous-tendent entrent dans ce que j'ai appelé (Tarot, 2008, 697 et sq), la logique et la fonction « pharmakologiques » du religieux et d'abord du rite. Si le sacré renvoie, par le *pharmakos*, qui est à la fois un *pharmakon*-poison puisque responsable de la crise mimétique et un *pharmakon*-remède à cette même crise, par lui ou par une autre médiation substitutive, à la force ambivalente du sacré, car elle peut-être selon le point de vue maléfique ou bénéfique, j'appelle logique ou fonction pharmakologique, celle qui veut d'abord *éloigner* le sacré dangereux, celui qui ramènerait la crise, l'indifférenciation (disjonction préalable) pour ensuite établir une conjonction bénéfique avec lui, que fixera la bonne distance rituelle. Cette logique se dit et se réalise par des rituels qui, comme les mythes, utilisent des codes différents. Dans la première partie du grand jeûne, la mise à distance, premier moment de la fonction pharmakologique, est obtenue en code qu'il faut dire sociologique, puisque ce sont des pratiques auto-sacrificielles extrêmement dures qui gagnent cette disjonction préalable, l'éloignement du soleil comme force qui pourrait tout détruire. Mais ce n'est qu'un préalable pour, dans un deuxième temps, obtenir une conjonction qui pourrait déjà commencer avec les visions, si on savait quel contenu de vision en faisait de « bonnes » visions, qui permettaient de continuer le rituel, ce qui me semble confirmer qu'elles sont à comprendre comme « conjonctives ». Les visions peuvent d'autant plus répondre aux auto-sacrifices de disjonction, qu'elles ne sont pas moins intériorisées et leurs répondent sans doute comme la gratification et/ou la communication après l'épreuve. Comme les rites ne craignent jamais les redondances, et que Lévi-Strauss a bien vu que l'ascension du mât répond, comme son contraire, au moment de séparation, l'ascension est bien conjonctive. Maintenant que le soleil

est éloigné comme mauvais feu, il faut obtenir ses bienfaits comme bon feu, ce que j'appelle la « conjonction » par le mât qui relie la terre au ciel et son ascension, que Lévi-Strauss a bien interprétée et qui permet d'obtenir les deux éléments positifs du feu de cuisine et de la pluie fécondante. Eloigner le côté négatif d'une force ambiguë mais nécessaire pour la maîtriser en lui soutirant l'élément positif dont elle est porteuse, c'est ce que j'ai appelé la fonction pharmakologique du religieux, en l'honneur du bouc émissaire, *pharmakos*, qui en est la première occasion.

L'hypothèse girardienne que le rituel sacrificiel veut sortir de la violence mimétique en la déplaçant tout en gardant le souvenir d'une violence fondatrice, rend le motif de la course à la bûche attendu : les compétitions en contexte sacral « jouent » la rivalité, pour éliminer la violence et lui donner une forme maîtrisable par le rituel. Cette pratique est comparable à beaucoup d'autres en Amérique comme les jeux de balle (Scubla, 2003, p. 301) ou en Grèce. Les processus fondateurs, comme on le voit par leur présence même allusive dans le mythe cosmogonique ou dans le grand rituel se disent parfois encore dans les codes sociologiques ou anthropiens de la réalité de base, avant d'être traduits en code cosmologique, au risque d'être immergés dans les constructions et les rationalisations, quand le soleil devient le centre du sacré ou que les *pharmakoi* se dissimulent derrière les héros culturels et leur sacrifice « mythique ». Mais peut-être reste-t-il une trace de ce niveau sociologique et bien anthropien plus fondamental que le code cosmologique dans la « chasse collective » qui précède repas, qui est le dernier grand moment du rite. Elle se joue en code zoologique. Mais il est bien dommage que Lévi-Strauss ne nous dise rien de cette chasse rituelle, et en particulier de l'animal de chasse lui-même. Ici, il ne s'agit sans doute pas de n'importe quel animal. Etait-il sacré, quelle était sa proximité à l'homme ? Car une chasse rituelle collective ne porte pas sur un quelconque gibier et n'a pas d'abord la fonction utilitaire de pourvoir au dernier moment au menu d'une fête ! Chez les Aztèques, lors de l'intronisation du roi, une guerre éclair mais vraie chasse à l'homme tout autant, permettait de ramener des prisonniers qui passaient en partie dans le menu du repas communionnel servi aux grands de l'Empire. A l'autre bout du spectre, les Indiens Huichols font toujours par petits groupes une sorte de long pèlerinage à la recherche du peyotl qui est leur cactus sacré. Mais quand ils le trouvent ils le traitent comme un « gibier » animal « Là, là le cerf » dit le chamane qui conduit le groupe, puis il lance des flèches qui se plantent autour au quatre points cardinaux et le coupe en l'appelant « le cerf à cinq branches » (Furst, 1974, p 170, voir Tarot, 2008, 632-633). Le cactus sacré est donc une plante-animal. Lévi-Strauss donne l'exemple des caetatu et des pécari, deux espèces animales pensées comme des « semi-humains », les caetatu dans la synchronie, les pécari dans la diachronie comme descendants d'humains (1964, 95). Il ajoute qu'il serait possible que des pécaris ayant été chassés collectivement et enclos auraient été gardés comme nourriture disponible, donc semi-domestiqués ce qui expliquerait leur caractère semi-humain (1964, 95). C'est possible, mais avant de consentir à cette explication utilitariste, il faut poser la question girardienne qui suppose l'origine sacrificielle de la domestication, passant par des chasses individuelles (celles de l'aigle chez les Miwok) ou collectives pour obtenir un animal ou un homme ou une partie de prisonnier, scalp ou têtes coupées qui seront le centre d'une mise à mort ou d'un traitement sacrificiel (Scubla, 2003, p. 298-299). La victime vient de ces semi-sauvages ou de ces semi-humains, toujours choisie dans le plus proche, pour être ressemblante et assez éloignée pour qu'il n'y ait pas de représailles. « Dans tous les cas, c'est toujours, autour d'une victime réelle ou potentielle que la société se rassemble et manifeste son unité » écrit L Scubla (2003, p. 299).

