



David Koester

## Asdiwal revisité : Boas et Lévi-Strauss face à un “petit” mythe du Kamtchatka

### Résumé

“La Geste d’Asdiwal” de Lévi-Strauss est parfois considéré comme l’illustration la plus significative de la méthode structuraliste : en s’intéressant aux variations mythologiques des populations de la côte du Nord-ouest canadien, Lévi-Strauss démontre, à la suite de Boas, qu’elles s’éclairent à la lumière des différences d’organisation sociale ; en soutenant que le mythe se prête à l’étude de la pensée, il suggère que la pensée mythique agit sur des objets de sa propre création.

Cet article examine un mythe qui semble être l’inversion condensée des éléments fondateurs de la version tsimshiane d’Asdiwal. Collecté par Waldemar Jochelson en 1910 au Kamtchatka (Extrême-Orient russe), ce “petit” mythe pose la question des contacts historiques entre les peuples vivant de part et d’autre du Pacifique Nord. Bien qu’aucune relation historique n’a été établie à ce jour, les nombreux parallèles et inversions existant entre la version tsimshiane d’Asdiwal et le mythe itelmène suggèrent une relation entre les récits.

Au-delà de la validité des théories lévi-straussiennes, ce mythe questionne donc les implications de notre compréhension de l’histoire et de la conscience collective. Si les récits tsimshians et kamtchatkiens sont liés historiquement et que la consistance du processus d’inversion confirme les principes structuralistes, ces derniers résident-ils dans la structure élémentaire du langage, dans les conditions fondamentales des sociétés et de l’environnement ou bien dans la pensée ? La question, bien sûr, reste ouverte.

### Abstract

*Lévi-Strauss’s essay, “The Story of Asdiwal” is often considered a powerful, concise illustration of his structuralist method. Following Franz Boas in being interested in the variations of the myths among groups inhabiting the Northwest Coast of Canada, Lévi-Strauss studied the extent to which these variations in the myths related to differences in social organization, and more generally to the structure of thought.*

*This paper presents an example of a myth that appears to be a condensed inversion of basic elements of the Tsimshian Asdiwal story. This myth / story was collected by Waldemar Jochelson in 1910 in Kamchatka, Russia. This “mythlet” poses the question of historical contacts between the peoples living in another part of the North Pacific. Though no historical relations are known to exist, the apparent parallels and inversions of the Asdiwal story in the Kamchatkan myth suggest that the stories must be related.*

*In addition to confirming Lévi-Strauss’ general conceptions of the operation of mythic oppositions, this myth raises questions for the study of history and*

consciousness. If the stories are historically linked, the consistency in the inversion process suggests the operation of the structural principles that Lévi-Strauss laid out. The question remains : do these principles reside in the basic structure of language, in fundamental social and environmental conditions or in the mind ?

---

---

#### **Pour citer cet article :**

David Koester. Asdiwal revisité : Boas et Lévi-Strauss face à un "petit" mythe du Kamtchatka, *ethnographiques.org*, Numéro 8 - novembre 2005 [en ligne].  
<http://www.ethnographiques.org/2005/Koester.html> (consulté le [date]).

---

#### **Sommaire**

##### **Note introductive**

##### **« Dérive d'un mythe dans le Pacifique Nord : la Geste d'Asdiwal inversée »**

*La geste d'Asdiwal et le combat des Kutqs*

*Le combat des deux Kutqs*

*Pensée mythique et action humaine*

*Questions historiques*

##### **« Asī'wa » (Boas et Hunt, 1895, traduction française)**

##### **« Asi-hwī'l » (Boas, 1902, traduction française)**

##### **« L'histoire d'Asdi-wā'l, ou la rencontre sur la glace » (Boas, 1912, traduction française)**

#### **Notes**

#### **Bibliographie**

---

#### **Note introductive**

Cet article a été publié une première fois dans *Les Temps Modernes* en 2004, à l'occasion d'un numéro spécial consacré à l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. L'envie d'écrire un tel texte est née il y a de cela plusieurs années, à l'époque où je préparais ma recherche de terrain dans la péninsule du Kamtchatka (1991). J'avais obtenu une copie de la mise en page des textes Kamtchadales (Itelmènes) de Waldemar Jochelson par Dean Stoddard Worth. En les découvrant, j'ai été frappé par un mythe très court dont l'air m'était étrangement familier. L'ayant comparé à La Geste d'Asdiwal dès mon retour du terrain, j'ai été frappé par le degré quasi-parfait d'inversion structurale qu'il présentait par rapport à la légende tsimshiane

correspondante, plus longue. Le principe d'inversion fonctionnait si bien que j'ai même utilisé ces textes comme question d'examens pour évaluer la capacité des étudiants à expliquer les principes structuralistes à partir d'un cas qui semblait prolonger La Geste. J'ai bien pensé rédiger une note de recherche sur la question à l'époque mais je n'en ai jamais eu le temps. Ce n'est que plus tard, en découvrant l'annonce de Boris Wiseman à propos de la conférence organisée à l'Université de Durham (2002) sur la portée de l'œuvre de Lévi-Strauss, que j'ai décidé de présenter le mythe itelmène. Ce fût une conférence riche et stimulante, et il n'est nullement surprenant que *Les Temps Modernes* ait accepté d'en publier les actes dans un numéro spécial consacré à Lévi-Strauss. De manière particulièrement appropriée, le lien entre ces légendes tsimshianes et les récits kamtchatkiens est ainsi apparu à la fin du centenaire de l'Expédition Jesup (1897-1902), dont le but était précisément de comprendre les relations historiques entre les deux côtes du Pacifique. Il est par ailleurs tout aussi adéquat que la reconnaissance de ce « pont » mette indirectement en relation l'œuvre du grand anthropologue structuraliste français avec celle de l'un de ses plus illustres contemporains et concitoyens, l'archéologue André Leroi-Gourhan. D'innombrables liens passionnants demandent ici à être explorés plus en profondeur, et j'espère que la réédition de mon article dans *ethnographiques.org* stimulera de futures recherches.



Version  
originale

tsimshiane



Version  
originale

itelmène

C'est dans cet esprit qu'*ethnographiques.org* m'a invité à publier, en complément de mon article original, des traductions françaises des versions d'Asdiwal (signées **Maité Agopian** et **Patrick Plattet**), de même que les textes originaux en langue tsimshiane recueillis par les assistants de Franz Boas, Henry Tate (chez les Tsimshians, cf. version tsimshiane originale en pdf) et Waldemar Jochelson (chez les Itelmènes, cf. version itelmène originale en pdf). Ces traductions ont été réalisées à partir de traductions originales en anglais et en allemand effectuées par Boas lui-même, dont deux n'ont jamais été publiées et sont donc inédites (cf. les versions françaises de : **Boas & Hunt 1895** ; **Boas 1902** ; **Boas (and Tate) 1912**). Une telle démarche a bien sûr ses limites, mais elle n'empêchera peut-être pas certains spécialistes du tsimshian de trouver quelque utilité aux documents rassemblés ici pour la première fois. Ces textes sont en effet difficiles d'accès à l'heure actuelle, et il faut espérer que leur publication puisse faciliter de nouvelles recherches sur l'œuvre de Lévi-Strauss et sur l'ethnographie du Nord-Pacifique.

Pour clore cette note introductive, j'aimerais remercier *Les Temps Modernes* pour la

permission de republier mon article dans *ethnographiques.org* et pour la liberté laissée aux auteurs de la revue de préserver le droit d'auteur sur leurs œuvres. Outre les nouveaux développements qu'une telle politique a permis d'apporter à ma contribution, cette réédition a également permis de corriger plusieurs erreurs malencontreusement introduites dans le corps de mon texte durant le processus éditorial original.

