

## Langage et efficacité symbolique

- *A propos de guérison dans les médecines ésotériques* -

Aussi différentes soient-elles, les thérapies « magico-religieuses » semblent s'appuyer sur une sorte de langage, qui se superpose, englobe, partiellement ou totalement, la réalité physiologique de la maladie. C'est au travers de ce langage que la cure ou le guérisseur parviennent à déclencher le processus de guérison.

C'est bien ce qui se passe, semble-t-il, mais à un niveau plus individuel, plus domestique, devrais-je dire, dans le rite du « poulet à la terre ». Là encore, on retrouve la force de la prise en charge symbolique du rite, à travers la continuité qui est établie entre le prénom de l'enfant (*Tennoaga* - « terre-poulet ») et le procédé qui consiste à enfouir un poulet dans la terre pour en quelque sorte « capturer » le responsable du désordre (physiologique ou mental) qui a produit la maladie, avant de la chasser en sacrifiant l'animal (Froidevaux 2001 : 277-285).

Dans la société *moaga* traditionnelle, le nouveau-né est l'objet de procédures d'identification et de socialisation qui l'inscrivent dans un tissu de relations avec d'autres individus, mais aussi avec le monde des puissances « surnaturelles » et des ancêtres. Autrement dit, l'enfant est intégré dans le monde des humains à travers un ensemble de processus de reconnaissance qui définissent ses origines, le relie à un clan, une famille, une classe d'âge, un groupe socioculturel, etc. Mais d'un autre côté, l'enfant reste une individualité, un « génie incarné », et garde toujours une part de liberté, d'imprévisibilité. Il est donc conduit, en tant qu'individu, à se heurter aux lois du groupe, à transgresser le cours

« naturel » des choses. La maladie, le dérèglement physiologique ou mental, sont ainsi associés à un dérèglement social, un désordre, une transgression. Ils apparaissent comme la conséquence d'une affirmation trop nette de cette individualité déroutante, menaçant l'équilibre du groupe et au-delà, l'équilibre du monde.

Parallèlement, en s'insérant dans l'enchevêtrement des relations sociales, chaque individu est projeté dans un univers de significations, devient en quelque sorte le terme d'un échange symbolique. Être socialisé, c'est au fond entrer dans un rapport de cause à effet avec les autres (individus, groupes, institutions), cela signifie agir en conséquence ou subir les effets de cette « force » qui engage, définit, contraint chaque personne, à travers les rapports qu'elle entretient avec les autres.

A la suite des travaux de E. Durkheim sur la religion et le totémisme (1912), de M. Mauss sur la magie (1993a) et l'échange (1993b), C. Lévi-Strauss a voulu voir à son tour, dans les différentes manifestations de la vie sociale, des phénomènes que l'on peut comparer au langage, « c'est-à-dire un ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication. » (1974: 69). Ainsi les règles de parenté ou de mariage formeraient un « système complexe du même type » que le langage et pourraient donc être traduits et analysés comme tel (70). De même, les noms propres, de par les règles strictes auxquelles ils obéissent dans les sociétés archaïques, à travers les procédures de nomination, « forment la frange d'un système de classification » (258), du fait qu'ils sont unis à d'autres termes « par des relations structurales » (1962: 235, 258).

Ce qui caractérise le langage, évidemment, c'est qu'il « est un phénomène social » (1974: 64), autrement dit le produit d'une élaboration collective, qui exprime la logique des institutions, des procédures de nomination et de socialisation, les relations de parenté. C'est déjà dans le langage que E. Durkheim voyait fixées les catégories fondamentales de l'esprit humain et les manières d'agir (1912: 108), elles-mêmes en rapport étroit avec l'organisation sociale<sup>1</sup>.

L'efficacité du langage symbolique viendrait donc de la continuité qu'il existe entre la logique des relations sociales et la logique des représentations, entre le découpage, l'organisation de la réalité, que l'on retrouve dans les catégories de langue, et la symbolique qui sert de base aux actes thérapeutiques ou « magico-religieux ».

