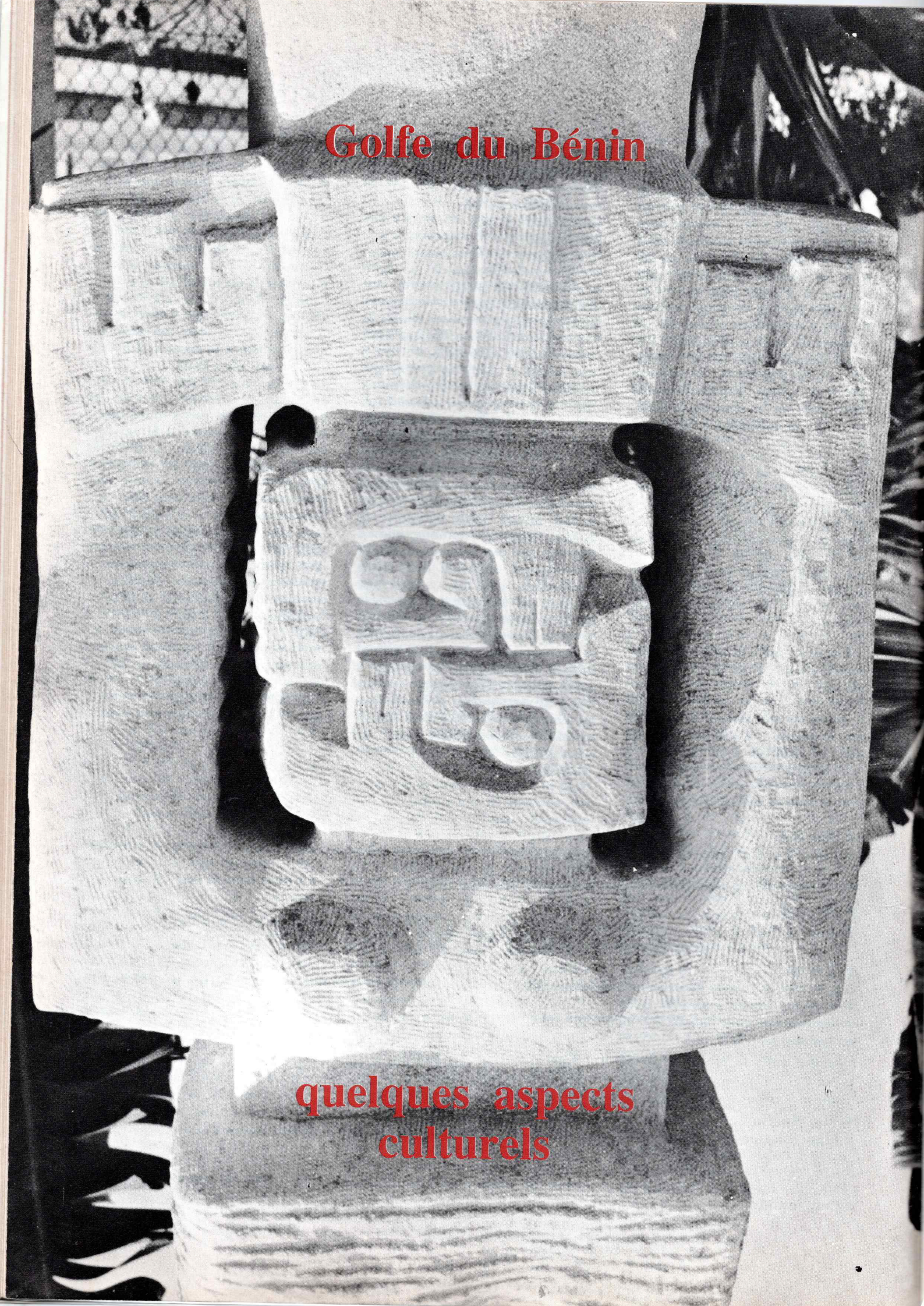




Golfe du Bénin

quelques aspects
culturels

pour une re-lecture de la spiritualité négro-africaine

Toute religion est reconnaissable sommairement par son récit sacré fondateur d'une vision du monde et de l'existence, un rituel, qui sert de norme et d'instrument d'ordre pour la pratique religieuse et un culte, manifeste du récit sacré et de la ferveur de ceux qui y adhèrent. Comme l'indique l'intitulé du sujet, il ne s'agit pas d'une herméneutique (1) ou d'une exégèse (2) d'un récit mythique particulier, caractéristique des religions du golfe du Bénin. C'est une proposition de lecture qui, croyons-nous, pourrait libérer les religions de cette partie de l'Afrique (dont le dynamisme spirituel est bien connu grâce aux nombreux travaux anthropologiques réalisés tant par les Occidentaux que par les Africains eux-mêmes) du filet idéologique dans lequel elles sont enfermées. Il ne s'agit pas non plus d'un appel au **retour** à la tradition tout simplement parce qu'elle est africaine. Notre intention se limite à une invitation à la réflexion sur une voie possible afin de faire en sorte que l'homme puisse disposer et user de toutes ses dimensions, de toutes ses facultés de connaissance et non seulement de celle de la raison grecque ou cartésienne. Le texte qui suit rappelle d'abord l'histoire de l'antagonisme entre le mythe et la raison puis l'évolution du concept de mythe en anthropologie ainsi que la crise universelle des valeurs de civilisation avant d'indiquer un remède possible.

ambiguïté du concept de mythe

Il ne semble guère possible de parler du mythe sans faire au préalable une mise au point sémantique sur ce terme.

(1) Herméneutique : Science qui définit les principes de la critique et de l'interprétation des textes anciens. N.D.L.R.