### **« Dérive d'un mythe dans le Pacifique Nord : la Geste d'Asdiwal inversée »**

Lorsqu'il entame ses célèbres recherches sur la geste d'Asdiwal [1], Lévi-Strauss se donne deux buts. D'une part, étudier le mythe dans la multiplicité des dimensions qui traversent le récit : géographique, économique, sociologique et cosmologique. D'autre part, observer les transformations du récit au travers de ses variations et tenter d'interpréter les variantes à la lumière des particularités sociales et culturelles de trois groupes dialectaux voisins de la Colombie britannique septentrionale : les Tsimshians (de Port Simpson), les Gitksans et les Nisga'as (ou Nishkas) [2]. La pertinence de son analyse et la distribution géographique du mythe, dans cette étude géographiquement plus limitée que les *Mythologiques*, transcendent néanmoins les quatre variantes examinées. En présentant ici une variante spécifique et éloignée, j'espère offrir une illustration de la validité des techniques de l'analyse structurale et confirmer l'importance du paradigme structuraliste pour l'exploration des dimensions diachroniques de l'activité humaine consciente. La preuve que j'avance à cet égard, la « découverte empirique » que je propose, est un artefact mythique, pauvre et dégradé, de la péninsule du Kamtchatka dans le Pacifique Nord. Un petit mythe qui se présente comme la version très précisément inversée, et extrêmement érodée il est vrai, de la légende tsimshiane d'Asdiwal. Lévi-Strauss écrit qu'il envisage chaque mythe de son étude comme « l'application restreinte d'un schème » [3] (1975) ; dans le cas présent, nous verrons à la fois le schème et ses limites expliquées.

Je propose cet exemple à titre non pas de spécialiste mais plutôt de simple chercheur ayant, comme des milliers d'autres, bénéficié des connaissances de Lévi-Strauss. Les recherches que j'ai menées sur le peuple itelmène du Kamtchatka, en Extrême-Orient russe, m'ont conduit à une légende perdue qui confirme la puissance des stratégies analytiques de Lévi-Strauss. Mon but est ici de dégager les implications de ce cas remarquable pour la théorie structuraliste et l'histoire culturelle de la région du Pacifique Nord.

C'est à l'occasion de ses travaux pour la *British Association for the Advancement of Science* (1888-1895), puis au cours de l'expédition Jesup du Pacifique Nord (1897-1902) qu'il dirigea et organisa, que Franz Boas recueillit deux variantes du mythe d'Asdiwal. En 1903, il embauche comme interprète un lettré d'origine tsimshiane, Henry Tate, pour recueillir de nouveaux textes. Tate devient ainsi l'un des chercheurs autochtones locaux engagés par Boas pour transcrire et traduire les récits, pendant et après l'expédition [4]. Celle-ci est d'une immense envergure : à travers tout le Pacifique Nord, les chercheurs prennent mesures physiologiques et photographiques, rassemblent textes, enregistrements sonores et objets matériels. Le territoire qu'ils couvrent s'étend des frontières sud de la Colombie britannique aux côtes nord de la mer de Béring, et par-delà le Détroit, le long des côtes du Kamtchatka, jusqu'au bassin du fleuve Amur. En étudiant les populations des zones côtières et des terres adjacentes, Boas espère comprendre les relations historiques qui existent entre les différents groupes de la région. A cette époque, plusieurs théories en appellent aux mythes pour établir les relations historiques entre cultures. La stratégie de Boas consiste à identifier ce qu'il appelle des « incidents » : des unités d'événements thématiques qu'il retrouve dans les mythes d'un même secteur géographique. Il découvre que le nombre d'incidents partagés est proportionnel au degré de parenté entre les groupes et donc à leur proximité communicationnelle (Boas, 1940). Il dessine la carte de la distribution des incidents, infère leur diffusion progressive, leur élaboration ou leur désintégration. Au final, Boas et les explorateurs de l'expédition Jesup cherchent à comprendre, preuves linguistiques, culturelles et physiologiques à l'appui, les liens qui peuvent être établis entre les groupes situés de part et d'autre du Pacifique. Sur les terres extrême-orientales de la Russie, Waldemar Bogoras, Waldemar Jochelson et leurs épouses, collaboratrices à temps plein, collectent des informations sur les Tchouktches, les Koryaks, les Itelmènes (ou Kamtchadales), les Yukagirs et d'autres peuples encore. Au-delà des parentés linguistiques mises en évidence entre Tchouktches et Esquimaux du détroit de Béring, c'est le tracé de l'histoire de groupes relativement proches, des deux côtés de l'Océan, qui s'impose comme le grand succès historique de l'expédition Jesup.

Waldemar Jochelson, chargé des recherches sur les Koryaks et les Itelmènes du Kamtchatka, recueille la légende dont il est ici question. Le volet de son étude relatif aux Itelmènes ne sera toutefois pas publié de son vivant. Il consacre une monographie aux Koryaks et parvient enfin à publier les résultats de ses investigations archéologiques sur les territoires itelmènes (Jochelson 1906 ; 1908). La transcription dactylographiée du manuscrit itelmène destiné à la série « Jesup » reste néanmoins inachevée et conservée telle quelle à la *New York Public Library* [5]. Au cours de l'expédition Riabushinsky (1910-1911), Jochelson poursuit ses investigations sur les terres du Kamtchatka. Durant ce voyage, il recueille des

mythes en langue itelmène qu'il transcrit puis traduit en anglais. Ses traductions ne seront pas non plus publiées de son vivant : elles dorment à la *New York Public Library* jusqu'à ce que le slaviste Dean Stoddard Worth les corrige et les publie — à la requête expresse de Roman Jakobson — en 1961, l'année où l'étude de Lévi-Strauss sur le mythe d'Asdiwal paraît dans *Les Temps Modernes*.

Parmi les mythes rassemblés par Jochelson, il est donc une légende très courte qui se présente, par les caractéristiques des personnages (genre et âge) et certaines péripéties, comme la version concentrée et inversée de la geste d'Asdiwal. Les similarités et les inversions sont frappantes car, bien qu'elles habitent des régions écologiques comparables et de latitude voisine, les nations tsimshiane et itelmène sont séparées par plus de 4 000 kilomètres d'océan. Que des éléments mythiques aient été repérés sur une telle zone géographique n'a en soi rien d'étonnant. Boas lui-même a signalé que certains des incidents mythiques qu'il a recueillis en Amérique du Nord proviennent d'endroits aussi distants que Rivers Inlet sur la côte Ouest du Canada et la baie de Baffin à l'est. Par ailleurs, ils sont aussi rapportés au Groenland (Boas, 1940 : 440-441). Ce qui est plus significatif, c'est que la correspondance entre les mythes tsimshians et itelmènes ne s'avère concluante qu'à la lumière des mécanismes transformationnels que Lévi-Strauss a si minutieusement analysés [6].

La ressemblance entre les légendes tsimshianes et itelmènes soulève la question des possibles relations historiques entre les récits et donc, directement ou indirectement, entre ces peuples ou leurs ancêtres, à savoir : 1) un lien *historique* entre peuples proto-tsimshians et proto-itelmènes, tellement ancestral que le récit a été transformé et largement perdu par les Itelmènes ou élaboré et sensiblement modifié par les conteurs tsimshians ; 2) un rayonnement plus récent et plus étendu de l'un vers l'autre (ou à partir d'une autre source) ; 3) la migration d'un groupe ou le voyage d'un individu ayant mis les deux traditions narratives en contact à un moment donné. On pourrait aussi partiellement expliquer la coïncidence thématique des récits par la similitude des conditions de vie géographiques et écologiques de ces groupes, mais Boas a montré dès le début que les correspondances sont telles parmi les peuples dont on sait qu'ils étaient en contact, que celui-ci s'impose comme le mécanisme probable de transmission. Quelle que soit la nature profonde des connexions derrière cette ressemblance, la variante kamtchatkienne semble offrir une preuve de la validité de la thèse lévi-straussienne selon laquelle les éléments des mythes révèlent des schèmes de pensée qui opèrent comme des objets autonomes, indépendants de tout sujet particulier. Autrement dit, si la légende kamtchatkienne peut effectivement être considérée comme une variante du groupe Asdiwal, elle montre la durabilité et la capacité transformationnelle des oppositions conceptuelles de base à travers le temps et l'espace.

