

Senka Kovač

*Département d'ethnologie et d'anthropologie
Faculté de Philosophie
Université de Belgrade
skovac@f.bg.ac.rs*

Claude Lévi-Strauss: le masque et le mythe*

Résumé : Le travail étudie le rapport du masque et du mythe en s'interrogeant dans quelle mesure l'analyse correspondante de Claude Lévi-Strauss peut nous éclairer sur le champ sémantique complexe des masques dans une partie de l'Amérique du Nord. Claude Lévi-Strauss a mis en relief dans ses travaux la structure complexe du mythe. La complexité peut être suivie aussi bien sur le plan de l'expression que sur celui du contenu et de la signification des masques Salish, Kwakiutl et d'autres masques uniques de cette partie de l'Amérique du Nord. Claude Lévi-Strauss a analysé les mythes en s'efforçant d'expliquer la voie des masques chez des peuples proches par leur langue, ou des peuples avoisinants. La mythologie Tsimshian, Tlingit et Haïda contient certains motifs qui renvoient à des groupes voisins (Salish). En dépit des différences concernant la signification des masques, il existe un "patrimoine mythologique" commun aux peuples de la côte Nord du Pacifique. Claude Lévi-Strauss a une fois de plus démontré que l'étude des mythes ne représente pas le véritable point de départ de l'analyse, et que l'on ne peut par la décomposition des problèmes percevoir une quelconque unité cachée. "Comme la pensée mythique ne tient pas à fixer clairement son point de départ ni son point d'arrivée, elle ne parcourt jamais toute sa trajectoire: il lui reste toujours quelque chose à accomplir. Comme les rites, les mythes sont interminables". Il semble que l'explication de *La Voie des masques* faite par Lévi-Strauss va également dans ce sens-là.

Mots-clés: masque, mythe, Salish, Kwakiutl, Tlingit

* L'article est une contribution au projet *Anthropologie au XX siècle: portées théoriques et méthodologiques* qui est en totalité financé par le Ministère de la Science et de la Technologie de la République de Serbie (n°. 147037).
Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu br. 147037 *Antropologija u XX veku: teorijski i metodološki dometi* koji u celosti finansira MNTR RS.

Introduction

Dans son livre *La Voie des masques*¹, Claude Lévi-Strauss a traité avec originalité les matériaux ethnographiques réunis par Franz Boas et ses collaborateurs. Il a analysé les mythes en s'efforçant d'expliquer la voie des masques chez des peuples proches par leur langue, ou des peuples avoisinants (la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord). La mythologie Tsimshian, Tlingit et Haida contient certains motifs qui renvoient à des groupes voisins (Salish)².

La Voie des masques de Lévi-Strauss ne contient pas les éléments d'une approche théorique du rapport complexe entre le masque et le mythe. Lorsqu'il est question de mythe, Lévi-Strauss ne fournit pas d'explications théoriques et méthodologiques. Peut-être est-ce parce tout est déjà écrit dans les *Mythologiques*³. Le procédé méthodologique dans l'analyse du mythe, essentiel pour *La voie des masques*, a été expliqué plus explicitement dans le premier tome des *Mythologiques*⁴. Claude Lévi-Strauss mentionne que: "L'hypothèse initiale requiert donc qu'on se situe d'emblée au niveau le plus concret, c'est-à-dire au sein d'une population, ou d'un groupe de populations suffisamment rapprochée par l'habitat, l'histoire et la culture."

Lévi-Strauss part d'un mythe, l'analyse du point de vue du contexte ethnographique et des autres mythes de la société donnée. Il explore ensuite les

¹ Claude Lévi-Strauss. 1988. *La voie des masques*. Paris. Plon, 7-214. Huit ans après la publication de l'édition française à Genève, *La Voie des masques* a été traduit en anglais par Silvia Modelski (*The Way of the Masks*, éditeur University of Washington Press, Seattle 1982 / Jonathan Cape, London 1983). Ce livre n'a pas suscité d'intérêt chez les éditeurs en Serbie.

² Ici nous pouvons prendre le masque et les mythes Salish comme "masque référentiel" ou "mythe référentiel". Dans cette analyse des masques de la côte nord-ouest Claude Lévi-Strauss ne prend pas le mythe éloigné de Bororo comme "mythe référentiel". Il a mis en évidence que l'importance du mythe référentiel ne provient pas tellement de son caractère typique que de la position irrégulière qu'il occupe au sein du groupe.

³ Le premier tome des *Mythologiques* a été publié en 1964 à Paris, et traduit en Serbie en 1980 (Klud Levi-Stros. *Mitologike I. Presno i pečeno*. Beograd: Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod). Le second tome est sorti en 1966, et a été traduit en 1982 (*Mitologike II. Od meda do pepela*. Beograd: Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod). Le troisième tome a été publié en 1968 à Paris. Il a été traduit en 1983 (*Mitologike III. Poreklo ponašanja za trpezom*. Beograd: Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod). *Mythologiques IV. L'homme nu* a été publié par le même éditeur, Plon à Paris, en 1971. En Serbie le quatrième tome des *Mythologiques* n'a pas encore été traduit.