(2) Exégèse : Science qui consiste à établir selon les normes de la critique scientifique le sens d'une œuvre littéraire. N.D.L.R.

En raison de sa nature polysémique (3), la plupart des auteurs qui ont étudié ou simplement utilisé ce mot ont presque toujours éprouvé le besoin d'en donner une définition qui précise le ou les sens qu'ils entendent lui réserver dans leurs propos. Cette exigence de précision s'impose effectivement dans la mesure où l'histoire particulière du terme mythe a conduit depuis l'Antiquité grecque au fait que, de nos jours, son sens le moins réel est devenu le plus courant. En effet, pour nombre de personnes, le mythe ne signifie pas plus qu'une fantaisie de l'esprit, une fiction, voire un mensonge. La seule valeur qui lui est souvent reconnue se limite au plaisir qu'il peut procurer aux enfants lorsqu'il prend la forme de ces sortes d'histoires qui commencent presque toujours par « il était une fois... ».

A l'opposé de cette première catégorie de sens qui font du mythe un **discours irréel ou sur l'irréel**, on constate l'existence d'une seconde catégorie de sens qui peuvent être qualifiés de **réalistes**. Le mythe serait alors vrai parce qu'il exprime la réalité, c'est-à-dire le monde visible et invisible, les êtres naturels et surnaturels, le bonheur et le malheur, etc.

Sans chercher à faire preuve d'originalité à tout prix, posons la question inévitable : qu'est-ce que le mythe ? Le Petit Robert en donne une définition **irréaliste** illustrée par : **légende**, **idée**, **fable** ou **image simplifiée** souvent **illusoire** que des **groupes humains** élaborent ou acceptent au sujet d'un individu ou d'un fait et qui **joue un rôle déterminant** dans **leur comportement** ou leur appréciation.

Cette définition minimise l'importance du mythe en même temps qu'elle la fait sentir : si le mythe est important parce qu'il intervient dans le comportement et l'appréciation, il ne l'est que

(3) Polysémie : faculté qu'a un mot de présenter plusieurs sens. (N.D.L.R.)

pour des groupes humains et non pour l'homme en général, ni pour les nations. Les termes « image simplifiée » connotent la simplicité de l'esprit qui élabore l'image ainsi que la puérilité du groupe humain qui y adhère.

Le Littré procède exactement de la même manière. Tout en employant des termes comme **temps primordial, croyance religieuse, condition humaine** et même **genèse** pour définir le mythe, il prend la précaution de l'éloigner de la Bible (ou du Coran) par l'usage de termes qui font contrepoids, tels que **très fabuleux, des divinités, récit, simple dit allusif**, etc. Ce qui signifie que le mythe, bien que discours sur Dieu, ne se confond pas avec le Dieu chrétien. Selon la Bible elle-même, le mythe est une fable ou une affabulation (1 Tim. 1 : 4; 2 Epit. de Pi. 1 : 16). Malgré ce verdict qui sépare catégoriquement le mythe de la spiritualité chrétienne, il déborde des limites de ces conceptions classiques et se présente à l'esprit comme un ensemble de paradoxes.

Le premier, on l'a vu, réside dans sa nature polysémique. Le second tient au fait qu'il apparaît à la fois comme universel, inévitable et nécessaire à l'homme et que l'on peut même y adhérer et régler son comportement selon ses normes sans nécessairement reconnaître son existence.

En effet, les contributions des sciences humaines à la connaissance des sociétés et des phénomènes humains en général, surtout à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, d'une part, et, de l'autre, l'orientation relativement récente de l'anthropologie — science originairement consacrée à l'étude des sociétés dites « primitives » — vers les sociétés occidentales elles-mêmes (étude des communautés rurales européennes, par exemple) ont montré que sous des formes variées et plus ou moins manifestes, toutes les sociétés humaines créent ou acceptent et vivent du mythe. On serait tenté de croire que les sociétés à technologie avancée échappent au phénomène mythique. Il n'en est rien. En ce vingtième siècle finissant où l'homme s'est rendu capable de mettre un terme à l'existence de son espèce et même à celle de sa planète, l'idée du progrès scientifique infini comme source certaine de bonheur devient grosse de doute et apparaît, de plus en plus, comme une expérience spectaculaire mais limitée dans l'immensité de la réalité cosmique. Nous vivons désormais dans une époque où tout est provisoire. Malgré le spectacle impressionnant des réalisations de la science et de la technique, il ne faut pas perdre de vue le fait que la durée de la civilisation technicienne et scientifique moderne est presque insignifiante dans la durée totale de l'existence de l'homme.

L'angoisse et l'étonnement de « l'homme civilisé » non plus devant la nature mais face à son œuvre, la civilisation, le forcent désormais à s'interroger sur la valeur globale de ses exploits rationnels. A cet égard, Michel Poniatowski déclarait en 1978, dans son livre au titre très évocateur « L'Avenir n'est écrit nulle part », que « déjà des signes apparaissent en filigrane dans les actes de notre vie. Ils marquent la fin d'un temps, la venue d'une autre époque. (...) Depuis un siècle, les États les plus avancés techniquement, socialement, humainement dans le monde, les démocraties libérales de l'Occident, ont vécu une prodigieuse aventure. Elles ont changé la vie (...) malgré ces succès, malgré l'assurance que nous devrions y trouver, tout est angoisse, inquiétude, perplexité. (...) Nous paraissions incapables d'un nouvel élan par excès de succès, de réussite et de moyens. Le grand paradoxe, c'est que nous trouvons, dans la réalisation même de nos rêves, la cause de nos troubles. Ce qui est victoire devient mélancolie, mise en cause. (...) Ainsi en fut-il à la fin de Sumer, de l'Egypte, des Grecs, des Romains à celle du Moyen-Age et aujourd'hui, de la civilisation industrielle. »

Avant Michel Poniatowski, André Malraux disait déjà, en 1970, que la civilisation « la plus puissante de toutes et la seule après tout qui ait le pouvoir de se détruire elle-même, arrive à un moment dont elle n'a pas conscience, parce que jusque-là les civilisations étaient à l'intérieur d'une conscience. (...) La civilisation chrétienne se développait à l'intérieur du christianisme. Aujourd'hui, en quelque sorte, la civilisation se développe à vide » (4).