Je crois donc qu'on pourrait à la manière de Lévi-Strauss construire un « groupe de transformations » autour du « gibier » de la chasse rituelle qui est un gibier médiateur, parce qu'au moins double. Selon l'hypothèse girardienne, le *pharmakos* est conçu comme un être double par nature et par fonction, poison et remède, donc une duplicité métaphorique, portant

sur ses qualités et ses effets. L'objet de la chasse rituelle, homme, animal ou plante, qui fera fonction de *pharmakos* ajouterait à cette duplicité du *pharmakos* une dualité métonymique qui permet le processus de substitution lui-même : chez les Aztèques les plus près du modèle girardien, c'est un homme mais étranger et prisonnier qui fait fonction de *pharmakos* rituel, ailleurs ce sera un animal-humain semi domestiqué et semi sauvage, donc étranger à sa façon et néanmoins proche qui fera le *pharmakos* rituel et enfin chez les Huichols, une plante-animal qui fera la plante sacrée substitut de *pharmakos.* Les substitutions de l'homme, *pharmakos* interne par un presque étranger, *pharmakos* extérieur, ou par l'animal ou la plante reposent sur des contiguïtés qui sauvegardent le maintien de la médiation, tout en allant dans le sens de ce que Girard appelle la médiation externe, qui va de pair avec le renforcement de l'efficacité symbolique du système de croyance et la diminution des risques mimétiques liés à la rivalité interne.

De toute façon, la médiation et donc la victime, c'est ce qui devient nécessaire quand il faut rétablir l'équilibre entre trop de conjonction ou trop de disjonction (par exemple, 1964, p. 71-72). Le médiateur n'est pas systématiquement quelqu'un qui relie, il est plus exact de dire qu'il instaure la bonne distance entre deux pôles qui ne sont pas des structures statiques et données, mais des polarités toujours à redifférencier et donc il restaure la conjonction quand il y a eu excès de disjonction, mais tout autant et à l'inverse, il restaure la disjonction quand il y a eu excès de conjonction. Il s'agit donc de créer des différences ou de les restaurer, non d'en partir parce qu'elles seraient données une fois pour toute.

On a compris qu'il ne s'agit pas de « réconcilier » par un vague syncrétisme ou un saupoudrage, les pensées de Girard et de Lévi-Strauss, puisqu'au niveau des faits et de la conceptualisation où elles s'énoncent, elles sont inconciliables. Mais il s'agit de voir quels faits chaque théorie met en souffrance ou refoule, quels sont les effets contreproductifs des méthodes quand elles atteignent leurs limites, quelles nouvelles alliances des disciplines on pourrait envisager pour éviter cette situation de blocage et élargir les problématiques.