Pour M. Mauss, les pratiques magiques « correspondent à des représentations (...) » (1993a: 53), qui traduisent différents effets (*mana*, charme, sort, etc.). Ces représentations sont autant de formes, de manifestations de « l'idée de magie » (56), qui peuvent être classées selon qu'elles soient personnelles ou impersonnelles, abstraites ou concrètes.

Les choses sont ainsi classées selon leurs correspondances symboliques - ou « signatures » - mais « n'agissent les unes sur les autres que parce qu'elles sont rangées dans la même classe ou opposées dans le même genre. » (71). La magie ne pouvant agir qu'avec des espèces classées, le « système des sympathies et des

---

<sup>1</sup> E. Durkheim et M. Mauss écrivent: « Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées. C'est parce que les hommes étaient groupés et se pensaient sous forme de groupes qu'ils ont groupé idéalement les autres êtres, et les deux modes de groupement ont commencé par se confondre au point d'être indistincts » (cf. Durkheim & Mauss 1968: 83).

antipathies » peut donc être réduit « à celui des classifications des représentations collectives ».

Voilà pourquoi M. Mauss peut faire le parallèle entre la magie et les autres phénomènes liés au langage: « De même que, pour une chose, il n'y a pas un nombre infini de noms, de même qu'il n'y a pour les choses qu'un petit nombre de signes, et de même que les mots n'ont que des rapports lointains ou nuls avec les choses qu'ils désignent, de même entre le signe magique et la chose signifiée, il n'y a que des rapports très étroits mais très irréels, de nombre, de sexe, d'image, et en général de qualité tout imaginaires, mais imaginées par la société. » (72).

Autrement dit, si les êtres et les choses parviennent ainsi à agir les uns sur les autres, dans l'univers de la magie, c'est parce qu'ils sont classés selon des critères ou des qualités socialement admises, mis en relation au travers de correspondances symboliques déterminées à la fois par des principes abstraits et des propriétés concrètes.

Pour les représentations impersonnelles abstraites, M. Mauss énumère trois grandes lois spécifiques à la magie: loi de contiguïté (identification de la partie au tout), loi de similarité (le semblable évoque ou agit sur le semblable), loi de contrariété (le semblable produit le contraire) (57-65). Mais, reconnaît l'auteur, dans de nombreux cas, l'acte se complique et il devient difficile de le ranger sous une rubrique spécifique: « nous n'avons même plus affaire à des schèmes distincts de notions et de rites, mais à des entrecroisements (...) » (65). Ces représentations abstraites et impersonnelles de similarité, de contiguïté et de contrariété « sont naturellement confuses et confondues » (66) car elles

sont les « trois faces d'une même notion », résumée par le principe général adopté par les alchimistes: « Un est le tout, et le tout est dans un » (66). Cette « notion générale » de la magie ferait en quelque sorte la synthèse des autres lois, réunissant du même coup les différentes pratiques, les différents actes rituels par-delà leur diversité<sup>2</sup>.

Au bout du compte, M. Mauss considère que ce qui détermine la nature des propriétés, ce n'est pas un rapport de similitude ou de sympathie, une association d'idées, mais une convention sociale « quasi législative » en vertu de laquelle, une qualité est choisie parmi toute une série de caractéristiques possibles (70, 71).

Cependant, ce qui ressort de la notion de *mana*, ce n'est pas seulement un ensemble de sentiments confus (crainte, attirance, respect), mais une forme de pensée cohérente. C'est cette « catégorie de la pensée collective (...) qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d'influence ou des limites d'isolement. » (115). Loin d'être absurde, obscure ou confuse, la notion de *mana* « fait de la magie, du moins pour ses adeptes, quelque chose de clair, de rationnel, et, à l'occasion, de scientifique. » (120). Les jugements magiques deviennent analytiques: « des jugements véritables et des raisonnements conscients » qui plus est soumis à