Il n'est donc plus absolument certain aujourd'hui comme autrefois, et surtout comme au cours du siècle dernier, que le rusé Prométhée ait réussi à dérober à Zeus le véritable feu divin. Il n'en possède peut-être qu'une lueur. Ainsi la vision du monde à dominance rationnelle, scientifique et technique qui a si merveilleusement mais aussi dramatiquement mobilisé le génie créateur de l'Occident ne peut plus prétendre offrir ni certitude ni vérité. Elle n'est plus qu'une vision du monde parmi d'autres malgré son efficacité incontestable. En tant que système d'idées mobilisateur de la volonté, régulateur du comportement de tout un peuple et indispensable à la justification de l'action, le positivisme scientifique est-il différent du mythe au sens réaliste ? Et ce dernier est-il vraiment inévitable ?

(4) Les religions africaines comme source de valeur de civilisation. *Présence Africaine*, 1972, p. 14.

On a peine à ne pas le supposer. « En effet, il est difficile d'imaginer, note Mircea Eliade, comment l'esprit humain pourrait fonctionner sans la conviction qu'il y a quelque chose d'irréductiblement **réel** dans le monde; et il est impossible d'imaginer comment la conscience pourrait apparaître sans conférer une **signification** aux impulsions et aux expériences de l'homme. Par le sacré, l'esprit humain a saisi la différence entre ce qui est réel, puissant, riche et significatif et le flux cahotique et dangereux des choses. (...) **Le sacré est un élément dans la structure de la conscience et non un stade dans l'histoire de cette conscience.** » (5)

Même Platon et Aristote qui combattaient le mythe pour instaurer le règne de la raison en Grèce devaient en inventer d'autres pour soutenir leurs démonstrations. Le mythe s'impose comme étant le propre de l'homme.

du mythe à la philosophie en Grèce antique

En tant que fait humain et social, le mythe retient l'attention des chercheurs. Selon l'Encyclopaedia Universalis, 16 disciplines académiques : l'ethnologie, la sociologie, la culturologie, le folklore, l'histoire des religions, l'histoire des idées, le droit, l'économie, l'archéologie, la philologie, la linguistique, la logique, la psychologie, la psychanalyse, la théologie et la philosophie, s'y consacrent.

De cet ensemble de disciplines, se dégagent les trois approches les plus connues de l'ethnosociologie, de la mythologie et de la philosophie dans les cadres desquels se situe notre mise au point sémantique.

En ce qui concerne donc la philosophie, il s'agit de rappeler brièvement comment en Grèce antique (et plus tard en Occident) s'est opérée, sur le plan du mouvement des idées, la transformation de la pensée mythique en philosophie et du récit mythique (oral) en textes philosophiques et littéraires. Nous laisserons délibérément de côté les facteurs économiques et politiques qui, en réalité, ont été déterminants dans cette mutation culturelle mais dont l'examen sortirait du cadre de cet article.

Si toutes les sociétés vivent du mythe, c'est dans les pays du bassin méditerranéen, l'Égypte, la Grèce et la Rome antique (pour ne citer que

ceux-là) que la littérature mythologique semble être la plus abondante. Les mythes de cette partie du monde ont tant influencé la pensée occidentale, devenue aujourd'hui presque planétaire, qu'il n'est plus possible de laisser leur histoire dans l'ombre si l'on veut comprendre les phénomènes mythiques dans d'autres régions du monde.

La polysémie du mythe résulte justement de l'histoire de sa participation au mouvement de pensée depuis l'Antiquité. Les encyclopédistes, qui le prennent au sérieux, le définissent comme un type particulier de récit dont le modèle a été donné par l'histoire des dieux de la Grèce ancienne. Ici, le mythe, tout en étant également une histoire de héros, d'ancêtres ou d'animaux, n'a rien de commun avec le conte, la légende, la fable, ou l'histoire profane. Selon Vernant, « muthos désigne en grec une parole formulée, un écrit, un dialogue, ou une énonciation d'un projet. Il est de l'ordre du « legein », comme l'indique les composés muthologeîn et muthologia, et ne contraste pas au départ avec le logoi, termes dont les valeurs sémantiques sont voisines et se rapportent aux diverses formes de ce qui est dit » (6).

En d'autres termes, le mythe était tout simplement un mode d'expression qui ne connotait pas nécessairement la puérilité. « Pour que son domaine se délimite par rapport à d'autres, pour qu'à travers l'opposition de muthos et de logos, désormais séparés et confrontés, se dessine cette figure du mythe propre à l'Antiquité classique, il a fallu toute une série de contradictions dont le jeu, entre le VIII^e et le IV^e siècle avant notre ère, a conduit à creuser au sein de l'univers mental des Grecs une multiplicité de distances, de coupures et de tensions internes, dont le passage de la tradition orale à divers types de littérature est le premier élément à retenir. » Cette coupure, poursuit Vernant, a si fortement affecté le statut du mythe qu'aujourd'hui la question se pose aux anthropologues de savoir si les mythes écrits de l'Antiquité et finalement de l'Occident doivent être considérés comme équivalents à ceux des sociétés qu'ils étudient. Cette question suppose que l'écriture a introduit une différence de nature entre le mythe sous forme de texte et le mythe comme récit oral.