Mais le cas apporté et les petits dégagements comparatifs suggèrent que l'univers des Sherenté et de beaucoup d'autres, leur cosmovision si on veut, est dominé par un principe d'ambivalence projeté sur le soleil, tantôt ennemi, tantôt ami des hommes, attirant et dangereux, source de deux feux, l'un civilisateur, l'autre destructeur, mais qui finalement n'en font qu'un, ce qui unit les contraires, et que la tâche rituelle des hommes est d'opérer la distinction qui convient au moment qu'il convient par des conjonctions et des disjonctions. Si la thèse de Girard est exacte, cette logique de l'ambivalence où chaque chose est polarisée et peut se retourner dans son contraire est due à la mimésis humaine qui impose sa loi d'attraction et de répulsion, et que tentent de réguler les systèmes rituels à partir de l'institution sacrificielle. De sorte qu'il ne serait pas faux de conclure que les cosmovisions des anciens peuples ont été dominées par une logique mimétique de l'ambiguïté et de l'équivoque, qui reste largement à décrypter, qui a sans doute joué pour eux un rôle analogue au principe du déterminisme dans la science moderne, mais qui lui est fondé sur l'univocité, ce qui nous rend le fait d'autant plus difficile à comprendre, que notre vision prétend ne rien devoir à la première, sinon une suite de ruptures.

\+ \+

Conclusion :

Le cas choisi me paraît confirmer deux thèses maîtresses de Girard. D'abord, celle de l'antériorité du rite sur le mythe, et donc il nous sort du dilemme. Ensuite que le sacrifice est le centre, plus manifeste ou plus caché, voire à l'occasion délabré, mais universel du fait

rituel. Enfin, si un seul cas ne peut suffire à démontrer la troisième thèse girardienne également durkheimienne, mais plus ambitieuse encore, à savoir que la religion par ses systèmes sacrificiels et rituels est à l'origine des autres institutions humaines, il va dans ce sens en suggérant le lien du sacrifice avec la chasse, la domestication des animaux, les jeux et les compétions rituelles, l'ascèse, etc. L'analyse de ce cas confirme que la méthode structurale ne voit pas tout, que le structuralisme est loin d'avoir épuisé les témoignages dont il se sert et qu'il est facile de les réemployer contre lui. Il confirme surtout que le choix du mythe au détriment du rite continue les présupposés logocentriques, intellectualistes et idéalistes de la tradition rationaliste et de la marginalisation du religieux. Avec l'effet de considérer *a prior*i impensable que le religieux en général et le sacrifice en particulier aient pu jouer, dans l'histoire des hommes et des institutions, le rôle que leur attribue Girard et que prévoyait la sociologie de Durkheim.

En aucun cas, néanmoins, ces critiques ne veulent inviter à se priver de la méthode structurale là où elle est productive, heuristique, quand elle ne mutile pas l'objet. L'idée de reconstituer, voire de constituer l'axe paradigmatique et d'en suivre les traductions dans ces différents codes a profondément renouvelé l'exégèse des mythes. Elle a fait faire un progrès immense aux études mythologiques par sa capacité de décryptage des catégories concrètes forgées par la pensée mythique à partir d'oppositions sensibles. Au terme, l'apport le plus certain de Lévi-Strauss est d'avoir agi comme un *traducteur* non pas entre des langues - car il travaille sur des textes traduits mais qui demeurent hermétiques même bien traduits - mais entre les univers culturels ou civilisationnels qui ont produit ces récits opaques que nous avons mis en textes la plupart du temps et dont l'outillage symbolique et les codes sont complètement différents des nôtres. Comme la méthode pour reconstituer l'axe paradigmatique est de superposer au segment à comprendre, des segments ou mythèmes pris dans le même mythe ou un mythe voisin ou semblable, en allant de mythes proches à des mythes lointains, on peut continuer le travail avec des mythologies du monde entier, car tous les mythes finalement et d'où qu'ils viennent, s'éclairent par cette superposition de leurs mythèmes, et sont à lire comme on le fait des lignes de notes sur une portée de musique. Ainsi, Lévi-Strauss a joué un rôle exceptionnel de passeur de sens entre des univers culturels étrangers, voire hostiles, en désenclavant la pensée sauvage de sa sauvagerie vulgaire, immédiate, qui n'apparaît plus que comme l'ombre portée de notre incapacité à comprendre ses subtilités.