⁴ Klud Levi-Stros, *Mitologike I. Presno i pečeno*. Beograd: Prosveta/Beogradski izdavačko-grafički zavod. 1980, 5.

mythes qui viennent des sociétés avoisinantes, les mettant préalablement dans leur contexte⁵, aspirant à fixer un champ sémantique autour du mythe à l'aide de l'ethnographie et des autres mythes. Il réutilise ce procédé pour chaque mythe.

"De sorte que la zone centrale arbitrairement choisie peut être recoupée par de nombreux parcours, mais que la fréquence des recouvrements s'abaisse au fur à mesure qu'on s'en éloigne. Pour obtenir partout un balayage de même densité, il faudrait donc que la démarche fût renouvelée plusieurs fois, en traçant de nouveaux cercles à partir de points situés à la périphérie."⁶

"Nous constituons pour chaque séquence le groupe de ses transformations soit à l'intérieur du mythe lui-même, soit en élucidant les rapports d'isomorphisme entre des séquences extraites de plusieurs mythes provenant de la même population. Ainsi nous élevons-nous déjà, de la considération des mythes particuliers, à celle de certains schèmes conducteurs qui s'ordonnent sur un même axe. En chaque point de cet axe signalé par un schème, nous traçons alors, si l'on peut dire, à la verticale, d'autres axes qui résultent de la même opération mais effectuée, non plus à l'aide des mythes d'une seule population, apparemment tous différents, mais des mythes qui, bien qu'issus de populations voisines, offrent avec les premiers certaines analogies. De ce fait, les schèmes conducteurs se simplifient, s'enrichissent ou se transforment.

Chacun devient une origine pour de nouveaux axes, perpendiculaires aux précédents sur d'autres plans, où s'accrocheront bientôt, par un double mouvement prospectif et rétrospectif, des séquences extraites, soit de mythes provenant de populations plus lointaines, soit de mythes d'abord négligés parce qu'ils semblaient inutiles ou impossibles à interpréter bien qu'ils appartenissent pourtant à des peuples déjà passés en revue. Au fur et à mesure, donc, que la nébuleuse s'étend, son noyau se condense et s'organise. Des filaments épars se soudent, des lacunes se combrent, des connexions s'établissent, quelque chose qui ressemble à un ordre transparait derrière le chaos"⁷.

Dans *La Voie des masques*⁸ Claude Lévi-Strauss souligne que chaque mythe ou séquence de mythe resterait incompréhensible si le mythe n'était pas opposable à d'autres versions du même mythe ou à des mythes en apparence différents; si chaque séquence n'était pas opposable à d'autres séquences du

⁵ La comparaison peut aller jusqu'à des sociétés très éloignées, à condition que l'on puisse établir ou prouver entre elles des liens véritables d'origine historique ou géographique. Lévi-Strauss ne traite pas de sociétés éloignées dans *La Voie des masques*. Il ne mentionne qu'à un seul endroit l'espace culturel azteque, en comparant les récits de ces deux régions.

⁶ Klod Levi-Stros, *Mitologike* I, 8.

⁷ Ibid, 6.

⁸ Claude Lévi-Strauss. *La voie des masques*, 51.

même ou des autres mythes, et particulièrement aux mythes ou aux séquences de mythes dont l'armature logique et le contenu concret, observés dans leurs plus infimes détails, semblent avoir une signification opposée.

Claude Lévi-Strauss se demande s'il est possible d'appliquer cette méthode également à des œuvres plastiques. Pour l'appliquer, il est nécessaire que chaque objet selon sa forme, son environnement et ses couleurs soit opposé à d'autres objets dont les éléments identiques, différemment observés, contestent les éléments du premier, pour servir ainsi de support pour un message particulier. En comparant le masque et le langage, Claude Lévi-Strauss mentionne que:

(...) comme les mots du langage, chacun ne contient pas en soi toute sa signification. Celle-ci résulte à la fois du sens que le terme choisi inclut, et des sens, exclus par ce choix même, de tous les autres termes qu'on pourrait lui substituer.⁹

Le champ sémantique des masques et des mythes

Claude Lévi-Strauss, en prenant appui sur l'exemple de l'étude de cas des mythes et des masques de la côte nord-ouest d'Amérique (Ibid: 15) part de l'hypothèse que les mythes et les masques ne peuvent "être interprétés pour eux-mêmes et en eux-mêmes comme des objets isolés".

Envisagé au point de vue sémantique, un mythe n'acquiert un sens qu'une fois replacé dans le groupe de ses transformations; de même, un type de masque, considéré du seul point de vue plastique, réplique à d'autres types dont il transforme le galbe et les couleurs en assumant son individualité. Pour que cette individualité s'oppose à celle d'un autre masque, il faut et il suffit qu'un même rapport prévale entre le message que le premier masque a pour fonction de transmettre ou de connoter, et le message que, dans la même culture ou dans une culture voisine, l'autre masque a charge de véhiculer. Dans cette perspective, par conséquent, on devra constater que les fonctions sociales ou religieuses assignées aux divers types de masques qu'on oppose pour les comparer sont, entre elles, dans le même rapport de transformation que la plastique, le graphisme et le coloris des masques eux-mêmes, envisagés comme des objets matériels.¹⁰

Claude Lévi-Strauss émet l'hypothèse qu'il serait bon d'appliquer sur les œuvres d'art (mais qui ont également d'autres fonctions) la méthode qui s'est révélée efficace lors de l'étude des mythes. Cette hypothèse de Lévi-Strauss trouvera sa confirmation si en dernière analyse nous sommes en mesure de

⁹ Ibid, 51.