Vernant souligne le bien-fondé de cette interrogation en faisant remarquer que **la rédaction écrite obéit à des règles plus variées et plus souples que la composition orale de type formulaire. La prose écrite est plus qu'un autre mode d'expression, elle est une forme nouvelle de pensée. L'écrit exige une analyse plus serrée et une mise en ordre plus stricte des concepts.** Ainsi, dit-il, « dans et par la littérature écrite

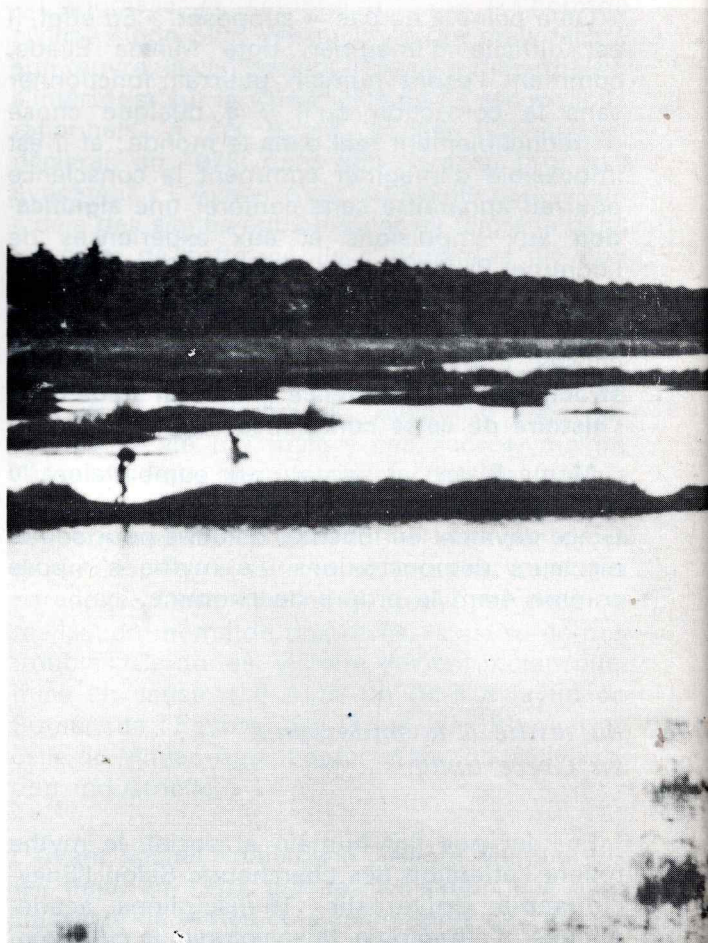
(5) Mircea Eliade. *La Nostalgie des origines*. Paris, 1971, p. 9 et 10.

(6) J.P. Vernant. *Mythes et Sociétés en Grèce ancienne*. Maspéro, Paris, 1974, p. 196.

s'instaure ce type de discours où le **logos** n'est plus seulement la parole; il a pris valeur de rationalité démonstrative et s'oppose (...) à la parole du muthos ». L'écriture introduit un écart entre la démonstration argumentée du texte et le récit mythique; elle établit une distance entre l'abstraction philosophique et la narration de l'aventure des divinités.

En outre, toujours selon Vernant, à la lecture et à l'écoute correspondent des états d'esprit différents. « La lecture suppose une attitude d'esprit plus détachée et en même temps plus exigeante que l'écoute de discours prononcés. » Les Grecs en étaient conscients, qui préféraient le sérieux un peu austère mais plus rigoureux de l'écrit au charme dont use le discours oral pour tenir son auditoire, car le **plaisir** inhérent à la parole naît et meurt avec le discours oral tandis que **l'écrit**, plus utile, permet le retour au texte et retient en lui un enseignement dont la valeur est durable. Cette préférence de la rigueur austère et démonstrative de l'écriture a conduit à classer tout récit écrit ou non, pouvant être source de charme, de plaisir, ou d'émotion comme la fiction littéraire, la poésie et le théâtre dans le muthos par opposition au logos. Ayant abandonné le domaine dramatique et merveilleux de la magie orale et de la « sympathie » dramatique au muthos, le logos situe son action sur l'esprit. « Il se propose d'établir le vrai après enquête scrupuleuse et de l'énoncer suivant un mode d'exposition qui, au moins en droit, **ne fait appel qu'à l'intelligence critique du lecteur** ». Attitude marquante pour le statut du mythe et qui préfigure le rationalisme cartésien. Le discours écrit se dépouille désormais de tout mystère, de tout pouvoir de suggestion et d'illusion et change de statut. « Il devient chose commune. » Car, écrire un texte, c'est offrir ouvertement son message à la communauté. Ainsi, en introduisant dans les cités grecques le droit à la parole égal pour tous (l'isegoria), l'écriture participe comme outil de la raison à la réalisation de la démocratie. Il ne s'agit plus désormais de vaincre par le génie de la parole mais de convaincre par la vérité démontrée. « Un discours, disait Platon, doit être capable de rendre des comptes à qui lui en demande ou, ce qui revient au même, de rendre raison de soi en donnant clairement à entendre de quoi il parle, comment il en parle et ce qu'il en dit », et Aristote enchaîne : « Les subtilités mythologiques ne méritent pas d'être soumises à un examen sérieux. Tournons-nous plutôt du côté de ceux qui raisonnent par la voie de la démonstration. » (7).

(7) J.P. Vernant. *Mythes et Sociétés en Grèce ancienne*. Maspéro, Paris, 1974, p. 202.