Mais il semble qu'il n'a pas vu l'ampleur du problème de la médiation au sein des sociétés. En se repliant sur l'universelle médiation du langage et l'apparente innocuité de la langue, il s'est mis à l'abri des questions moins pures que posent les conflits des médiations religieuses, politiques et économiques, qui font les mondes réels du conflit et de la rivalité où se tissent les relations humaines. Il a bien montré que la pensée mythique est toujours en quête de médiations, et que tout peut jouer le rôle de médiation, comme si toutes les médiations se valaient : femme (1964, p 91-99, le mythe ofaié où paraît l'épouse humaine du jaguar), feu de cuisine, pluie, plante comme le tabac (entre ciel et terre dans le mythe cariri et entre le ciel et l'eau (séjour des âmes) dans le mythe bororo, 1964, p. 113), artefact, etc. Il n'y a pas dans la pensée mythique telle qu'il la comprend, apparemment, de hiérarchie, de priorité des médiations, ni de *médiation dominante*. Pour Girard, il existe toujours une médiation qui compte plus que les autres parce qu'elle a un caractère d'*unicité* puisqu'elle ordonne et hiérarchise les autres, parce qu'elle polarise les relations humaines concrètes et qu'elle exerce une emprise sans pareil sur les désirs par sa fonctionnalité et la méconnaissance. Dans les sociétés traditionnelles cette médiation s'appelait le sacré. Or cette médiation-là est d'abord un fait social fondateur, ou plutôt le fait fondateur du social et pas seulement un opérateur logique. Chez Lévi-Strauss, au contraire, la médiation est partout, elle est multiple, logique et profane finalement. D'où, selon le tableau qu'il en dresse, le caractère aussi apolitique

qu'areligieux de la pensée mythique que de la pensée propre de son interprète. Ce différend sur la multiplicité de principe ou l'unicité principielle de la médiation est sans doute la différence la plus profonde entre les deux auteurs. Elle les oppose comme un penseur du profane à un penseur du sacré. Elle tient à l'absence du problème de la mimésis et du problème de la violence dans la pensée théorique de Lévi-Strauss. Il ne voit pas que ce qui justifie l'existence de la médiation dominante, ce qui en fait la force et le danger, c'est qu'elle polarise la mimésis, donc cumule les désirs… et les craintes. Cette unicité la rend terrible et bienfaisante, car elle concentre la force destructrice de la violence collective et en même temps en sauve le groupe en faisant son unité par sa polarisation sur elle. On peut dire que du point de vue du problème religieux, faute d'une perception suffisante de la médiation dominante, Lévi-Strauss a d'autant plus rapproché les sociétés sans écritures de la nôtre, qu'il les a sécularisées à l'image de cette dernière. Car en coupant leurs mythes des rituels, en les traitant comme des énoncés disponibles à tout moment dans des écrits détachés de leur lieu institutionnel de production, il a contribué à les transformer en littérature et donc à les sécularisier, fût-ce pour la noble cause de les faire rentrer à leur place dans la bibliothèque universelle de l'humanité.

Telle est sans doute une des raisons de la fascination de son œuvre : elle étend et refonde quelque chose de l'optimisme des Lumières, pas loin de restaurer le mythe du bon sauvage, alors que son auteur, quant à lui, est d'un pessimisme total sur le devenir du monde contemporain et de ce qu'il inflige aux autres. « Je vais quitter un monde que je n'aime pas » aurait-il dit peu avant sa mort. Lévi-Strauss aura ainsi réussi le tour de force de conjoindre un message postmoderne sur le devenir du monde contemporain, sans remettre en cause les dogmes de la modernité sur l'autofondation de la raison et l'exclusion du religieux. La gravité du mal social n'est donc pas absente de sa pensée et de son discours. Nul lecteur de *Tristes tropiques* ou de ses essais sur le racisme ne peut en douter. L'ouvrage de Wiktor Stozctkowski (2008) dont j'aurais voulu pouvoir discuter, affronte ce long débat intime et il pose de vraies questions sur ses prises de positions publiques. Mais le structuralisme comme science est comme une physiologie sociale ou de la pensée qui voudrait ignorer la pathologie. La nature est bonne, le mal vient de l'histoire. La science structuraliste n'est atteinte ni par le mal ni par la violence, non parce que son auteur les ignore ou parce qu'il serait étranger au destin tragique du monde où il a vécu, mais parce qu'il les tient à distance, au nom de la déontologie d'une certaine tradition rationaliste qui veut retrouver un sol vierge. La science a sa pureté propre, parce qu'elle se fonde à côté de la contingence. Il me semble donc qu'il reste du travail pour les historiens de la pensée qui voudront creuser les circonstances historiques et personnelles de la naissance du structuralisme entre le dernier avant-guerre et l'immédiat après guerre, disons jusqu'en 1950. Je suggère une piste.