---

<sup>2</sup> Il s'agit là bien sûr de notions abstraites dont la magie ne peut se contenter. M. Mauss le reconnaît lui-même. En effet, une des principales préoccupations de la magie n'est-elle pas « de déterminer l'usage et les pouvoirs spécifiques, génériques ou universels, des êtres, des choses et même des idées. » (1993a: 69). Les rites magiques ne sont donc pas tellement l'application de lois abstraites que des « transferts de propriétés dont les actions et les réactions sont préalablement connues » (68). Ayant découvert la notion de « propriétés » ou de « propriétés efficaces », les magiciens en arriveraient finalement à évacuer la dimension mystique de l'idée de causalité et à « se figurer de façon mécanique les vertus des mots ou des symboles », inaugurant ainsi une première connaissance scientifique de la nature (69).

l'expérience, donc vérifiés empiriquement, socialement (Hubert & Mauss 1968a: 26).

On peut évidemment discuter sur le bien-fondé de l'extension d'une notion locale comme le *mana* (d'origine mélanésienne) à une catégorie générale se situant au fondement de tout phénomène religieux et magique. Mais, comme le fait remarquer C. Lévi-Strauss, on constate des notions similaires dans toutes les sociétés, y compris dans la nôtre:

« Malgré toutes les différences locales, il paraît bien certain que *mana*, *wakan*, *orenda* représentent des explications du même type; il est donc légitime de constituer le type, de chercher à le classer, et de l'analyser. » (Lévi-Strauss 1993: XLII, XLIII).

Nous pouvons même nous demander, à propos du *mana* et des notions qui lui sont apparentées, « si nous ne sommes pas en présence d'une forme de pensée universelle et permanente, qui, loin de caractériser certaines civilisations, ou prétendus 'stades' archaïques ou mi-archaïques de l'évolution de l'esprit humain, serait fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses, devant donc apparaître chaque fois que cette situation est donnée. » (1993: XLIII).

Cependant, C. Lévi-Strauss a voulu pousser plus loin l'intuition première de M. Mauss, concernant la notion de *mana* et réduire à son tour le langage symbolique à un « système de signes ». Pour C. Lévi-Strauss, en effet, il faut voir le social comme une réalité autonome, à l'instar d'un système « entre les parties duquel on peut (...) découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités. » (XXXIII). Ainsi, l'efficacité symbolique viendrait du fait même que chaque élément du système est relié avec tous les autres, qu'il

est placé dans un rapport de dépendance et se définit non en fonction de lui-même, mais par une différence, à la manière des signes qui composent la langue, selon la définition qu'en donne F. de Saussure<sup>3</sup>. Dès lors tout déplacement ou altération d'un seul élément entraîne celle des autres, et perturbe l'équilibre du tout.

Cette idée de traiter la réalité sociale comme un tout existe déjà dans l'oeuvre de M. Mauss, en particulier dans sa notion de « phénomène social total » (cf. 1993b: 147). Ainsi pour comprendre un fait social, il faudrait, selon M. Mauss, l'appréhender « totalement », comme une chose, mais aussi, et surtout, comme une chose subjective, c'est-à-dire une chose représentée, car seul les symboles peuvent faire communiquer entre elles des consciences individuelles, normalement fermées les unes aux autres (cf. Lévi-Strauss 1993: XXVIII).

Mais, tandis que M. Mauss explique les phénomènes liés à la magie par la notion de *mana*, dans lesquels on retrouve des éléments irrationnels, comme la réalité des sentiments, des volitions, des croyances, qui ne sont pas « des notions scientifiques » (1993: XLV), pour C. Lévi-Strauss, au contraire: « Toutes les opérations magiques reposent sur la restauration d'une unité (...) inconsciente, ou moins complètement consciente que ces opérations elles-mêmes. » (XLVII). Cette unité, c'est celle d'un système cohérent et logique, qui fonctionne pour lui-même, sans qu'il soit besoin d'y ajouter une « force » extérieure, ni des intentions subjectives<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Pour le linguiste, en effet, le signe est une convention arbitraire, dont le rôle est d'unir un « signifiant » et un « signifié », et qui vaut uniquement en fonction du rapport différentiel qu'il entretient avec les autres signes (cf. Allean 1982: 46).