Parmi les conséquences multiples de ce mouvement de pensée, deux sont à retenir pour notre propos : d'une part, **la dévalorisation non seulement du muthos** et de l'expression orale en général au profit de la surévaluation du discours explicatif mais, aussi, du fabuleux, du merveilleux même écrit, et, de l'autre, **la promotion, la préférence et la surévaluation de l'esprit scientifique**. A cet égard, Vernant cite Thucydide qui, à propos de l'histoire, déclarera que « l'historien ne doit pas faire servir l'histoire à produire l'émotion des lecteurs par le fantastique (...) mais par les actions et les paroles entièrement selon la vérité, même si d'aventure, elles sont fort ordinaires. Car le but de l'histoire ne consiste pas à émouvoir et charmer pour un moment les auditeurs mais à instruire et convaincre, pour tout le temps, les personnes studieuses avec des actes et des discours vrais ». Le propos de Thucydide débordera du domaine des « actions » et des « paroles », c'est-à-dire l'histoire humaine pour s'appliquer à l'observation et à la description de la nature sous les noms de l'histoire naturelle, de sciences naturelles ou de la science tout court. Ainsi, le combat de la raison contre le discours mythique en Grèce est à l'origine de la formation de l'esprit scientifique occidental marqué par son attachement serré au quantifiable et



au mesurable ainsi que par sa négation catégorique de la contradiction. Il s'est produit en Grèce, entre le muthos et le logos, la rupture de ce que Julien Freund appelle « la tension caractéristique entre le rapport aux valeurs et la neutralité axiologique, c'est-à-dire entre l'inévitable subjectivité propre à toute espèce de connaissance et la nécessaire objectivité qu'exige la démarche dite scientifique » (8).

Par cette rupture dans la pensée grecque, les pratiques de la mathématique, de la physique (et plus tard de l'alchimie puis de la chimie) se sont substituées à celle du rituel mythique dans le vouloir comprendre et maîtriser la nature. Il en est résulté la transformation des dieux **en astres et en planètes**. La voie est désormais ouverte à une nouvelle conception du monde — non sans obstacle sérieux car le mythe est têtue — où la raison deviendra pratiquement la seule responsable du destin de l'homme.

Le discours écrit attaque le réel et l'irréel avec méthode; et Aristote en lutte contre Homère, Hésiode et leurs disciples pouvait écrire que « les théologiens se sont souciés seulement de ce qui pourrait les convaincre eux-mêmes sans songer à nous » (9).

Avant de conclure sur ce rapide rappel historique des rapports entre le muthos et le logos ou le

mythe et la philosophie, quelques remarques sont nécessaires.

L'opposition du « texte » et de la « parole » telle qu'elle est exposée ci-dessus (d'après J.-P. Vernant) a le mérite de souligner avec justesse la rigueur formelle qu'introduit l'écriture dans le discours, imposant ainsi à l'esprit la précision, la clarté, la cohérence logique du raisonnement, l'attachement au vrai, etc. Cependant, elle semble soustraire du texte le plaisir qu'elle attribue exclusivement au discours oral et tend par-là à faire croire que l'écrit n'offre rien de plaisant et finalement rien d'esthétique. Mais la rigueur logique et brillamment démonstrative d'un texte peut également être source de plaisir et d'émotion. Un texte peut être beau parce qu'il est convaincant. Il peut être austère et agréable à lire parce qu'il séduit l'esprit par sa rigueur explicative.

De même le plaisir n'est pas toujours inhérent à la parole. Certes, il « naît et meurt avec le discours qui l'a suscité » mais c'est tout le contenu du discours qui est prédisposé à ce sort et non seulement le plaisir.

(8) J. Freund. *Max Weber*. P.U.F., Paris, 1969, p. 33.

(9) J.P. Vernant, *op. cit.*, p. 202.

D'ailleurs, le discours oral n'est pas nécessairement éphémère. L'histoire de l'écriture est certainement plus jeune que celle de l'humanité. Avant et après l'invention de l'écriture, la majorité des êtres humains ont vécu et vivent encore de la parole orale transmise de générations en générations. Toute leur culture, c'est-à-dire tout ce par quoi ils existent, produisent et se reproduisent, est conservé dans la parole. La supériorité de l'écrit sur l'oral n'est pas dans la nature de l'écrit mais dans sa matérialité qui rend possible la pérennisation de son contenu et surtout des langues dont il n'est qu'un instrument. Ce n'est donc pas le propre de l'oral comme semble le dire Vernant d'être « figé », « peu souple » et pauvre. Le discours oral, évanescant dans la forme, impose à l'esprit une exigence plus étendue comprenant l'écoute, la vision ou l'imagination de l'orateur en action, l'attention plus forte, la nécessité de la compréhension immédiate, l'émotion et surtout la **mémoire**. Par contre, le texte écrit demande moins à la mémoire qu'à la compréhension et, par conséquent, exige moins de l'esprit des efforts d'attention que le discours oral justement parce que le retour au texte est possible. Ce qui est vrai c'est que l'écriture libère l'esprit avec toutes ses qualités (logique, rationnelle, émotionnelle, etc.) tout en lui donnant de nouvelles habitudes. Il ne le prive pas du fabuleux ni du fantastique.

La question de savoir si l'on a le droit de ranger les deux ordres de documents, c'est-à-dire les mythes écrits de l'Antiquité grecque et ceux des anthropologues dans une seule et même catégorie, mérite aussi quelques réflexions.

Certes, on ne peut ranger ces deux sortes de corpus dans une seule et même catégorie sans conditions pour deux raisons. En premier lieu, les mythes des anthropologues, récits oraux du monde non occidental récemment traduits et écrits, et ceux de la Grèce antique ont été créés à des époques probablement différentes et certainement dans des contextes géographiques et historiques également différents.