¹⁰ Ibid, 15.

découvrir parmi les mythes qui déterminent chaque type de masque, des rapports semblables de transformation, ainsi que des rapports qui, exclusivement dans une perspective plastique, dominant parmi les masques en tant que tels.

Lévi-Strauss souligne qu'à chaque type de masques se rattachent des mythes qui ont pour fonction d'expliquer leur origine légendaire ou surnaturelle et de fonder leur rôle dans le rituel, dans l'économie, dans la société.¹¹

- *Le masque swaihwé en tant que "masque référentiel"*

Le visage du masque *swaihwé* a l'aspect d'un trapèze avec des yeux caractéristiques en forme de cylindre. Le nez est représenté de différentes manières, schématiquement, ou il est complètement absent. Quelquefois il est remplacé par une tête d'oiseau. Sur certains masques il est possible de voir des têtes d'oiseaux même à l'endroit où se trouvent des cornes. Le masque tout entier est surmonté d'un diadème de plumes de cygne ou d'aigle. Les plumes sont traitées séparément, et le masque *swaihwé* est alors appelé *masque blanc*. Le bas de ce masque repose sur une grande collerette, de plumes raides ou de tissu brodé. L'expressivité *swaihwé* est prononcée sur les exemplaires plus anciens par une bouche largement ouverte et une énorme langue.¹²

Les Indiens sur l'île Vancouver (sept propriétaires) fabriquent des masques *swaihwé*. Claude Lévi-Strauss mentionne que tous ceux qui veulent organiser le potlatch ou une autre fête profane paient le détenteur du masque afin d'assurer son concours. Ils sont absents des rites d'hiver. De l'autre côté, à l'estuaire du Fraser dans l'océan Pacifique, des masques sont portés dans la cérémonie du potlatch, aux mariages, aux funérailles et aux danses profanes accompagnant l'initiation. Ces masques diffèrent très peu des *swaihwé*.¹³

Les masques *swaihwé* et le droit de les porter appartiennent à quelques lignées de haut rang. Ces privilèges sont transmis par héritage ou par le mariage. La femme, membre d'une lignée propriétaire du masque, transmet ce droit aux enfants qu'elle donne à son mari. C'est comment s'explique la présence de ce masque sur près de 200 km du nord au sud, de l'île Vancouver à l'estuaire du Fraser. Il symbolise le bonheur et la richesse. A côté de ces deux manières de transmission du masque *swaihwé*, il arrive qu'il soit volé au cours des guerres, accident sans grande conséquence, puisque, comme le mentionne Claude Lévi-Strauss, les étrangers ne connaissent pas les chants et les danses qui rendent le masque efficace.¹⁴

En analysant les mythes sur l'origine des masques, Lévi-Strauss mentionne que les ancêtres des masques sont descendus du ciel. Leur visage était sem-

¹¹ Ibid, 15.

¹² Ibid, 13-14.

¹³ Ibid, 20.

¹⁴ Ibid, 21-25.

blable aux masques contemporains. Ils étaient six et chacun avait apporté un bien: engins de chasse, armes, ustensiles domestiques, remèdes magiques¹⁵. À côté des mythes qui renvoient à l'origine céleste de ce masque, les Salish de l'île Vancouver ont aussi une sculpture qui rappelle le masque *swaihwé*. Sur le visage de cette sculpture se trouve le masque *swaihwé*. Il est intéressant de noter qu'il porte sur la langue l'effigie d'un poisson. Il fait penser aux esprits aquatiques.

Le second aspect des mythes sur l'origine du masque *swaihwé* est relié dans certains groupes avec l'origine du cuivre. Le cuivre et les masques se répandent par des mariages contractés entre différents groupes, avec cette différence que le sens de circulation n'est pas le même. Le masque *swaihwé* va de la femme au mari et à leurs descendants, tandis que le cuivre va du mari au père de la femme¹⁶.

- *Le masque xwéxwé ili kwékwé*

Sur l'île Vancouver, les groupes Salish voisinent avec les Nootka à l'ouest et avec les Kwakiutl au nord. Cette proximité explique que les deux groupes aient emprunté aux Salish le masque *swaihwé*. Dans la langue des Kwakiutl c'est *xwéxwé* ou *kwékwé*. Ce type de masques chez les Nootka et les Kwakiutl représente un visage animé d'une expression violente, mais préserve également tous les caractères des masques *swaihwé*.

Le masque *xwéxwé* ou *kwékwé* est orné de duvet d'oiseau sauvage. Certains exemplaires du masque Kwakiutl sont peints en blanc et portent à la partie supérieure des motifs stylisés et rappelant les plumes des Salish. Les masques Nootka et Kwakiutl ont également la langue pendante et les yeux protubérants. Les danseurs portent l'instrument de musique que portent aussi les Salish. Les Kwakiutl associent ce masque avec le nouvel initié et son passage à un niveau supérieur.