## *La geste d'Asdiwal et le combat des Kutqs*

Commençons par un bref rappel de la légende d'Asdiwal. La version que je propose ici est la synthèse de trois variantes dont elle souligne précisément les points de convergence et les contrastes. Trois des légendes analysées par Lévi-Strauss concernent Asdiwal ; la quatrième, qui n'est pas reprise ici, concerne Waux, le fils de ce dernier.

Deux femmes apparentées — mère et fille dans deux versions, sœurs dans l'autre — sillonnent une rivière d'amont en aval et d'aval en amont, sans qu'aucune ait convié l'autre, et ce jusqu'à ce qu'elles se rencontrent en son milieu. Affamées, elles partagent une maigre pitance - une baie pourrie trouvée par hasard dans un cas, dans l'autre des baies et quelques oeufs de saumon. Un jeune homme du nom de l'oiseau de bonne fortune (accompagné de son chant identifiant) vole aux secours des deux femmes et leur offre des vivres. Il apparaît alors comme leur bienfaiteur, épouse la plus jeune qui lui donne un fils, lequel deviendra Asdiwal, un grand chasseur à l'instar de son père.

Dans les épisodes suivants, Asdiwal poursuit au firmament un ours qui est en réalité une belle jeune femme, la fille du Soleil. Après une série d'épreuves, on accorde au chasseur d'épouser la belle et de s'installer chez les parents de celle-ci. Son village lui manque, il a une liaison avec une femme du pays, son épouse le quitte. Il rencontre alors une autre femme et s'en va vivre avec elle et sa famille. Les frères de la nouvelle élue lui causent du souci : une dispute éclate — dans les trois versions — à propos de l'art de la chasse, beaux-frères chasseurs des mers contre Asdiwal, chasseur des montagnes. Mais Asdiwal est bientôt sauvé par une « vieille femme-souris » et emmené dans le monde sous-marin des lions de mer qu'il a blessés lors de la chasse. Il les soigne, est reconduit au village et se venge de ses beaux-frères. Enfin, il retourne sur ses terres natales où, en raison d'un oubli fatal, il se retrouve coincé sur la montagne, sans recours, et il est changé en pierre avec son chien de chasse.

Le monde social et matériel à partir duquel s'élabore le mythe est très présent dans l'analyse de Lévi-Strauss. Les dimensions géographique, économique, sociologique et cosmologique qu'il introduit dès le début jouent, en effet, un rôle important tout au long du récit. Du point de vue géographique, le mythe se déplace d'amont et en aval, des montagnes intérieures à la côte, et l'opposition entre deux modes de vie (terre / mer) est constante [7]. Lévi-Strauss souligne que le schème de la résidence, l'endroit où une personne demeure dès lors qu'elle se marie, constitue un thème sous-jacent au mythe. Ainsi les deux femmes du début ont-elles été séparées parce qu'elles ont suivi leurs maris. Du point de vue sociologique, les problèmes majeurs

se jouent au cœur des relations entre alliance, résidence, qui elles-mêmes renvoient aux activités saisonnières (chasse et pêche) des groupes et aux déplacements en amont et en aval de la sphère techno-économique du mythe. La fin de l'hiver, et / ou le début du printemps, était un cap difficile à franchir : les réserves de gibier et de poisson étant épuisées, une période de disette pouvait survenir avant l'arrivée des éperlans, et les populations voyageaient à la recherche de vivres. Du point de vue cosmologique, Asdiwal voyage de la terre au ciel et du monde terrestre au monde sous-marin, avant sa mort dans la montagne. Le bienfaiteur homme-oiseau Hatsenas, doté de pouvoirs surnaturels, vient du ciel et la bienfaitrice « petite femme-souris » vient d'en bas. Dans un mythe aussi condensé que notre mythe du Kamchatka, ces niveaux ne sont et ne peuvent pas tous être pertinents. Néanmoins, comme j'espère le montrer, les niveaux d'oppositions basiques du mythe, identifiés par Lévi-Strauss, semblent opérer dans la légende kamtchatkienne des deux Kutqs, que nous pouvons à présent aborder dans son entièreté schématique. *Kutkh* — ou Kutq selon la transcription de Jochelson — est le nom de la figure mythique du Corbeau qui aurait fondé le Kamtchatka et dont les exploits de larron vadrouilleur sont abondamment célébrés dans les légendes koryaks et itelmènes.

### *Le combat des deux Kutqs*

« Il y avait deux corbeaux, Kutq de la mer et Kutq de la haute rivière. Kutq de la haute rivière partit pour la mer ; Kutq de la mer partit pour la haute rivière. Ils se rencontrèrent à mi-parcours. Alors, ils se sautèrent dessus, luttèrent, mais aucun ne triompha. Ils reprirent le combat, se griffant et se mordant. Ils s'affaiblissaient et poursuivirent la lutte à même le sol. Leur sang ruisselait, la terre devint rouge. Ils luttèrent au point que leurs chairs se détachaient de leurs os. Soudain, une petite vieille surgit de quelque part et leur demande : « Eh bien, que faites-vous là ? ». « Eh bien, nous nous sommes rencontrés ici », répondent-ils. Le Kutq de la mer dit : « Je suis parti pour la haute rivière ». Le Kutq de la haute rivière dit : « Je suis parti pour la mer. Nous nous sommes rencontrés ici et nous avons commencé à nous battre. Nous avons lutté sans relâche, nous nous sommes affaiblis et avons perdu toute force ». La petite vieille entreprend alors de les frictionner avec les paumes de ses mains, et souffla sur eux ; ils reprirent vigueur. La petite vieille frappa le sol de son bâton. Ils se levèrent et, honteux, retournèrent chez eux » (Worth , 1961 : 165-166, cf. version itelmène originale).

Le parallèle entre cette légende et le mythe d'Asdiwal, qui a initialement attiré mon attention, réside bien sûr dans l'image des deux figures (les Kutqs) dont les vols



croisés le long de la rivière inaugurent le récit. L'un, venu de terres intérieures, remonte le courant ; l'autre, venu des océans, le descend. Aucune indication n'est donnée quant à la raison de leur départ, pas même lorsque la petite vieille leur demande de s'expliquer ; on sait seulement que, tout comme dans la légende d'Asdiwal, les deux protagonistes n'ont aucune intention de se rencontrer le long de la rivière. Le second point de convergence entre les deux récits est l'apparition d'un personnage tiers, qui vient à l'aide des deux premiers. Pour qu'une unité sémiotique soit l'inversion d'une autre, il faut évidemment que similitude il y ait ; dans le cas présent, la similitude se montre dans l'itinéraire amont / aval des deux figures sur la rivière, et dans leur rencontre fortuite à mi-chemin, où elles interagissent et où la troisième figure leur vient en aide. Lévi-Strauss résume d'ailleurs la situation initiale du mythe d'Asdiwal de la manière suivante :

mère	filles
aînée	cadette
aval	amont
ouest	est
sud	nord

(ASII : 190)