Ensuite, les mythes autres que grecs n'ont pas subi les mêmes traitements intellectuels que les autres, traitements qui les ont fait passer de l'oral à l'écrit, ou du sacré au profane, ou encore du texte rituel vivant au théâtre, à la littérature et à la poésie profanes. On ne peut tout comparer à tout, mais, comme le dit Mircea Eliade dans son ouvrage « Image et symbole » (p. 73) : « les mythes indiens, avant d'être « indiens », sont des mythes, c'est-à-dire qu'ils font partie d'une catégorie particulière de création spirituelle de l'humanité archaïque, par conséquent ils peuvent être comparés à n'importe quel autre groupe de

mythes traditionnels ». En évitant les termes « archaïques » et « traditionnels », on peut aller plus loin et dire avec Claude Lévi-Strauss que « les mythes en apparence arbitraires se reproduisent avec les mêmes caractères et souvent les mêmes détails dans diverses régions du monde », et que « rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique ».

Cette déclaration était l'idée de l'universalisme et de l'inévitabilité du phénomène mythique évoqué plus haut. Ce qui est en jeu, c'est une dimension spécifique de l'homme en action et finalement de l'homme dans son unité essentielle et dans sa diversité historique, géographique et culturelle. L'intelligence qui crée les mythes des anthropologues n'est ni inférieure ni supérieure à celle qui est à l'origine des mythes grecs et de la civilisation qui en est issue comme une certaine littérature a voulu le faire croire. En ce qui concerne l'Afrique, Marcel Griaule a pu constater que les Dogons « vivent sur une cosmogonie, une métaphysique, une religion qui les mettent à hauteur des peuples antiques » (grecs ou romains s'entend) (10).

Avant de tirer quelques conclusions partielles de cette dialectique muthos-logos, soulignons une fois encore, le fait que l'opposition introduite par les philosophes grecs entre le mythe et la philosophie en exprime d'autres : il ne s'agit pas seulement d'un mouvement qui engage, « in abstracto », l'affectivité et l'émotion, d'une part, et, de l'autre, l'objectivité rationnelle en tant que données autonomes. Il s'agit aussi de l'opposition des intérêts des différentes classes sociales. Le pouvoir politique et économique cherchait à changer de représentants sociaux et d'idéologie justificative. « L'isogoria », le droit égal pour tous les hommes libres à la parole publique, combattait le monopole de la parole des prêtres ; la démocratie se dressait contre les pouvoirs théocratiques. Le savoir philosophique cherchait à se substituer au pouvoir mythico-religieux.

L'un des résultats les plus significatifs pour notre propos est que, entre le muthos et le logos, la rupture est désormais totale et le dialogue impossible. Même si ces deux modes de pensée visent encore les mêmes objectifs, ils demeurent étrangers l'un à l'autre, le logos dans le triomphe et le muthos dans le discrédit. S'engager dans la voie de l'un, c'est tourner le dos à celle de l'autre. Cependant, malgré son parti pris fanatique pour la raison, le logos ne rejette pas complètement l'origine divine du réel, il ne cherche qu'à libérer et à dégager les vérités de leurs enveloppes mythiques afin de fonder sur un autre plan, un nouvel ordre de discours.

(10) M. Griaule. *Dieu d'eau. (Entretien avec Ogotemmêli.)* Éditions Fayard, Paris, 1966, p. 4.

Le muthos ainsi phagocyté par le logos ressort, par ordre décroissant de valeur et de sérieux, sous forme de discours philosophique, artistique (littérature, poésie, théâtre) et mythique. Mais, selon Platon, Aristote et leurs disciples, même la poésie, la tragédie, la rhétorique, la sophistique, sous forme écrite ou non, comportent toujours une magie de la parole dont l'effet sur l'auditoire est réel.

Par conséquent, elles sont également de l'ordre du mythe. Tel est l'héritage conceptuel du mythe disqualifié que les Grecs ont légué à l'Occident. Le paradoxe de cette lutte entre le logos et le muthos est que, malgré la victoire apparente du logos depuis la Grèce ancienne, cette lutte demeure latente jusqu'à nos jours. En effet, dans la mesure où la philosophie prétend, comme le mythe, détenir le monopole du sens et de la vérité, l'enjeu dépasse le simple statut du mythe. Il est celui de l'homme en quête d'une valeur philosophique fondamentale : la vérité. « La question est finalement de savoir si la vérité scientifique est toute la vérité, ou si quelque chose est dit par le mythe qui ne pourrait pas être dit autrement ; le mythe alors ne serait pas **allé-gorique** mais **tauté-gorique**, (...) il dirait la même chose et non une autre chose. C'est ainsi (...) que la question même de la vérité est en suspens. Telle est l'antinomie : d'un certain point de vue, muthos et logos s'opposent ; d'un autre point de vue, ils se rejoignent selon la vieille étymologie qui identifie muthos à parole. » (11).

Cet antagonisme entre le muthos et le logos ainsi que la question de la vérité conservent un intérêt croissant à plus d'un titre. La raison humaine commence à douter d'elle-même, à reconnaître la possibilité de ses limites. Ce qui incite à s'intéresser à d'autres facultés de connaissance du réel.

Les deux ordres de discours (muthos et logos) traversent côte à côte vingt-huit siècles d'histoire de l'Occident sans que l'un ait pu réduire l'autre définitivement au silence malgré le statut d'infériorité dont le mythe est revêtu par la raison. Les rapports entre les deux discours constituent l'un des fondements de l'idéologie de l'inégalité des hommes dans une nation et des races humaines dans le monde. Selon cette idéologie, sont archaïques, primitives, sauvages ou inférieures les catégories sociales d'une nation où les races humaines dont les mythes sont dépourvus de puissance matérielle et qui sont ainsi incapables d'imposer leur domination à d'autres humains ou de se défendre efficacement contre toute agression.