Claude Lévi-Strauss rapporte qu'il y a chez les Kwakiutl (il s'appuie sur les recherches de Boas) deux sortes de récits sur l'origine des masques: mythiques et plutôt légendaires et que leurs voisins sur l'île Vancouver ont également joué un rôle important. Entre les Salish et les Kwakiutl sur l'île et le continent existait un réseau de rapports ambigus: ils pouvaient aller des alliances matrimoniales à la guerre. Les masques *swaihwé* ou *xwéxwé* passent aussi des Salish aux Kwakiutl à l'occasion d'une guerre ou d'un mariage¹⁷.

En analysant les différents récits Claude Lévi-Strauss mentionne que ce sont les navigateurs et les marchands qui ont introduit le cuivre feuillard (en plaques) auprès des Indiens de la côte Pacifique. Lorsqu'il s'agit du travail du

¹⁵ Ibid, 21

¹⁶ Ibid, 33-35.

¹⁷ Ibid, 39-43.

cuivre il évoque une suite d'oppositions et de similitudes dans les mythes. En classifiant ces personnages, il les divise en célestes et aquatiques. Dans les mythes il perçoit d'autres oppositions: entre le prince et son esclave, la belle princesse et sa soeur infirme, "le cuivre mort au sommet de la montagne" et le "cuivre vivant dans l'eau"¹⁸.

Si nous admettons l'hypothèse de travail de Claude Lévi-Strauss¹⁹, que la forme, la couleur et les autres aspects qui nous ont semblé caractéristiques des masques *swaihwé* n'ont pas de signification précise, ou bien que cette signification, si elle est isolée, est incomplète, tout effort de les interpréter pour eux-mêmes resterait vain. Admettons ensuite que cette forme, ces couleurs et ces aspects sont indissociables des autres auxquels ils sont opposés, étant donné qu'ils ont été choisis pour caractériser un type de masques, dont une des raisons d'être est de contredire le premier. Selon cette hypothèse de Claude Lévi-Strauss, il n'y a que la comparaison des deux types de masques qui permettrait de définir le champ sémantique au sein duquel les fonctions respectives de chaque type se compléteraient mutuellement. Il est nécessaire, évoque Claude Lévi-Strauss, d'essayer de se poser au "niveau sémantique global". À supposer qu'un type de masques existe en comparaison, en rapport d'opposition ou de corrélation avec *swaihwé*, nous devrions alors, connaissant ce rapport, pouvoir déduire ses aspects distinctifs à partir de ceux qui nous ont servi pour décrire le premier masque. Il est nécessaire d'introduire ces différents aspects, en commençant par ceux qui ont servi à la description du premier. Le masque *swaihwé* est associé à la couleur blanche. Le second masque sera noir ou il manifestera des affinités envers la couleur noire. Lévi-Strauss compare les expressions des deux types de masques Salish et Kwakiutl, rendant compte de leurs ressemblances et de leurs différences, et signalant leurs fonctions mythologiques, sociales et religieuses.

- *Le masque Dzonokwa.*

Les Kwakiutl ont aussi le masque noir *dzonokwa*. Une garniture de couleur noire couvre les cheveux, la barbe et la moustache (dont s'ornent même les exemplaires féminins). Les individus masqués sont enveloppés dans des couvertures noires ou des fourrures d'ours au pelage sombre. Les yeux sont mi-clos et l'aspect concave ne se limite pas aux yeux aux orbites creuses. La bouche du masque n'est pas grande ouverte. Elle est placée de manière à émettre son cri caractéristique "uh", "uh". Cette position des lèvres, nous dit Claude Lévi-Strauss, exclut que la langue sorte ou soit visible. Il rapporte que toutes les statues qui représentent les *Dzonokwa* ont en revanche des seins pendants jusqu'à terre.

¹⁸ Ibid, 47

¹⁹ Ibid, 51-52.

Les mythes associent les *Dzonokwa* à une classe d'êtres surnaturels, le plus souvent femelles. Leur sexe est accusé par de fortes mamelles. La *Dzonokwa* vit en forêt. D'après la légende, ce sont des géantes cruels, des cannibales qui enlèvent les enfants des Indiens pour les manger. C'est pourquoi elles ont avec les hommes des rapports ambigus, souvent hostiles.²⁰

Dans la suite de l'analyse nous pouvons distinguer les oppositions suivantes: près vs loin; d'en haut vs d'en bas; ordre social vs désordre.

D'après le mythe, les masques *swaihwé* originels venaient du ciel ou des eaux profondes, donc d'en haut et d'en bas. Les mythes rattachent les *Dzonokwa* à la montagne et à la forêt, elles viennent de loin. Claude Lévi-Strauss invoque que les masques *swaihwé* représentent les ancêtres du fondateur de très haut lignage. Ils incarnent l'ordre social en opposition avec la *Dzonokwa* qui symbolise, elle, les esprits asociaux.