<sup>4</sup> Sur les réticences de M. Mauss à étendre le modèle de la linguistique à la sociologie générale, cf. Tarot (1999: 437-440).

Pour C. Lévi-Strauss, c'est seulement « au terme de toute une série de réductions qu'on sera en possession du fait total » (XXV, XXVI). Les relations, les produits de l'activité sociale doivent être non seulement appréhendés comme des « choses », mais également être réduites à des formes plus fondamentales, c'est-à-dire à des modèles, à des « types » tels qu'on peut en rencontrer dans la linguistique. Devenus « comparables entre eux » puisque leur caractère « ne se situe plus dans un ordre qualitatif, mais dans le nombre et l'arrangement d'éléments qui sont eux-mêmes constants », ces « types » deviennent également « substituables, dans la mesure où des valeurs différentes peuvent se remplacer dans la même opération » (XXXIII, XXXIV). A ce stade, rien ne devrait plus empêcher d'envisager une approche du social comme d'un « système arbitraire de représentations », (1974: 61) dont le fonctionnement pourrait être analysé sur la base de modèles logico-mathématiques (1993: XXXV). Dès lors, la linguistique structurale pourrait devenir le support de la recherche socio-anthropologique, l'orientant « vers les articulations similaires aux siennes, c'est-à-dire vers une logique d'oppositions et de corrélations, c'est-à-dire finalement vers un système de différences » (Ricoeur 1963: 604-605). La méthode serait à ce point rigoureuse « que si une erreur apparaissait dans la solution des équations ainsi obtenues, elle aurait plus de chance d'être imputable à une lacune dans la connaissance des institutions indigènes qu'à une faute de calcul. » (Lévi-Strauss 1993: XXXIV).

L'immense variété des rites, croyances et représentations propres à l'univers des phénomènes « magico-religieux » se dresse cependant comme un obstacle de poids à l'application d'un modèle général d'interprétation. La cohérence que C. Lévi-Strauss va chercher dans les structures de l'inconscient collectif, la logique conceptuelle que E. Durkheim veut voir dans le totémisme, il est bien difficile de les vérifier dans la réalité des pratiques et des actes. En s'engageant dans l'élaboration d'un schème sacrificiel général, H. Hubert et M. Mauss se sont eux-mêmes retrouvés dans une impasse. Les auteurs le reconnaissent: « Le nombre, la variété et la complexité des sacrifices objectifs sont tels que nous ne pouvons en traiter qu'assez sommairement (...) nous devons nous contenter d'indications générales qui montrent comment ces sacrifices se rattachent à notre schème général. » (Hubert et Mauss 1968b: 270). C'est seulement en écartant d'autres éléments du rite qui ont pourtant leur importance (rapports de pouvoir, type d'organisation politico-religieuse, attentes subjectives du sacrifiant, etc.) que l'on peut parvenir à dégager l'unité cachée du sacrifice<sup>5</sup>.

L'imagination symbolique en matière de procédures et d'arrangements rituels semble sans limite et les pratiques « magico-religieuses », se prêtent mal aux généralisations et aux systématisations. C. Lévi-Strauss, qui a par ailleurs su mettre en lumière les relations étroites qui unissent le rite et le mythe (1974: 205-226), en vient à distinguer le domaine des pratiques

---

<sup>5</sup> « sous la diversité des formes qu'il revêt, il est toujours fait d'un même procédé qui peut être employé pour les buts les plus différents » écrivent H. Hubert et M. Mauss. « *Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie.* » (Hubert & Mauss 1968b: 302 - les auteurs soulignent).

rituelles, dont les règles semblent inconstantes et contradictoires, et celui des mythes, plus propice à l'expression de la pensée classificatoire (cf. de Heusch 1986: 14, 15). Dans « La pensée sauvage », il oppose ainsi le sacrifice - où règne en maître le principe de substitution - aux représentations totémiques fondées sur la différenciation des groupes: « Plus exactement, les systèmes classificatoires se situent au niveau de la langue: ce sont des codes plus ou moins bien faits, mais toujours en vue d'exprimer des sens, tandis que le système du sacrifice représente un discours particulier, et dénué de bons sens quoiqu'il soit fréquemment proféré. » (Lévi-Strauss 1962: 273).