Ainsi, cette idéologie a justifié plus ou moins directement la pratique de l'esclavage en Grèce,

puis la colonisation de la Grèce par Rome et plus tard la soumission progressive d'une grande partie du monde à l'autorité de l'Occident au cours des quatre derniers siècles.

Cependant, alors que la philosophie telle qu'elle est forgée en Occident, semble unique au monde, le mythe, l'autre manière de dire le sens et la vérité, se révèle, universel. Rien d'étonnant alors à ce que l'on s'interroge de plus en plus, sur sa nature et sa fonction dans l'ordre social et même dans les domaines d'où il était habituellement exclu notamment celui du judéo-christianisme.

la nature du mythe

approche mythologique

Selon Mircea Eliade, avant Xénophane en Grèce (565-470) le mythe se présentait comme l'histoire des dieux. Il n'a pris son sens de fiction qu'après cette époque, sens qu'il conservera jusqu'en l'an 1900 de notre ère avant d'être considéré comme une histoire vraie grâce aux résultats des travaux anthropologiques sur les mythes des cinq continents.

A quoi reconnaît-on un mythe ?

C'est un récit qui raconte une histoire sacrée, un événement qui a eu lieu dans le temps primordial et fabuleux des commencements. En ce sens, le mythe constitue l'histoire des actes des dieux et des êtres surnaturels. Il ne parle que de ce qui est réel, de ce qui s'est pleinement manifesté et c'est en cela qu'on le qualifie de vrai. Le mythe n'est pas un récit historique comme un autre. Il est vivant au sens qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère, par là-même, valeur et signification à l'existence. Il peut être primordial, créationnel, eschatologique (12) en tant qu'il rend compte respectivement de l'origine de toute chose, ou d'une chose ou en explique la fin. Le mythe vivant est non seulement sacré mais souvent discret ou secret et n'est, dans ce cas, transmis d'une génération à l'autre que par l'initiation également secrète des personnes qui le méritent. La connaissance du mythe peut comporter l'acquisition d'un pouvoir, d'une puissance magico-religieuse à efficacité symbolique.

Vivre le mythe implique une expérience vraiment religieuse parce qu'elle se distingue de l'expérience ordinaire de la vie quotidienne (13).

(11) *Encyclopaedia Universalis*.

(12) *Eschatologie* : ensemble des doctrines concernant le sens de l'homme après sa mort.

(13) Mircea Eliade. *Aspect du mythe*. Gallimard, Paris, 1963, p. 9 à 30.

Le mythe se définit également à partir des notions de temps sacré et de temps profane (14).

A l'idée d'origine correspond celle d'un temps primordial. En créant le monde, les dieux fondaient également un temps sacré éternel, comprenant à la fois le passé, le présent et l'avenir, temps dans lequel tout est divin et pur. Comme la vie profane comporte des impuretés, des offenses et, par conséquent, l'éloignement des hommes de leurs créateurs, il est nécessaire de retourner périodiquement dans ce temps sacré où la rencontre avec les dieux est possible. Et c'est grâce au mythe, à son rituel et à sa répétition dans des conditions spéciales prescrites par la tradition que ce retour peut être réalisé.

Le mythe rend ainsi le temps sacré réversible. C'est-à-dire, bien qu'il soit primordial donc passé, il peut être actualisé par la répétition du mythe. Car dire le mythe, c'est proclamer ce qui s'est passé « ab-origine », c'est rendre présent le passé, c'est provoquer l'irruption du temps sacré dans le temps profane, une hiérophanie (15).

Quant au rituel, il prend souvent la forme de fête et c'est en cela que cette dernière peut être considérée comme l'une des formes de manifestation concrète du temps sacré dans la mesure où elle constitue une réactualisation d'un événement qui s'est produit dans un temps mythique. La récupération symbolique du temps divin par la prononciation du mythe est un acte grave parce qu'elle constitue l'imitation d'un dieu. Par conséquent, le mythe vivant ne peut être raconté n'importe quand, n'importe où, par n'importe qui, dans n'importe quelle condition, mais seulement en un lieu sacré, un sanctuaire ou un temple, en un moment propice, dans une périodicité aussi précise que possible et par des prêtres et des initiés. Ainsi, le mythe revêt souvent un aspect ésotérique et initiatique et un aspect exotérique et populaire qui rend possible l'adhésion d'un plus grand nombre de personnes (toute l'ethnie ou la nation) ainsi que leur participation à la fête et à la communion avec le sacré.

nature du mythe en anthropologie

Marc Augé souligne à juste titre dans son introduction à l'« **Anthropologie religieuse** », de John Middleton, le fait que « depuis les recherches de Radcliffe-Brown et de Malinowski, les ethnologues britanniques ont, à quelques exceptions près, ignoré l'étude des religions » et par conséquent le mythe qui en constitue souvent la pièce maîtresse. Selon Middleton, rap-

porte. M. Augé, trois raisons expliquent cette négligence :

- La première est l'abandon des schémas évolutionnistes de Tylor, Frazer et Müller pour qui la religion, et, par conséquent, la pensée mythique, est une création de l'enfance, de l'intelligence. L'orientation vers une anthropologie « utilitaire » a suscité l'intérêt sans cesse accru pour l'étude fonctionnelle de l'organisation sociale des sociétés touchées par l'impact colonial.