J'ai toujours cru voir une troublante analogie ou, dans les termes de l'école, un isomorphisme, avec les circonstances d'apparition du cartésianisme. Descartes dans son poêle allemand, comme Lévi-Strauss en son exil new-yorkais, sont des refondateurs d'une grande figure du rationalisme par une double rupture, diachronique et synchronique qui vient, après toute une quête personnelle qui est aussi faite de voyages et de parcours sociaux, de changement de culture, un travail de distanciation ou de déprise de la société initiale, avant de se retrouver seul devant l'objet pur. «Tous deux ont besoin d'un détour anthropologique pour parvenir à un tête-à-tête avec eux-mêmes et avec leurs représentations. Descartes a besoin de voir des cours et des armées, de s'éloigner de son pays et de ses livres, pour étudier enfin en soi-même dans son poêle, c'est-à-dire devenir le philosophe du *cogito* (fin de la première partie du *Discours*). Lévi-Strauss doit quitter sa chaire de philosophie et aller au contact des Indiens d'Amazonie, pour pouvoir accéder aux structures objectives de l'esprit humain (1964, p. 21) dans un long dialogue solitaire avec la pensée mythique, accompli dans le silence de son laboratoire » (Lucien Scubla, communication personnelle). Si on admet qu'un individu ne

préexiste pas à sa socialisation et se réindividualise en se resocialisant, qu'il est motivé à le faire parce qu'il vit des crises et qu'il sort des crises non seulement par de nouvelles socialisations mais en inventant de nouveaux récits et de nouvelles fictions, de nouvelles œuvres parfois, ce que Simondon appelle le processus de « transindividuation », Descartes et Lévi-Strauss en offrent des exemples aussi remarquables que comparables. Au final, diachroniquement, Descartes coupe avec la tradition de l'Ecole et synchroniquement avec les fureurs du contexte des guerres de religion en France et de la guerre de Trente ans en Allemagne à laquelle il participe et qui ne pénètre dans le texte de sa philosophie que par une allusion du *Discours de la méthode* aux guerres en cours. Le structuralisme aussi porte ou déplace la coupure sur un double front. Diachroniquement, celui de l'histoire des sciences sociales et de l'anthropologie d'abord. Dans le rapport complexe et si calculé avec les Durkheimiens dont j'ai relevé, mais non épuisé, la haute stratégie, il sacrifie Durkheim et élit Mauss, pour mieux rompre avec l'anthropologie d'avant-guerre et congédier, avec l'évolutionnisme, sa problématique trop religieuse, incarnée dans l' « inventeur » des boucs émissaires, Frazer lui-même ce qui fait d'une pierre plusieurs coups. Synchroniquement, né dans le tumulte de la seconde guerre mondiale, le structuralisme est cerné par la question de la violence, mais il la tient à distance et la fixe sur la conquête américaine, catastrophe archétypale. Comparé au polymorphisme résurgent de la violence girardienne, la concentration lévi-straussienne de la violence sur la conquête américaine apparaît comme un procédé comparable à la concentration de tous les tabous sur le tabou de l'inceste ! Lévi-Strauss veut d'abord refonder la science sur un sol vierge et solide. Pour sa thèse, il prit d'abord le don, en évitant d'appuyer sur son côté agonistique, puis dans le langage, domaine trop vaste et trop mouvant, il ne retint que la linguistique structurale et même dans celle-ci sa partie la plus scientifique, la phonologie. La tâche n'est évidemment pas de rompre avec le rationalisme, mais une fois de plus de l'ouvrir, en lui demandant ce qu'il exclut et pour quelles raisons.

Camille Tarot.
Sociologue des religions.
Professeur émérite de l'Université de Caen.B.N.

Bibliographie :

DUMEZIL Georges (1959) *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*. PUF.

GIRARD René (1972) *La violence et le sacré*. Grasset.

(2003) *Le sacrifice*. BNF « Grandes Conférences ».

(2004). *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joâo Cezar de Castro Rocha*. Desclée de Brouwer.

LEVI-STRAUSS Claude. (1950-1968) « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Mauss, *Sociologie et anthropologie*. PUF.

(1958) *Anthropologie structurale*. Plon.

(1964) *Mythologiques. Le Cru et le cuit*. Plon.

(1971*) Mythologiques. L'homme nu*. Plon.

SCUBLA Lucien (2003) « Le structuralisme et ses transformations. Des *Mythologiques* aux logiques du rite ». *L'Homme,* 167-168, pp 297-306.

STOCZKOWSKI Wiktor (2008). *Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*. Hermann.

TAROT Camille (2008). *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. La Découverte. M/A/U/S/S.