Les Kwakiutl divisent l'année en deux moitiés. Le système des clans prévaut au cours de la période *bakus*, comprenant le printemps et l'été. Après un carnaval (*klasila*) qui dure quatre jours et au cours duquel se produisent les masques ancestraux, s'ouvre la période *tsetseka* qui occupe l'automne et l'hiver. D'une période à l'autre, les noms personnels, les chansons et le style de musique changent. L'organisation par clans fait place aux confréries religieuses. Le village se divise en deux groupes: les non-initiés forment un public auquel les initiés se donnent en spectacle. Les initiés se divisent en deux groupes: *Phoques* et *Cannibales*, et chaque groupe est divisé en trois grades. Les femmes sont également groupées dans des confréries parallèles.

Claude Lévi-Strauss rappelle que le masque *swaihwé* a ses fonctions sociales, économiques et rituelles. Il a tenté de répondre à la question de savoir si le réseau d'oppositions et de liens mythologiques se rattache à chaque type de masques. Il a analysé les récits historico-légendaires et mythologiques du mythe sur l'origine des masques et il a constaté que le mythe sur l'origine du masque *xwéxwé* est mis en rapport avec la direction nord-sud. Les mythes où les figures *Dzonokwa* se rattachent aux Kwakiutl qui sont disposés sur l'axe est-ouest (y compris l'île Vancouver et le littoral). Les mythes sur les *Dzonokwa* sont répandus dans les montagnes de 3000 à 4000 mètres d'altitude. Les mythes *xwéxwé* s'échelonnent entre deux pôles: le pays comox, c'est-à-dire le monde des étrangers et des ennemis, et le champ transversal, à l'intérieur duquel, entre la mer et la terre ferme, circulent les mythes *Dzonokwa*. Claude Lévi-Strauss allègue que la mythologie qui se rattache aux masques *xwéxwé* est pauvre, alors que celle qui se rattache aux *Dzonokwa* est riche.²¹

En comparant les différentes versions des mythes, Claude Lévi-Strauss rapporte que, lorsqu'il s'agit des *Dzonokwa*, il existe une couche archaïque

²⁰ Ibid, 53-54.

²¹ Ibid, 54-60.

dans le Nouveau Monde. Il a remarqué, et il ne l'a commenté d'aucune manière, que parmi les mythes réunis par Boas il existait deux versions du mythe provenant du même informateur et cela dans un intervalle de 32 ans. Il a évoqué les modifications apportées aux représentations contemporaines des *Dzonokwa*, à cette époque-là. Au lieu par des yeux mi-clos, leur aspect effrayant est renforcé par les yeux grands ouverts.²²

Chez les Kwakiutl du sud les *Dzonokwa* apparaissent dans le *potlatch*. Le motif *Dzonokwa* apparaît sur la vaisselle utilisée pour les cérémonies. On peut y servir de la viande de baleine ou de phoque, de la graisse, des fruits et des produits végétaux. Les animaux de terre, les poissons et les coquillages sont exclus. Les repas à base de ces aliments sont préparés à l'occasion des petites fêtes et sont servis dans la vaisselle destinée à un usage quotidien.²³

Claude Lévi-Strauss cite l'opinion de Boas que chez les Kwakiutl le mariage est une sorte de commerce qui se déroule selon les mêmes règles que l'achat du cuivre. Au cours des *noces* la femme est comparée aux *Dzonokwa*. Elle offre le cuivre au futur mari, puis se l'approprie à nouveau, en s'appropriant les enfants nés de leur relation. Du point de vue de la famille du mari, tout se déroule comme si les enfants appartenaient davantage au groupe de la femme qu'à celui du mari. Claude Lévi-Strauss considère que les deux principes, matrilineaire et patrilineaire, se trouvent ici en rivalité active à tous les niveaux. La femme se comporte comme les *Dzonokwa*: elle enlève les enfants à son mari en lui donnant des biens matériels et non-matériels. Le cuivre est une substance et un symbole.²⁴ Il est important de signaler que les groupes Salish pratiquent l'exogamie, dont le principal objectif est de garantir par ces liens la sécurité à leurs membres en pays étranger. Par ces liens de mariage l'on assiste à la transformation d'ennemis réels ou virtuels en alliés (parents).²⁵

En analysant les différents types de masques sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, Claude Lévi Strauss a conclu que *quand, d'un groupe à l'autre, la forme plastique se maintient, la fonction sémantique s'inverse. En revanche, quand la fonction sémantique se maintient, c'est la forme plastique qui s'inverse.*²⁶

Lévi-Strauss rapporte que les caractéristiques des masques *swaihwé* peuvent être trouvées sur les masques Kwakiutl *xwéxwé*, mais ils fonctionnent à l'inverse l'un de l'autre. Contrairement à ces derniers, le masque *Dzonokwa* est donneur de richesses, comme *swaihwé*. La *Dzonokwa* transmet la richesse de la famille de la femme dans la famille du mari, en maintenant les caracté-

²² Ibid, 68-69.

²³ Ibid, 71-74.

²⁴ Ibid, 75-78.

²⁵ Ibid, 98-99.

²⁶ Ibid, 78.

ristiques plastiques et en produisant une inversion systématique avec le masque *swaihwé*.²⁷ Lévi-Strauss souligne qu'en dépit des différences, les masques ne peuvent pas être interprétés chacun pour soi et isolément.