Puisque les substitutions opérées dans les rites sacrificiels ou magiques apparaissent comme un défi à la logique formelle, c'est dans le discours abstrait du mythe, que l'auteur est obligé d'aller chercher la logique, la cohérence du langage symbolique.

E. Durkheim avait lui-même été confronté à ce dilemme: comment concilier la pensée religieuse, normative, spéculative et conceptuelle, par laquelle naissent les catégories de la pensée (qui préfigure l'avènement de la science), et la pensée magique, qui en est la négation, du fait qu'elle n'a pas de but spéculatif et qu'elle ne poursuivrait que des fins techniques et utilitaires (Durkheim 1912: 58). Contrairement aux croyances religieuses, remarque E. Durkheim, les croyances magiques « n'ont pas pour effet de lier les uns aux autres les hommes qui adhèrent et de les unir en un même groupe, vivant d'une même vie. » (1912: 61). Tandis que la religion « est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites (...) » (65), la magie

apparaît comme quelque chose d'antireligieux, de profane, parce qu'elle prend « une sorte de plaisir professionnel à profaner les choses saintes (...) » (59, 60).

E. Durkheim, qui considère la société comme un « tout », voit dans la pensée religieuse ou symbolique le ciment qui permet à ce « tout » d'exister et de se maintenir en place. En ce sens, elle est rationnelle, fondée sur un ensemble de règles et de pratiques, éprouvées, acceptées par la société. La magie, par contre, se distingue par son caractère asocial, incohérent. Elle est mystérieuse, secrète, profanatrice, non conceptualisable. Elle constitue donc un risque pour la cohésion du groupe.

Ce que la pensée religieuse ou symbolique contient d'irrationnel, d'individuel, de spontané, d'ambigu, E. Durkheim est obligé de le rejeter dans la magie. Là où la religion est tradition, institution, respect de la loi, lien entre les hommes, la magie se fait rupture, sacrilège, défi à l'ordre établi. Pour E. Durkheim, la magie s'oppose à la religion comme l'individu s'oppose à la société (59-63). A la religion, la tâche ou la fonction d'unir, de classer, de conceptualiser, de préparer le terrain à la science. A la magie, celle de profaner les principes, règles et interdits. S'enfonçant dans le domaine de l'obscur, de l'indicible, de la transgression, cette dernière se met alors à ressembler curieusement à ce que L. Lévy-Bruhl désignait par « mentalité prélogique », c'est-à-dire une pensée incohérente, essentiellement dominée par les désirs et les émotions.

M. Mauss a pensé pouvoir dépasser l'opposition magie/religion en les réunissant sous la notion de *mana*, qu'il conçoit comme une « force personnelle » (Augé

1986: 62). Il a sans doute eu raison de voir à l'origine de la pensée religieuse et magique une manière commune de percevoir et d'intervenir dans la réalité, reconnaissant qu'il existe des « actes religieux individuels et facultatifs », et des « actes magiques licites » comme les techniques thérapeutiques (1986: 63). Malheureusement, il en vient à négliger le caractère fondamentalement ambigu de la magie, voyant surtout en elle une force « positive », un principe de causalité, qui va pouvoir se dépouiller, dans la pensée « moderne », de tout ce qu'il contient de mystique, pour devenir une action mécanique. La notion de « pouvoir » ou de « potentialité magique » (Mauss 1993a: 100) se retirerait donc peu à peu au profit de la nature technique de l'acte magique: « Pour nous, les techniques sont comme des germes qui ont fructifié sur le terrain de la magie; mais elles ont dépossédé celle-ci. » (1993a: 135).

M. Mauss a certes parfaitement reconnu le caractère « prométhéen » (ou « faustien ») de la magie: « Les actes rituels (...) sont éminemment efficaces; ils sont créateurs; ils font. » (11). Mais ne voulant prendre en compte que des faits observables, il semble refuser de concevoir l'acte magique en dehors de ses aspects répétitifs: « des actes magiques qui ne se répètent pas ne sont pas magiques » écrit-il.