Les deux dernières paires sont arbitraires : elles ne jouent pas un rôle distinct des mouvements amont / aval, ni des déplacements vers les terres ou le large, ni des migrations du bassin d'une rivière à l'autre. Les trois autres paires interviennent par contre directement dans le schéma d'inversion, puisqu'elles marquent le genre, l'âge et les différences de trajectoire (amont / aval). Pratiquement tous les aspects des similitudes de base semblent inversés dans la légende itelmène. Deux corbeaux mâles remplacent les deux femmes qui marchent l'une vers l'autre. Ici, les caractéristiques aviaires des Kutqs ne sont pas appuyées, mais elles constituent pourtant un élément important. On assiste non pas à une chaleureuse rencontre mais à leur combat alors que, inversement, dans la version de 1895, les deux femmes tombent dans les bras l'une de l'autre. La bataille des Kutqs continue et entraîne la perte de leurs chairs et la mise à nu de leurs os ; la « déplétion » [8] des corbeaux évoque le mythe d'Asdiwal, car c'est poussées par la famine, qui a déjà entraîné la mort des maris, que les deux femmes quittent leurs terres. Quant au bienfaiteur, il apparaît non comme l'esprit d'un jeune homme-oiseau, dont l'interaction avec les deux femmes est progressive, mais sous les traits d'une petite vieille qui apparaît soudainement et qui, à l'instar de l'homme, tire les protagonistes des ennuis. Mais plutôt que de leur fournir des vivres, elle les remet de leur état de déplétion et les guérit. L'inversion du schème du bienfaiteur ne se joue pas seulement sur l'axe du genre (vieille femme / jeune homme). Dans la légende d'Asdiwal, en effet, ce sont deux personnages féminins (humains) qui sont aidés par la figure d'un homme-oiseau surnaturel, alors que, dans le mythe kamtchatkien, ce sont deux corbeaux mâles (oiseaux) qui sont secourus par un personnage féminin

(humain). Toutes ces particularités m'apparaissent comme le signe manifeste de l'inversion, ramassée mais éclatante, de la légende d'Asdiwal telle qu'elle commence.

Les inversions ne se limitent toutefois pas à la scène d'ouverture. Comme le dit clairement Lévi-Strauss dans son essai, le mythe ne cesse de recycler sa propre structure. Les antagonismes entre amont et aval, modes de vie pélagique et continental, se répètent au fil des épisodes. Semblablement, le mythe lui-même inverse la figure du bienfaiteur, significative du point de vue cosmologique, puisque de l'oiseau né du ciel (haut), il passe à la petite femme-souris sortie de terre (bas). En définitive, que Lévi-Strauss ait vu clair ou pas quant à la valeur mythique des résidences matrilocale et patrilocale ou que, comme le pense Grodal, « le conflit entre les sexes » soit ou non « le principe directeur du mythe » (Grodal, 1972), il est manifeste que les relations entre les figures masculines et féminines, et leurs familles, sont une préoccupation de première importance. Qu'il s'agisse de la nostalgie du village natal, suite au mariage et à la séparation qu'il occasionne ou des conflits avec la belle-famille, l'action, dans la légende d'Asdiwal, est résolument motivée par des situations qui conduisent ou résultent du mariage interprété comme « fait social total » (1967 :78).

Si la légende kamtchatkienne ne représente à première vue que l'inversion du début du mythe tsimshian, les éléments qu'elle inverse constituent la charpente de toute la légende d'Asdiwal et sont donc structurellement significatifs. On peut le voir très clairement si l'on utilise les termes structuraux par lesquels Lévi-Strauss analyse la construction du mythe en « séquences » et en « schèmes ». « Les séquences sont le contenu apparent du mythe, les événements qui se succèdent dans l'ordre chronologique : rencontre des deux femmes, intervention du protecteur surnaturel, naissance d'Asdiwal, ses enfances, sa visite au ciel, ses mariages successifs, ses expéditions de chasse et de pêche, ses conflits avec ses beaux-frères, etc. » (ASII : 193).

La séquence narrative est un contenu sémantique distinct des schèmes mythiques eux-mêmes, lesquels opèrent simultanément et à différents niveaux. Lévi-Strauss définit les schèmes comme des jeux d'oppositions ordonnés qui constituent le principe, l'axe sémantique du mythe. Il les résume dans ce qu'il appelle un schéma d'intégration global : femelle / mâle, est-ouest / haut-bas, famine / réplétion, mouvement / immobilité (ASII : 197). Séquences narratives et jeux d'oppositions se combinent pour exprimer la teneur sémantique du mythe et donner à celui-ci sa structure sous-jacente. Si, comme je l'ai déjà précisé, la courte légende kamtchatkienne ne contient pas tous les éléments répertoriés par Lévi-Strauss, il est frappant de constater qu'elle en présente plusieurs de manière évidente, dans leurs formes parallèles et inversées — spécialement lorsqu'on tient compte de la correspondance additionnelle entre les disputes d'Asdiwal avec ses beaux-frères et

le combat des Kutqs. En réalité, il semble que Lévi-Strauss a prédit l'existence de ce genre de cas, ainsi qu'en témoigne la conclusion de son analyse : « [...] quand un schème mythique passe d'une population à une autre, et telles que des différences de langue, d'organisation sociale ou de genre de vie existent qui le rendent malaisément communicable, le mythe commence par s'appauvrir et se brouiller. Mais on peut saisir un passage à la limite où, au lieu de s'abolir définitivement en perdant tous ses contours, le mythe s'inverse et regagne une partie de sa précision » (ASII : 223).

C'est dans le processus de transmission du mythe d'une population à une autre et dans les difficultés de communication menant à sa transformation que surviennent les questions d'ordre historique et cognitif. Autrement dit, les transformations qui se produisent lorsqu'un mythe se transmet d'un groupe à l'autre constituent un processus à la fois historique et cognitif : historique dans la mesure où il se déroule à travers des interactions sociales mettant en contact des groupes et des individus, cognitif dans la mesure où, même si l'assise sociale d'un mythe est très codifiée culturellement, les transformations logiques et analogiques se déroulent dans la conscience des conteurs et de leur auditoire.

### *Pensée mythique et action humaine*

Les travaux du psychologue russe Lev S. Vygotsky me semblent très utiles quant à l'analyse des relations établies par le paradigme structuraliste entre mythe, conscience et monde social. Les programmes de recherche de Vygotsky et de Lévi-Strauss sont comparables en ce qu'ils tentent de comprendre les mécanismes internes de la pensée à la lumière de ses manifestations extérieures : leur thèse est qu'il existe un monde de pensée objectif, distinct des manifestations de la pensée, et que celui-là peut être étudié à travers celles-ci. Vygotsky (1978) écrit que la pensée se produit par le truchement d'outils sémiotiques intériorisés, qui sont le fondement du langage articulé extérieur. Le langage intérieur est développé, selon lui, à mesure que l'enfant s'engage dans le monde social avec son langage égocentré, caractéristique de la prime enfance — langage qui ignore les relations complexes exprimées par le biais des subtilités grammaticales et auquel échappe donc nombre de conceptualisations supérieures (adultes). Au cours du processus de développement intellectuel, l'enfant intériorise le langage socialisé, adapté à l'activité, lequel devient alors le centre nodal des opérations intellectuelles de base. Des formes de pensée plus élaborées sont développées au fil des processus sociaux qui introduisent la perception du monde social dans les opérations intellectuelles internes. Vygotsky écrit ainsi que « chaque fonction dans le développement culturel de l'enfant apparaît deux fois : d'abord au niveau social, puis au niveau individuel ;

d'abord interpsychiquement (*interaction sociale*) et puis intrapsychiquement (*intériorisation par l'enfant*) » (Vygotsky, 1978 : 57). Les unités fondamentales du langage pratique, simples et adaptées à l'activité, deviennent les objets de pensée du monde linguistique et culturel de l'individu [9].