En comparant le masque et le mythe Claude Lévi-Strauss allègue que:

(..) un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de *ne pas* représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut.²⁸

Panorama critique

Parmi les commentaires remarquables de *La Voie des masques* de Lévi-Strauss, je mentionnerai les comptes rendus d'Izard et de Pateman²⁹. Izard³⁰ a donné un compte rendu informatif de *La Voie des masques*. Pateman³¹ est allé un pas plus loin en donnant un compte rendu critique de l'approche de Lévi-Strauss. Il discute: *la signification diacritique vs signification inhérente; la structure vs l'histoire et le terme qui manque*.

- *Signification diacritique vs signification inhérente*

Pateman rappelle que la source de l'approche structurale de Claude Lévi-Strauss est la phonologie structurale dont Troubetzkoy et Jakobson sont les pionniers. Lévi-Strauss a voulu emprunter à la phonologie structurale aussi

²⁷ Ibid, 78.

²⁸ Ibid, 125.

²⁹ Pateman a, en tant que boursier de *Leverhulme European Studentship*, assisté à une série de conférences de Claude Lévi-Strauss au *Collège de France* en 1971–1972. Elles avaient le même objet que *La Voie des Masques*. Pateman a publié ce compte rendu sous le titre *The Dialogue of the Masks, Aletheia* (University of Sussex, England), number 4, autumn 1984: 16 – 22. Il l'a en partie rédigé pour une version sur le web en 2003: Trevor Pateman, Claude Levi-Strauss, *The Way of the Masks* (La voie des Masques), <http://www.selectedworks.co.uk/levistrausmasks.html>

Le professeur Pavković, du Département d'ethnologie de la Faculté de Philosophie a suivi les conférences de Claude Lévi-Strauss à Paris en 1966/67. Il s'agissait d'une série de conférences des *Mythologiques*. Selon le professeur Pavkovic, les conférenciers préparaient tous les ans de nouveaux cours. L'institution avait l'usage de publier ces cours dans un livre.

³⁰ Michel Izard, 1976. C. Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, *L'Homme* 16 (4) : 143-145.

³¹ Trevor Pateman, Claude Lévi-Straus, *The Way of the Masks* (La voie des Masques), <http://www.selectedworks.co.uk/levistrausmasks.html>

bien l'idée du système des parties reliées entre elles qu'il est nécessaire de reconstruire dans l'analyse, que l'idée de l'insignifiance de chaque élément du système lorsqu'il est isolé.

Cependant, il ne peut se forcer à dire que les caractéristiques plastiques de chaque masque n'ont pas de signification pour et par elles-mêmes, mais seulement qu'elles "signifient moins" en essence que du point de vue diacritique. En réalité, il ne peut même pas se forcer à le déclarer lorsqu'il est question du sens dans la langue: c'est pourquoi, il écrit que la signification des mots d'une langue "est le résultat de deux choses: le sens (*sens*) inclus dans ce terme concrètement choisi, et les sens (qui sont précisément exclus par ce choix) de tous les autres termes qui peuvent le remplacer". Dans le cas des masques, il est certainement possible de mettre les éléments plastiques des masques dans le rapport un sur un avec les mythes sur l'origine qui motivent ces éléments, et c'est ce que fait Lévi-Strauss dans *La Voie des masques*, offrant l'explication de chaque caractéristique plastique par rapport à son explication mythique ou sa motivation: elles ont des plumes *en raison de* leur origine aérienne, et elles ont des langues qui sont ou ressemblent aux poissons *en raison de* leur origine aquatique.

Pateman considère que si les masques sont dans des rapports diacritiques, ils ne le sont pas seulement mutuellement, mais aussi avec le visage humain qu'ils couvrent. Lévi-Strauss ne parle nulle part de ce rapport, peut-être parce qu'il ne croit pas à son existence.

Reconnaître l'existence de ce rapport signifie renvoyer la culture à la nature, et non pas simplement à une autre culture. Cependant, dire que les masques ont des yeux "protubérants" ou "creux" signifie les décrire implicitement (de façon diacritique) en se référant aux caractéristiques du visage humain: c'est précisément cela qui fait la norme du protubérant et du creux, et quand il s'agit d'une culture qui ne possède qu'un seul masque, cela doit offrir aux spectateurs un point de référence pour l'interprétation du rôle de ce masque lors des cérémonies. Toutefois, pour venir à l'appui de Lévi-Strauss, on peut voir dans le cas du masque *Dzonokwa* à quel point la seule référence au visage humain pourrait abuser dans l'interprétation de ce masque. La *Dzonokwa* a par-dessus tout l'apparence d'un mort – c'est un vrai masque de la mort. Toutefois, la *Dzonokwa* est bienfaitrice du genre humain: elle est source de cuivre. Ce bienfait, je pense, ne pourrait découler exclusivement de son apparence, ni même du contraste entre son apparence et l'apparence des masques *Xwexwe* ".