Or, il serait regrettable de limiter la magie à des actes répétitifs, bien visibles, ou à des « productions », comme c'est le cas par exemple dans l'art (au sens de *techné*). Par définition, la magie est « ce qui rend tout possible ». Elle n'a nullement besoin de s'appuyer sur une pratique rituelle ou des actes ordonnés et répétés. La magie est du domaine du « faire » (*poiêin*), de l'acte pur. Elle n'est qu'accessoirement du domaine de la technique

ou de l'art. M. Mauss écrit que la magie est un « art de faire » (1993a: 134). Mais n'est-elle pas d'abord un « pouvoir de faire » ? La pensée magique ne suffit-elle pas à transformer une volonté, un désir en réalité, une parole en acte ?

Elaborer un schéma d'interprétation générale des actes ou des pratiques « magico-religieuses », c'est donc prendre le risque de ramener les phénomènes à leurs manifestations extérieures, à des procédures, à des actes « techniques » circonscrits et bien définissables. Or il existe de nombreux exemples de « magie spontanée », de phénomènes individuels ou collectifs (apparition, guérison miraculeuse, révélation, etc.) qui surgissent en marge des rites organisés, en contradiction totale avec la liturgie sacrificielle institutionnelle.

Il apparaît comme une gageure de vouloir retirer de l'infinie variété des actes, phénomènes, rites et superstitions, relatifs à la magie et la religion, l'expression d'un langage conceptuel que l'on pourrait comparer à un système cohérent et logique. Mais le mythe est-il mieux à même de nous y faire accéder ? C'est ce que prétend C. Lévi-Strauss, pour qui le mythe se présente comme le paradigme d'une pensée « sauvage », abstraite, libérée des contraintes de la vie et de l'expérience, d'où l'on peut dégager un ordre supérieur (le mythe ne se discute pas), que l'on peut concevoir comme un système de différences, susceptible d'être traité objectivement, de la même manière, quelle que soit son origine (« un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. ») (Lévi-Strauss 1974: 232).

Ainsi la substance du mythe, « sa vérité » ne se trouveraient ni dans le style, ni dans sa forme, ni dans le

mode de narration, mais dans l'histoire qui est racontée. Son sens ne doit rien à une quelconque transcendance, mais à la manière dont les éléments du langage sont combinés, formant ainsi des significations secondes, ces « grosses unités constitutives » que C. Lévi-Strauss appelle « mythèmes », et qui ont par, leur complexité, « la nature d'une *relation* » (1974: 233 l'auteur souligne). Une fois repérés, ces « mythèmes » pourront ensuite être rangés, classés dans un système à deux dimensions, le mythe pouvant être lu sous la forme d'un tableau à deux entrées: synchronique et diachronique, respectant à la fois les propriétés caractéristiques de la langue et de la parole (236). Réduits à des relations significatives, les symboles du mythe sont ainsi interprétés à la manière d'un « jeu structural » (Durand 1976: 59), où la complexité première du récit peut être ramenée à un faible nombre de combinaisons, où, de l'incohérence apparente, surgit la logique intrinsèque de la pensée mythique.

Entre l'incohérence des procédés magico-religieux et le fatras sémantique que représentent les rêves ou les objets symboliques, le mythe offrirait donc un terrain idéal à l'analyse structurale de la pensée symbolique.

La méthode permettrait de montrer que la « pensée sauvage » a un sens, auquel « elle demeure elle-même aveugle de par l'excès de sa propre richesse » (Detienne 1981: 200). A l'instar de ce qui se fait en psychanalyse dans le domaine de l'inconscient individuel, l'anthropologie structurale se propose ainsi de faire remonter à la surface la teneur « réelle » de la pensée mythique, cette vérité qu'elle conserve cachée dans les

méandres d'un discours symbolique obscur, fluctuant, apparemment illogique.