La transformation du mythe fonctionne aussi comme un processus de développement en deux temps : elle se produit d'abord dans le monde social et ensuite dans le monde conceptuel. A mesure que les conteurs entendent, interprètent et racontent à leur tour — particulièrement lorsqu'ils transmettent le mythe par-delà les frontières culturelles et linguistiques — s'opère la transformation d'une « linguaculture » interprétative et expressive en une autre [10]. Si l'intention de Lévi-Strauss n'est pas de théoriser les processus de narration, il argumente néanmoins que les variations mythiques offrent une opportunité sociothéorique de trianguler les fondements conceptuels sous-jacents à la pensée, puisque la transformation du mythe révèle les limites, les horizons et le potentiel créatif des « linguacultures » concernées. Dans *Le Cru et le Cuit*, il déclare d'ailleurs l'intention : « Il s'agit toujours de dresser un inventaire des enceintes mentales, de réduire des données apparemment arbitraires à un ordre, de rejoindre un niveau où une nécessité se révèle immanente aux illusions de la liberté » (Lévi-Strauss, 1964 : 18). Et cette nécessité de l'entendement est, pour Lévi-Strauss, de l'ordre des catégories kantienne [11]. Les transformations mythiques révèlent la variété des enceintes mentales. De la même manière que Vygotsky pense pouvoir étudier le langage intérieur basique de la pensée adulte à travers les manifestations extérieures du langage égocentré de l'enfant, Lévi-Strauss conçoit l'expression mythique comme le révélateur de ce qu'il appelle la pensée objectivée (Lévi-Strauss, 1964 : 12).

Les structures des mythes naissent de compréhensions collectives : elles résultent d'opérations intellectuelles de transformation telles que l'inversion, l'expansion, la diminution et l'analogie. La pensée objectivée correspond donc aux produits de l'activité mentale humaine qui sont en quelque sorte disponibles, libres d'être redéployés par les membres de la société. Si Lévi-Strauss cherche à interpréter les oppositions fondamentales comme étant les structures de la conscience humaine, d'autres localisent plutôt ces structures dans le monde social mais, du point de vue de Vygotsky, il s'agirait là de positions équivalentes puisque le mental récapitule le social. Dans les deux cas, un noyau de pensée objectivée traverse les légendes recueillies auprès des conteurs tsimshians et itelmènes et révèle leur parenté, manifeste bien qu'éloignée.

Cet exemple montre que la trame conceptuelle commune aux deux légendes ne se réduit pas au simple dispositif structural d'oppositions binaires que d'aucuns ont cru discerner dans la méthode de Lévi-Strauss. Les oppositions (amont / aval, mâle /

femelle, vieux / jeune, etc.) ne la définissent pas à elles seules. La séquence narrative, la connexité temporelle des événements sont aussi importantes. Ce qui importe, ce n'est pas seulement la présence de l'opposition amont / aval, c'est aussi qu'un voyage mène à une rencontre fortuite ; ce n'est pas simplement le contraste des figures (une petite vieille/deux hommes-oiseaux vs. deux femmes/un homme-oiseau), c'est aussi que les figures de la petite vieille et de l'homme-oiseau assurent une même fonction réparatrice. La trame conceptuelle est donc la combinaison simultanée de séquences narratives définies temporellement et de jeux d'oppositions binaires atemporels.

Plusieurs théoriciens, parmi lesquels Turner et Ricœur, ont cherché à introduire le récit dans le paradigme structuraliste. En 1983, Ricœur tente de comprendre la nature des unités de base du langage narratif au sein du récit et du système sémiotique de la formation du récit. Son idée est d'envisager le temps en corrélation avec les éléments sémiotiques (Ricœur, 1983 : 117-125). Le temps, exprimé et compris phénoménologiquement comme un mouvement, comme le développement des relations sociales ou la projection d'actes anticipatifs (la promesse ou l'interdit, par exemple), est, d'après lui, aussi profondément intégré dans la structure des mythes et des récits que les oppositions structurales dont parle Lévi-Strauss. En outre, l'utilisation du concept de « mimesis » fournit à Ricœur une grille de lecture inédite des relations entre expérience sociale du temps et modalités d'appréhension du mythe. La « mimesis », comme imitation de l'action, est un mode de perception et d'expression mais aussi un mode d'acquisition et de transmission. Les modalités mimétiques d'appréhension et d'expression, qui sont nécessairement constitutives du processus de transmission du mythe, intègrent le temps dans leur constitution des objets mythiques de pensée. De cette manière, argumente Ricœur, l'historicité intègre les unités conceptuelles du récit (Ricœur, 1983 : 125). On retrouve cette idée chez Turner : l'anthropologue énonce, en effet, que « l'unité la plus simple du récit est l'action » (Turner, 1977 : 126). Turner défend, avec Ricœur, la thèse selon laquelle l'axe syntagmatique de la structure mythique est aussi fondamental pour la construction et le sens du mythe, que le jeu paradigmatique des possibilités (Turner, 1980). La variante kamtchatkienne, considérée comme cas limite de la légende tsimshiane, semble ôter à l'histoire tout contenu élaboré pour ne retenir que ses dichotomies structurales basiques et temporalisées. Tous les éléments que Lévi-Strauss décode, à savoir le mouvement des deux femmes, la portée des liens familiaux, le poids de la résidence patrilocale, le caractère saisonnier des ressources et la différenciation socioculturelle (peuple des mers vs. peuple des terres), sont gommés ou dégradés dans la version du Kamtchatka. Ce qui reste, c'est l'élément principal du récit : deux êtres sexués sillonnant la rivière d'amont en aval vers leur rencontre imprévue. Je souligne le caractère fortuit de la rencontre, car les structures anticipatives intégrées aux actions sont fondamentales du point de vue

de la constitution du temps interne au récit. Ainsi, un état de besoin et d'épuisement appelle un acte d'assistance. La trame, le principe du mythe, n'en est pas pour autant un archétype universel : c'est plutôt le germe de ce mythe particulier. Le cœur du mythe, sa trame ou son principe sont donc caractérisés par une séquence initiale et motrice et un déploiement temporel. Si nous acceptons la légende du Kamtchatka comme une variante, la forme sévèrement dégradée qu'elle représente prouve que, malgré leur érosion sémantique, les unités structurales du récit peuvent retenir tant la forme oppositionnelle que la constitution temporelle du récit. Par conséquent, même lorsque nous prenons en compte l'intégration des actes sociaux dans le récit mythique, la thèse de Lévi-Strauss, à savoir la nature relativement autonome de la transformation mythique, est soutenue par la lointaine cousine kamtchatkienne de la légende d'Asdiwal.

### *Questions historiques*

Accepter que la légende itelmène du Kamtchatka soit une variante de la légende tsimshiane conduit à l'examen de la seconde problématique, cruciale, que je souhaite aborder : la question historique de savoir si réellement, et comment, ce récit a pu être partagé par deux peuples si éloignés. Qu'il existe une connexion entre eux, et nous aurons un cas de transmission mythique à travers une longue chaîne de groupes culturels distincts ou sur une très longue période. Dans une étude similaire, Lévi-Strauss retrace le processus d'érosion et d'extinction du mythe en partant des régions de la langue salish sur la côte Nord-Ouest (AS : 301-315). Il constate qu'à chaque étape du transfert, à chaque palier culturel ou linguistique, les thèmes mythiques glissent de leurs assises sociales. Dans certains cas, les images mythiques conservent leur vigueur alors qu'elles subissent des transformations et qu'elles acquièrent de nouvelles significations. Dans d'autres, certains éléments mythiques perdent leur intérêt et disparaissent. On comprend donc, pour en revenir au transfert du mythe entre Itelmènes et Tsimshians, que la légende d'Asdiwal a dû exécuter, de palier en palier, une formidable course d'obstacles.