- *Structure vs histoire*

Pateman souligne que Lévi-Strauss dans ses travaux sur les mythes s'efforçait de traiter les mythes comme un système synchroniquement³² cons-

³² Edmund Leach mentionne que Lévi-Strauss a évité cette question discutable du rapport entre le mythe et l'histoire en concentrant son attention sur les "sociétés sans

titué, où entre les mythes existent des rapports transformationnels, indicateurs des qualités non-historiques des modes de fonctionnement du cerveau humain. La transformation d'un mythe en un autre doit être comprise comme une opération atemporelle "logique", et non pas comme historique. Pour bien des critiques, cette approche n'est insatisfaisante que dans la mesure où elle s'abstient de tentative de reconstruction historique³³.

Pateman rapporte que dans *La Voie des masques*, contrairement à cela, il y a beaucoup d'histoire, réelle et basée sur des hypothèses, qui penche pour l'opinion que ces transformations et ces rapports entre les mythes et les masques, que l'analyse structurale reconstruit et interprète comme indicateurs d'une disposition des structures mentales, se réalisent dans le temps et à travers un dialogue réel des cultures.

Lévi-Strauss utilise le "dialogue" pour faire la différence entre ce qui s'est passé entre les Indiens de la côte nord-ouest du Pacifique et l'impérialisme culturel (les membres de la tribu Salish n'imposent pas les Swaihwe aux membres de la tribu Kwakiutl) d'une part, et de l'autre l'autarcie culturelle, (la signification du masque Swaihwe s'élabore par rapport à l'élaboration de la signification du masque Dzonokwa, et l'inverse). Ce deuxième contraste est plus important pour Lévi-Strauss, puisqu'il lui permet de s'opposer à une tradition dans l'anthropologie sociale fonctionnaliste: l'une des idées les plus néfastes que nous ait légué le fonctionnalisme, et qui triomphe encore chez bien des ethnologues, est celle des tribus isolées, renfermées en elles-mêmes, où chacun ne vit que pour soi une certaine expérience d'ordre esthétique, mythique ou rituel. Ainsi, il n'a pas été reconnu qu'avant l'âge colonial, ces populations, lorsqu'elles étaient plus nombreuses, vivaient aussi côte à côte. Avec un nombre minime d'exceptions, rien de ce qui se passait dans une tribu n'était inconnu à ses voisins, et les modalités à partir desquelles chacun s'expliquait et se représentait l'univers étaient élaborées dans un dialogue vif et ininterrompu.

Pateman considère que le *dialogue* sur le plan de l'histoire, correspond au *diacritique* sur le plan de la structure, et notre compréhension de ce dernier peut être enrichie par la meilleure compréhension du premier. Imaginez par exemple, dit Pateman, qu'à un certain moment les Kwakiutl avaient les *Dzonokwa*, et les Salish les *swaihwe*, et que les Kwakiutl s'étaient procuré les masques *swaihwe* en contractant des mariages avec les Salish (la mariée transmet les masques au marié sous forme de dot). Il considère que:

histoire". Ces communautés considèrent leur société comme immuables et comprennent le temps présent comme une continuation directe du temps passé (E. Lič, 1972. *Klod Levi-Stros*. Beograd: Novinsko izdavačko preduzeće Duga, 68).

³³ Claude Lévi-Strauss a écrit que ni les mythes ni les ethnographies de certaines populations ne peuvent être appréhendés d'une manière exhaustive. "Cette ambition serait même dénuée de sens, s'agissant d'une réalité mouvante, perpétuellement en butte aux atteintes d'un passé qui la ruine et d'un avenir qui la charge" (K. Levi-Stros, *Mitologike I*, 7).

"Le problème" auquel sont maintenant confrontés les Kwakiutl est l'incorporation de ces nouveaux masques dans leur mythe et leur rituel. Dans la mesure où leur *Dzonokwa* se rattache au même mythe et au même rite que le *Swaihwe* parmi les membres des Salish, il y a alors un problème à trouver de la place pour le *Swaihwe* qui utilise cette nouvelle ressource de façon inventive, au lieu de l'abandonner comme superflue. Dans l'introduction du troisième terme entre le dialogue et le diacritique il y a le problème de la *différenciation* ou de la *distinction* (dans le sens que lui confère par exemple Pierre Bourdieu) qui implique l'élargissement des systèmes de significations mythiques et rituelles pour donner aux masques *Swaihwe*, qui sont sous le poids de leur héritage Salish, un nouveau lieu (comme *Xwexwe*) dans la tribu Kwakiutl. Ainsi le dialogue est-il également un mode d'enrichissement culturel. Dans ce cas-là, le dialogue agit comme si dans le fond il était calme, mais il ne l'est pas nécessairement.