Dans l'histoire de l'anthropologie, le structuralisme représente sans doute une tentative remarquable de saisir le fonctionnement de la pensée symbolique (ou magique), dans ce qu'elle a d'universel, en tant que pensée collective, cohérente et totale. L'entreprise structuraliste, écrit P. Ricoeur, est certes légitime « aussi longtemps qu'elle garde la conscience de ses conditions de validité, et donc ses limites. » (Ricoeur 1963: 605). Mais par son désir de se constituer en science, l'anthropologie structurale ne veut retenir des représentations culturelles, des rapports sociaux, des échanges, que ce qu'ils contiennent de constant, d'objectif, de correspondances formelles. Le système synchronique, régi par des lois mécaniques, analysables mathématiquement, dont parle C. Lévi-Strauss, ne peut prétendre expliquer toute la complexité du langage symbolique qui est à la base des phénomènes qui nous intéressent.

Comme le relève P. Ricoeur, l'application de la méthode structurale à l'art, la magie ou la religion se complique tout particulièrement lorsque les signes de l'échange sont en même temps des éléments du discours, lorsque nous ne sommes plus seulement en face d'une « sorte de langage » (comme dans les systèmes de parenté) mais d'un « discours signifiant édifié sur la base du langage, considéré comme instrument de communication » (1963: 604).

Le langage symbolique ne prend pas sa force dans la simple reproduction d'un modèle. Il contient également une part de création, une dimension participative et non répétitive, quelque chose de

spécifique et de non renouvelable, comme la présence subversive de la maladie (ou du sorcier), la parole évocatrice du prophète ou la révolte du héros.

En fait d'interprétation, l'analyse structurale ne nous invite-t-elle pas à l'élaboration d'un « métalangage », avec ses modèles et ses concepts, tentant de nous convaincre que le mythe est tel qu'il apparaît dans ses tableaux et pas autre chose (Detienne 1981: 210) ? Les mythes auraient ici le sens que le spécialiste s'efforcent de leur donner, un sens qui tient finalement en grande partie au rapport équivoque que l'anthropologie a longtemps entretenu avec son objet, dans sa volonté d'appréhender les rapports sociaux de l'extérieur, comme des choses.

#### RÉFÉRENCES :

- Alleau, R. (1982), *La science des symboles- Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*. Paris, Payot.
- Augé, M. (1986), « La religion entre magie et philosophie » in *Afrique plurielle, Afrique actuelle - Hommage à Georges Balandier*. Paris, Karthala.
- Detienne, M. (1981), *L'invention de la mythologie*. Paris, Gallimard.
- Durand, G. (1976), *L'imagination symbolique*. Paris, PUF (1964).
- Durkheim, E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan.
- Durkheim, E. et Mauss, M. (1968), « De quelques formes primitives de classification - contribution à l'étude des représentations collectives. » in Mauss, M., *Œuvres II*, pp. 13-89, Paris, Minuit.
- Froidevaux, S. (2001), *La connaissance, entre pouvoir et transgression. Rencontre avec un Nakombga dans l'Afrique du XXe siècle*, Thèse de doctorat en Sciences sociales, Université de Lausanne, Faculté des Sciences sociales et politiques.
- Heusch de, L. (1986), *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.
- Hubert, H. et Mauss, M. (1968a), « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » (1906), in Mauss, M. *Œuvres I*, pp. 3-39, Paris, Minuit.

Hubert, H. et Mauss, M. (1968b), « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1899), in Mauss, M., *Œuvres I*, pp. 193-354, Paris, Minuit.

Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Levi-Strauss, C. (1974), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C. (1993), Introduction à l'œuvre de M. Mauss, in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf.

Mauss, M., (1993a), « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1902-1903 avec Hubert, H.), in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf (1950).

Mauss (1993b), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923,1924), in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf (1950).

Ricoeur P. (1963), « Structuralisme et herméneutique », in Revue *Esprit*, n°2, nov. 1963, pp. 596-627.

Tarot, C., (1999), *De Durkheim à Mauss - l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*. Paris, La Découverte/M.a.u.s.s. et Syros.