A l'époque des premiers contacts avec les Russes, de nombreuses populations kamtchatkanes parlaient les langues du groupe itelmène. Le conteur qui rapporta la légende à Jochelson s'exprimait dans un dialecte occidental qui existe encore aujourd'hui (celui des communautés kamtchatkiennes avec lesquelles j'ai travaillé). La relation de parenté entre la langue itelmène et les autres familles n'est pas clairement élucidée. Certains la rapprochent des langues tchouktche et koryak, ses voisines géographiques immédiates (Comrie, 1980) : les Itelmènes et les Koryaks partagent en effet nombre de caractéristiques culturelles, parmi lesquelles la geste du Corbeau, figure mythique auquel ils se réfèrent tous sous le nom de Kutkh ou

Kutq (Bogoras, 1917 ; Worth, 1961). D'autres estiment toutefois que les similarités linguistiques actuelles résultent d'une longue cohabitation plutôt que d'une relation historico-génétique et que les liens de parenté linguistique concernant les Itelmènes doivent encore être établis. Le linguiste Aleksandr Volodin, originaire de Saint-Pétersbourg, enseigne quant à lui que c'est bien sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord que l'on a le plus de chances de trouver des langues proches du groupe itelmène, même si la parenté de ces groupes doit remonter à une époque très ancienne (Volodin, 1976). On estime à 11 000 ans l'âge des vestiges archéologiques les plus anciens du Kamtchatka et l'on attribue ceux-ci aux ancêtres de la population actuelle, essentiellement parce que cette dernière était surtout d'origine itelmène lorsque les Russes arrivèrent au Kamtchatka [12]. En conséquence, l'on présume que les groupes linguistiques itelmènes du Kamtchatka et toutes les légendes parvenues jusqu'à Jochelson remontent, pour ainsi dire, à la nuit des temps.

De l'autre côté du Pacifique, la situation est moins évidente : on classe généralement la langue tsimshiane, toujours quelque peu énigmatique, dans la famille Penutia, mais cette appartenance est contestée (Dunn, 2002). Les recherches archéologiques prouvent que la côte Nord-Ouest est habitée depuis 11 000 ans et le secteur tsimshian depuis 4 000 ans, mais la préhistoire de ce dernier est encore peu étudiée (Ames et Maschner, 1999 ; Carlson, 1990). L'expédition Jesup a montré, quant à elle, que, malgré les divers contextes sociaux dans lesquels ils étaient racontés ou accomplis, mythes, légendes et rites étaient largement partagés dans toute la région du Pacifique Nord. Rien ne permet cependant d'affirmer qu'il y a eu un contact historique récent entre les traditions narratives des Tsimshians et celles des Itelmènes, lesquels sont des groupes radicalement distincts, socialement et géographiquement.

On ne peut évidemment que spéculer sur la manière dont la légende aurait circulé. Récapitulons les hypothèses pour mieux discerner les implications d'une éventuelle relation historique entre les deux nations. Pour commencer, supposons donc que les variantes du mythe qui ont été répertoriées sur les territoires itelmènes et tsimshians, il y a une centaine d'années, résultent d'un long et lent processus de diffusion d'un groupe à l'autre. Dès lors que nous admettons, pour l'argumentation, que la légende tsimshiane est la version quasi-originale du mythe dont la légende kamtchatkienne est la variante très appauvrie et inversée, nous pouvons dire que le récit s'est transmis à travers une longue succession de filtres culturels. Plusieurs possibilités sont envisagées quant à l'itinéraire que le mythe aurait emprunté jusqu'aux Itelmènes : le long de la côte et par-delà le détroit de Béring, avec le concours d'au moins dix groupes linguistiques sensiblement différents (Tlingit, Eyak, Sugpiaq ou Alutiiq, Yupik du Centre, Inupiaq, Yupik naukanski — et / ou Yupik sireniksi et / ou Yupik sibérien central —, Tchouktche, Kerek, Koryak), ou le long

de la chaîne des Iles aléoutiennes, à travers quatre groupes (Tlingit, Eyak, Sugpiaq ou Alutiiq, Aléoute), mais beaucoup plus d'obstacles physiques. Soit cinq familles linguistiques distinctes dans le premier cas et trois dans le second — et il s'agit là seulement d'estimations très approximatives fondées sur les distributions linguistiques du XXe siècle. En termes de preuves archéologiques, il y a longtemps que Leroi-Gourhan a répertorié et délimité cinq zones culturelles tangibles : 1) la côte Nord-Est ; 2) la bande côtière des territoires esquimaux ; 3) les peuples aléoutiens ; 4) les peuples de la côte nord-est de la Sibérie ; 5) les peuples établis entre le nord du Japon et le nord du Kamtchatka (1946 : 43).

Du point de vue socio-économique, la route du détroit de Béring aurait mené la légende à travers un territoire où la chasse aux mammifères marins remplace progressivement la pêche de rivière. L'opposition amont / aval du mythe de base évoque la vie quotidienne tant au Kamtchatka que sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord. Une vie associée à des déplacements saisonniers au fil amont / aval des rivières, sur des zones d'habitat qui s'étendent à des latitudes similaires et où la pêche au saumon et à l'éperlan sont, aujourd'hui encore, un facteur critique de subsistance. Du point de vue sociopolitique, on sait par les rapports des premiers explorateurs du Kamtchatka que les populations se distinguaient d'après les bassins des rivières qu'elles habitaient. De même, les Tsimshians étaient organisés en villages dont la limite annonçait les territoires étrangers. Ainsi, les rencontres fortuites, au cours de déplacements vers l'amont ou l'aval de rivières bien connues, comptaient probablement parmi les thèmes communs des expériences quotidiennes.

L'autre circuit de transmission, qui postule une diffusion plus étirée, aurait conduit le récit à travers les Iles aléoutiennes dont il faut convenir qu'elles n'abritent aucun fleuve d'envergure. Du reste, les rivières y sont moins pertinentes, culturellement et économiquement, que dans les territoires itelmènes et tsimshians, puisque c'est surtout la chasse aux mammifères marins qui se pratique en mer de Béring. Il paraît donc extrêmement difficile de justifier le fragment de légende kamtchatkienne par une analyse historico-structurale qui chercherait à établir une corrélation entre pratiques narratives et conditions de vie locales.

Selon une autre théorie, plus audacieuse, les ancêtres des nations tsimshiane et itelmène, ou celles qui habitaient les abords des rivières de chaque côté du Pacifique, auraient une origine commune ou voisine, un groupe ancestral au sein duquel elles auraient partagé une légende. Si nous admettons que celle-ci est apparue dans une région proche du Kamtchatka, on peut penser que des mythes comme celui d'Asdiwal ont été conservés par des groupes nomades, lesquels, d'après Boas, étaient très attentifs à maintenir leurs traditions culturelles lorsqu'ils se déplaçaient en territoires étrangers ou inconnus. Il est donc possible que le récit ait été préservé et élaboré pendant sa longue migration en terre tsimshiane et qu'il ait atteint le Kamtchatka (paradoxalement plus proche) dans un état dégradé par sa



transmission dans le temps et l'espace.

Bien que des similarités culturelles tangibles aient été repérées et certaines homologues formelles identifiées au niveau des thèmes mythiques (ainsi la figure du Corbeau, par exemple), les experts cherchent depuis plus d'un siècle les preuves concrètes d'un lien linguistique ou culturel entre les traditions historiques des peuples du Pacifique. Si nous ne pouvons pas encore définir le processus historique, le fragment de preuve que fournit la légende du Kamtchatka est néanmoins très stimulant.