- *Le terme qui manque*

Pateman rappelle que dans la formule lévi-straussienne, le rapport entre deux notions peut souvent être déterminé comme correspondant au rapport entre deux autres notions. C'est ainsi que "A : B :: C : D" (A est pour B le même que C pour D). Dans ce cas, Lévi-Strauss suggère qu'il existe ce type de rapport entre les masques et les mythes sur l'origine auxquels ces masques se rattachent ; cela se fait de la manière suivante:

Dzonokwa : Xwexwe :: Swaihwe : Sasquatch/Tsanaq

Pateman souligne que la figure *Sasquatch* ou *Tsanaq* n'est mentionnée qu'incidemment et qu'il n'existe pas d'exemple d'un tel masque. La raison en est peut-être le manque de données ethnographiques. Certes, déclare Pateman, un constat des ressemblances plastiques des *Sasquatch* avec le masque *Dzonokwa* et à la fois certaines caractéristiques conservées des *Xwexwe*, renforceraient l'argument en faveur de l'affirmation centrale de Lévi-Strauss: *Quand, d'un groupe à l'autre, la forme plastique se maintient, la fonction sémantique s'inverse. En revanche, quand la fonction sémantique se maintient, c'est la forme plastique qui s'inverse.*³⁴

En guise de conclusion

La Voie des Masques de Claude Lévi-Strauss, une étude de cas, lorsqu'il est question de mythes n'a pas donné l'image d'une structure clairement définie. Lévi-Strauss lui-même a émis des réserves là-dessus à plusieurs reprises,

³⁴ Ibid, 78.

évoquant qu'il est impossible d'atteindre le stade dans lequel "la matière mythique, d'abord dissoute par l'analyse, cristallisera dans la masse, offrant par tout l'image d'une structure stable et bien déterminée."³⁵

Il est clair qu'il s'agit d'un nouvel emploi du même matériau (celui laissé par Franz Boas) et du désir d'analyser différemment les qualités qui dans la période précédente sont restées non observées. Ici, je pense avant tout aux liens sociaux et matrimoniaux, qui dans ce livre sont ouverts, mais non pas complètement analysés.

Dans le premier tome des *Mythologiques* Claude Lévi-Strauss a écrit que la particularité de ce livre était que:

"En somme, le propre de ce livre est de ne pas avoir de sujet; restreint d'abord à l'étude d'un mythe (...) et il n'a pas davantage de fin, car de nombreux problèmes n'y sont que sommairement traités, et d'autres tout juste mis en place dans l'attente d'un meilleur sort."³⁶

Un problème semblable existe également dans la tentative de Lévi-Strauss d'élucider le rapport complexe entre le masque et le mythe dans cette étude de cas.

Senka Kovač

Klod Levi-Stros: maska i mit

Rad se bavi odnosom maske i mita, kao i pitanjem koliko odgovarajuća analiza, koju je sproveo Klod Levi-Stros, može da objasni složeno semantičko polje maski u jednom delu Severne Amerike. Klod Levi-Stros je u svojim radovima naglasio slojevitu strukturu mita. Slojevitost se može pratiti na nivou izraza, sadržaja i značenja maski Sališ, Kvakijutl i drugih jedinstvenih maski na severnoj obali Pacifika. Klod Levi-Stros je analizirao mitove nastojeći da objasni put maski kod sličnih po jeziku, ili susednih naroda bliskih po oblasti koju naseljavaju. Mitologija Cimšijan, Tlingit i Hajda sadrži izvesne motive koji upućuju na susedne grupe (Sališ). Uprkos razlikama koje postoje na nivou značenja maski, postoji zajednička "mitološka baština" naroda koji naseljavaju severnu obalu Pacifika. Klod Levi-Stros je i ovim istraživanjem pokazao da nema stvarnog ishodišta u mitskoj analizi, niti se

³⁵ K. Levi-Stros, *Mitologike I*, 7.

³⁶ K. Levi-Stros, op. cit, 8.

može razlaganjem problema dopreti do nekakvog skrivenog jedinstva. "Pošto mitskoj misli nije stalo da na jasan način odnekud krene ili nekuda stigne, mitska misao se nikad ne kreće duž cele svoje putanje: uvek joj preostaje još nešto da ispuni. Kao i obredi, mitovi su beskrajni". Čini se da se i Levi-Strosovo objašnjenje *Puti maski* kreće u ovom pravcu.

Ključne reči: maska, mit, Sališ, Kwakijutl, Tlingit

Senka Kovač

Claude Levi-Strauss: Mask and Myth

This paper discusses a relationship between mask and myth and how the appropriate analysis by Claude Levi-Strauss may make clearer a complex field of masks in the part of North America. Claude Levi-Strauss stressed the multi-layered character of myth structure. Similar multi-layered character can be seen at the level of expression, content and meaning of Salish, Kwakiutl and other unique masks of this part of North America. Claude Levi-Strauss analysed certain myths trying to explain 'the path' of the masks that belong to the people with similar languages, or those who lived nearby. The mythology of Tsimshian, Tlingit and Haida people have certain common characteristics that point to the similarities with the nearby groups (Kwakiutl). Despite differences that exist at the level of meanings of the masks, there is also common 'mythological heritage' of the people who used to live in the Northern Pacific Coast. Claude Levi-Strauss showed that there is no final solution in the myth analysis, and that there is no possibility that the dissection of the problem will reveal some hidden unity. "As mythical thought does not want to start clearly somewhere and come somewhere, it never goes through its whole trajectory: there is always something waiting to be fulfilled. The same way as rituals, myths are infinite." It seems that Levi-Strauss' explanation of the *Path of masks* goes in that direction.

Key words: Levi-Strauss, mask, myth, North American Indians