Il est important de noter que l'analyse de Lévi-Strauss n'en est pas moins probante, tant les diverses hypothèses historiques sont compatibles avec la théorie structurale. Les oppositions structurales révèlent, en effet, les couches sémantiques du mythe qui peuvent, en accord avec la théorie de Lévi-Strauss, transcender un contenu culturel local et en même temps s'accorder pleinement avec lui. Par conséquent, il faut s'attendre à ce que, dans les versions tant occidentales qu'orientales, de part et d'autre du Pacifique Nord, l'amont et l'aval soient des concepts porteurs de sens dans de multiples secteurs de la vie tsimshiane et itelmène. De manière plus générale, le genre et l'âge sont des distinctions sociales largement, voire universellement répandues qui peuvent être utilisées et transformées, comme oppositions binaires, pour exprimer la différenciation sociale et culturelle. L'analyse des mythes, de leurs ressemblances et transformations par le biais des oppositions fondamentales semble aujourd'hui évidente, mais il revient, je crois, à Lévi-Strauss qu'elle soit aujourd'hui considérée comme telle. En nous donnant les outils pour reconnaître les unités sémiotiques de base, il nous a donné les moyens d'opérer une analyse sémiotique culturelle. Et c'est la théorie méthodologique des oppositions et des transformations qui rend visible le parallèle entre les variantes du groupe Asdiwal.

Reste enfin une autre thèse selon laquelle la ressemblance entre les mythes ne serait que pure coïncidence, voire même une illusion créée par l'association injustifiée de métaphores et d'analogies. On pourrait par exemple critiquer le parallèle que j'ai établi entre les figures masculines qui interviennent au début du récit : j'ai dit qu'elles partageaient la même nature d'homme-oiseau, mais j'aurais pu dire tout aussi bien, par souci de généralisation, la même nature d'animal (auquel cas la petite femme-souris serait tombée dans cette catégorie) ; j'aurais même pu, plus précisément, les différencier par leur type, à savoir, d'une part, un oiseau chanteur (Hatsenas) et, de l'autre, des corbeaux braillards et nécrophages (les Kutqs). Ce sont les commentateurs qui imposent les catégories d'après lesquelles sont jugées similarités et différences. Autrement dit, les parallèles ne sont peut-être pas établis sur base de liens historiques tangibles, ils pourraient résider plutôt dans la conscience de l'analyste. Dans le cas présent, la catégorie « oiseau » peut être

justifiée par une explication détaillée de la sémantique aviaire dans les deux sociétés ou, en suivant la méthode que Lévi-Strauss a appliquée dans des cas similaires, par l'importance des figures d'homme-oiseau dans les mythes les plus divers. Au final, la justification et le pouvoir de persuasion des similitudes reposent, comme dans tout effort théorique, sur leur plausibilité dans l'univers intellectuel de l'auteur et du lecteur. Leur validité anthropologique repose, elle, sur leur pertinence ethnographique pour les sociétés concernées. Quant au succès remporté par Lévi-Strauss dans sa tentative d'enraciner le mythe d'Asdiwal dans un tissu social circonstancié, la polémique se poursuit (Adams, 1974 ; Kasakoff, 1974 ; Thomas, Kronenfeld et Kronenfeld, 1976). L'intervention la plus récente et la plus complète suggère toutefois que les recherches de Lévi-Strauss, y compris ses thèses relatives au mariage et à la résidence, très controversées, fournissent de précieux éléments d'analyse (Anderson, 1998). La réponse de Lévi-Strauss aux critiques qui lui furent faites (interprétation abusive, simplification excessive) consista d'abord à reconnaître la part d'incertitude de son entreprise et à préciser ensuite qu'agir sur les mythes des autres était, dans tous les cas, une manifestation du processus qu'il tentait précisément d'élucider. Que ce soit en termes de justification théorique ou de validité ethnographique, la « vérité » de tout mythe, ou de toute explication du mythe, ne peut être approchée que dans les significations et les interprétations partagées par la conscience humaine.

J'ai dit dans l'introduction que j'espérais offrir une confirmation de la validité du paradigme structuraliste pour l'exploration des dimensions diachroniques de la vie sociale. L'étude de notre légende kamtchatkienne n'apporte pas d'historicité concrète, mais témoigne que les outils conceptuels du structuralisme permettent d'entrevoir ce qui, sans eux, resterait invisible. Dans la préface à *Anthropologie structurale II*, Lévi-Strauss écrit : « Le structuralisme dévoile une unité et une cohérence au sein des choses, qui ne pourraient être révélées par une simple description de faits épars et désorganisés aux yeux de la connaissance. Il le fait aussi plus économiquement, avec un très petit nombre de principes, d'axiomes et de lois qui, dans nombre de domaines, ont prouvé leur fécondité » (Lévi-Strauss, 1976 : ix).

Dans cet exemple, les méthodes structuralistes nous rapprochent de ce que nous fournirait une découverte archéologique de surface, énigme passionnante qui nous suggère où continuer à chercher.

**« Asī'wa » (Boas et Hunt, 1895, traduction française)**



**Asi'wa**

**« Asi-hwá'l » (Boas, 1902, traduction française)**



**Asi-hwil**

**« L'histoire d'Asdi-wā'l, ou la rencontre sur la glace »  
(Boas, 1912, traduction française)**



**Asdi-wā'l**

## Notes



[1] Les recherches de Lévi-Strauss sur la légende d'Asdiwal ont été publiées à plusieurs reprises (1958, 1961, 1967). Elles ont été corrigées et complétées à l'occasion de leur publication dans *Anthropologie structurale II*, texte auquel je me réfère ici (ASII).

[2] La famille linguistique tsimshiane compte quatre groupes dialectaux : le Gitksan, le Nisga'a (Niska ou Nishka), le Tsimshian septentrional et le Tsimshian méridional. Lévi-Strauss examine la variante du groupe voisin (Kwakiutl ou Kwakwa'kwa'ak) dans *Le Regard éloigné*.

[3] « Chaque mythe pris en particulier existe comme application restreinte d'un schème » (Lévi-Strauss, 1964 : 21).

[4] Tate était apparemment davantage auteur et traducteur qu'ethnographe (Maud, 1989). Plutôt que de recueillir les légendes telles qu'il les entendait en tsimshian, il écrivait les textes en anglais d'abord et fournissait sa propre traduction tsimshiane ensuite. Loin de se cantonner à la compilation des récits, il a également traduit, dans son dialecte tsimshian de Port Simpson, certains des textes publiés en 1902 que Boas avait recueillis à Nass River (Maud, 1989).

[5] A l'occasion de cette réédition de mon article dans *ethnographiques.org*, les manuscrits inédits de Jochelson sont désormais accessibles sur le site de l'Université d'Alaska Fairbanks (UAF) :

<http://www.faculty.uaf.edu/ffdck/JochelsonTheKamchadals.pdf> (747kb)

<http://www.faculty.uaf.edu/ffdck/JochelsonTheKamchadals.doc> (372kb)

[6] On peut se demander si Jochelson a consciemment ou inconsciemment établi un parallèle entre le mythe d'Asdiwal et les nombreuses légendes qu'il a collectées lors de ses expéditions, à tout le moins dans les termes que j'ai initialement formulés (deux figures qui se déplacent et se rencontrent sur une rivière). Il avait eu maintes occasions et motifs de lire les textes boasiens. Bien que la variante élaborée et détaillée de Henry Tate n'ait paru qu'en 1912 (Boas, 1912 : [version tsimshiane originale](#) ; [traduction française](#)), la traduction allemande « Asi'wa » fut publiée en 1895 et la version Nass en 1902 (Boas et Hunt, 1895 ; Boas, 1902).

[7] Lévi-Strauss inclut les quatre points cardinaux (nord, sud, est, ouest) dans le schème géographique, mais cette démarche semble peu justifiée dans le cas des mythes tsimshians. En effet, les directions cardinales ne jouent pas de rôle indépendant dans son analyse, et lorsqu'il revisite son texte pour *Le Regard éloigné*, il abandonne même cette considération dans sa narration des principaux éléments du mythe. Thomas, Kronenfeld et Kronenfeld précisent également que les directions est-ouest et nord-sud caractérisent mal le tracé géographique des figures au fil amont/aval de rivières coulant du nord-est au sud-ouest (1976).

[8] Lévi-Strauss emploie le terme « réplétion » dans son analyse du mythe de Waux, fils de Asdiwal. Ce terme s'oppose, dans le mythe, à la famine qui motivé les déplacements des femmes qui a entraîné leur « déplétion ».

[9] Semblablement, T. Turner a fait appel à la psychologie du développement de J. Piaget pour introduire l'activité humaine dans l'analyse structurale (Turner, 1977).

[10] J'emprunte le terme « linguaculture » à Friedrich (1979).

[11] Ino Rossi pointe cette nature sociale du déploiement lévi-straussien des idées kantienne, mais il souligne également une nuance importante : contrairement à Kant et Vygotsky, Lévi-Strauss n'a jamais considéré que son œuvre analysait le sujet pensant (Rossi, 1974).

[12] Les recherches de Dikov font remonter les couches les plus anciennes du lac Ushki à 14 000 ans (Dikov, 1967 ; Dikov, 1977), mais de nouvelles analyses suggèrent une autre datation, plus fiable, soit 11 000 ans (Largent, 2002).



- ADAMS John W., 1974. « Dialectics and Contingency in "The Story of Asdiwal" : An Ethnographic Note », in : I. Rossi (éd.). *The Unconscious in Culture : The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, p. 170-178. New York, Dutton
- AMES Kenneth M. et MASCHNER Herbert D.G, 1999. *Peoples of the Northwest Coast, Their Archaeology and Prehistory*. London, Thames and Hudson
- ANDERSON Margaret, 1998. *Asdiwal on the Ground : Ethnographic Critics*. American Ethnological Society/CASCA, Toronto  
<http://vaughan.fac.unbc.ca/andersonlasdiwal/anderson98a.html>.
- BOAS Franz, 1902. « Asi-hwí'l », in : *Tsimshian Texts*, p. 225-235 [Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 27]. Washington, Smithsonian Institution (cf. [traduction française](#))
- BOAS Franz, 1912. « The Story of Asdi-wa'l, or The Meeting on the Ice », *Tsimshian Texts (New Series), based on Texts written down by Henry Tate*, p. 71-145 [Publications of the American Ethnological Society, III]. Leyden, E.J. Brill (cf. [traduction française](#))
- BOAS Franz, 1940. *Race, Language and Culture*. New York, Free Press
- BOAS Franz et HUNT George, 1895. « Asi'wa », in : F. Boas (éd.). *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas.*, p. 285-289. Berlin, Verlag von A. Asher & Co (cf. [traduction française](#))
- BOGORAS Waldemar, 1917. *Koryak Texts*. Leyden, E.J. Brill
- CARLSON Roy L., 1990. « Cultural Antecedents », in : W. Suttles (éd.). *Handbook of North American Indians : Northwest Coast*, (7), p. 60-69. Washington, Smithsonian Institution.
- COMRIE Bernard, 1980. « The Genetic Affiliation of Kamchadal : Some Morphological Evidence », *International Review of Slavic Linguistics* (5) : 109-120
- DIKOV N.N., 1967. « Otkrytie paleolita na Kamchatke i problema pervonachal'nogo zaseleniia Ameriki », in : S. Na (éd.). *Istoriia i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka*, p. 16-31. Moscow, Nauka
- DIKOV N.N., 1977. *Arkheologicheskie pamiatniki Kamchatki, Chukotki i Verkhnei Kolymy : Aziia na styke s Amerikoi v drevnosti*. Moscow : Nauka
- DUNN John, 2002 (non-publié). *Proto-Tsimshian : A New World Indo-European*

*Language*. Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas, San Francisco. <http://faculty-staff.ou.edu/ID/John.A.Dunn-I/textlpl.htm>

FRIEDRICH Paul, 1979. « Poetic Language and the Imagination : A Reformulation of the Sapir Hypothesis », in : *Language, Context and the Imagination*, p. 441-512. Stanford, Stanford University Press

GRODAL Torben Kragh, 1972. « Asdiwal-sagnet, Strukturautonomisme og samfundsanalyse i Lévi-Strauss' betydningsfilosofi og myteanalyse », in : T. Ditlevsen, J.-M. Pedersen et B. Svindborg (éds). *Tegn Tekst Betydning : Introduktioner til nyere fransk filosofi*, p. 9-33. Holstebro, Borgen

JOCHELSON Waldemar, 1906. « Past and Present Subterranean Dwellings of the Tribes of North Eastern Asia and North Western America », *Congrès international des américanistes [Québec]*, p. 115-128. Kraus Reprint

JOCHELSON Waldemar 1908. *The Koryak*. Leiden, E.J. Brill

KASAKOFF Alice, 1974. « Lévi-Strauss' Idea of the Social Unconscious : The Problem of Elementary and Complex Structures in Gitksan Marriage Choice », in : I. Rossi (éd.). *The Unconscious in Culture : The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, p. 143-169. New York, E.P. Dutton & Co

LARGENT Floyd B., 2002. « Hunting Pre-Clovis in Siberia », *Mammoth Trumpet*, 18 (1) : 8-11

LEROI-GOURHAN André, 1946. *Archéologie du Pacifique Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique*. Paris, Musée de l'Homme

LÉVI-STRAUSS Claude, 1958. *La Geste d'Asdiwal*. Bibliothèque de l'École des hautes études : sciences religieuses. Extr. Annuaire 1958-1959, p. 3-43

LÉVI-STRAUSS Claude, 1961. « La Geste d'Asdiwal », *Les Temps Modernes* 16(179) : 1080-1123

LÉVI-STRAUSS Claude, 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon

LÉVI-STRAUSS Claude, 1967. « The Story of Asdiwal », in : E. Leach (éd.). *The Structural Study of Myth and Totemism*, p. 1-47. London, Tavistock

LÉVI-STRAUSS Claude, 1996 [1973]. *Anthropologie structurale, I*. Paris, Plon

LÉVI-STRAUSS Claude, 1975. *The Raw and the Cooked*. New York, Harper & Row

LÉVI-STRAUSS Claude, 1976. *Structural Anthropology, II*. New York, Basic Books

MAUD Ralph, 1989. « The Henry Tate-Franz Boas collaboration on Tsimshian mythology », *American Ethnologist*, 6 (1) : 158-162

MAUSS Marcel, 1967. *The Gift*. New York, W.W. Norton & Company [traduit du français par I. Cunnison]

RICŒUR Paul, 1983. *Temps et récit, 1. L'Intrigue et le récit historique*. Paris, Éditions du Seuil

ROSSI Ino, 1974. « Theoretical Assumptions and their Historical Antecedents : Intellectual Antecedents of Lévi-Strauss' Notion of Unconscious », in : I. Rossi (éd.). *The Unconscious in Culture : The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, p. 7-30. New York, E.P. Dutton & Co

THOMAS L.L., KRONENFELD J.Z. et KRONENFELD D. B., 1976. « Asdiwal crumbles : a critique of Lévi-Straussian myth analysis », *American Ethnologist*, 3 : 147-173

TURNER Terence S., 1977. « Narrative Structure and Mythopoesis : A Critique and Reformulation of Structuralist Concepts of Myth, Narrative and Poetics », *Arethusa* 10(1) : 103-163

TURNER Terence S., 1980. « Le Dénicheur d'oiseaux en contexte », *Anthropologie et Sociétés*, 4(3) : 85-115

VOLODIN Aleksander Pavlovich, 1976. *Itel'menskii lazyk*. Leningrad, Nauka

YVLOTSKY, Lev S., 1978. *Mind in Society : The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press

WORTH Dean Stoddard, 1961. *Kamchadal Texts Collected by W. Jochelson*. 's-Gravenhage, Mouton

**David Koester,**  
**Asdiwal revisité : Boas et Lévi-Strauss face à un “petit” mythe du Kamtchatka,**  
**Numéro 8 - novembre 2005.**