- Ensuite, un vent de décolonisation de l'anthropologie a détourné l'attention des phénomènes de représentation et des préoccupations de la théologie pour l'orienter vers la laïcisation des sciences humaines afin, a-t-on pensé, d'en faire de véritables sciences.

- La troisième raison est que l'anthropologie britannique (fonctionnaliste) a été plus soucieuse de réalités tangibles, en raison des préoccupations et des méthodes du gouvernement colonial (indirect rule). C'est le mérite de l'école anthropologique française, relativement plus libre sur le plan de la pensée à l'égard des exigences coloniales, d'avoir investi les intelligences dans l'étude de l'homme sous toutes ses dimensions y compris les phénomènes spirituels et de représentation.

Les travaux des africanistes de l'école française comme Marcel Griaule, Germaine Dieterlen, B. Maupoil, A. de Surgy, D. Zahan, et des Africains comme Monseigneur Sastre, N. Agblemagnon, B. Adoukonou, pour ne citer que ceux-là, témoignent de cette tendance de la saisie globale des phénomènes de représentation (mythe, cosmogonie, religion, rite) en Afrique. Même des non-spécialistes de l'anthropologie comme M. Delafosse et R. Cornevin ont contribué à la connaissance de la dimension culturelle et spirituelle du monde noir. Tandis que Dumezil raffinaient ses investigations sur les Indo-Européens, Lévi-Strauss enrichissait, en profondeur et en généralisation, les connaissances anthropologiques françaises dans le domaine des mythes par la méthode structurale.

Voyons maintenant très brièvement le contenu que les différentes écoles ont attribué au concept du mythe.

L'Évolutionnisme

Pour les fondateurs de l'anthropologie, les mythes du monde non occidental et ceux de l'Antiquité présentent entre eux des similitudes profondes et surprenantes. Les mythes des sociétés dites « primitives » méritent donc le

(14) Mircea Eliade. *Le sacré et le profane*. Gallimard, Paris, 1965.

(15) Hiérophanie : cérémonie d'un mystère. Hiérophante : prêtre qui présidait aux mystères d'Eleusis. (N.D.L.R.)

même intérêt que ceux de la Grèce antique dont on sait les rapports avec la philosophie. Pour Frazer comme pour Tylor, père de la théorie animiste, les mythes sont le fruit de croyances résultant elles-mêmes d'une analyse confuse de la réalité. Pour expliquer le passage au récit construit, Tylor pense comme le naturaliste Müller que la personnification des formes naturelles est le résultat d'une sorte de maladie du langage liée au fait que des objets inanimés pouvaient être sujets de verbes qui servent aussi à décrire des actions humaines. (Exemple : le soleil se lève.) Pour Tylor, cependant, ce ressort (mimétique) ne fait que corroborer son hypothèse d'une croyance primitive universelle à l'omniprésence des âmes et des esprits, elle-même issue des illusions du rêve.

le fonctionnalisme

Le mythe, selon les évolutionnistes, est donc le rêve pris pour la réalité qui ne peut satisfaire que les cerveaux infantiles. Interrogés à la fin du XIX^e siècle par les théoriciens de l'ethnologie, les points de vue des évolutionnistes, démentis par les faits, deviennent vite insoutenables parce que les faits prouvent que les peuples dits « primitifs » ne vivent pas dans les rêves mais que, au contraire, ils sont de plein pied dans la réalité. Il était évident, une fois l'idéologie évolutionniste évacuée, qu'aucune insuffisance intellectuelle ne venait entraver l'efficacité des rapports de ces hommes dits primitifs avec leur milieu ; ils ne confondaient pas le rêve avec la réalité ; ni les mots avec les choses. Le recours aux récits fantasmagoriques n'est pas une nécessité pour une pensée embryonnaire. Tout en rejetant le caractère illusoire et finalement inutile du mythe, le fonctionnalisme est d'accord avec l'évolutionnisme sur un point qui intéresse notre propos : le mythe demeure un fait spécifique des sociétés non occidentales. Pour Malinowski, fondateur du fonctionnalisme, le mythe constitue l'épine dorsale ou la charpente pragmatique des sociétés primitives.

l'école symboliste française

Quant à l'école symboliste française (dont nous avons parlé plus haut), qui a accordé une attention particulière à l'étude du mythe et de la mythologie conçue comme un système cohérent et ordonné, elle a eu le mérite d'avoir abordé le mythe dans son intégrité pour la première fois. Elle lui a restitué, et, par-là, à ceux qui l'élaborent ou y adhèrent leur dignité en révélant la hauteur des qualités intellectuelles et humaines que symbolisent les récits mythiques.

Après les travaux de l'école française, il faut avoir un esprit pervers pour encore oser fonder une prétendue inégalité des races humaines sur une théorie de la mentalité primitive ou sauvage. Cependant, il est reproché à cette école de figer le mythe à travers le regard de l'ethnologue, au détail près. Si le fonctionnalisme a privilégié la réalité sociale au détriment des phénomènes de représentation, l'école symboliste n'a fait apparaître la réalité sociale que comme un reflet plus ou moins fidèle des constructions idéologiques contenues dans le mythe. Ce dernier se suffisant à lui-même, comme explication et comme fondement spécifique d'une société donnée, interdit tout autre discours sur la société à laquelle il correspond. Toute étude comparative devient impossible. Ainsi, l'école symboliste française tombe dans une impasse théorique comme le fonctionnalisme anglais (et le culturalisme américain) (16).

le structuralisme

Présenter le mythe comme reflet ou fondement de l'ordre social ou comme une tentative d'interprétation des phénomènes incompréhensibles (astronomiques, météorologiques, etc.) n'explique pas pourquoi les sociétés humaines, toutes perméables aux interprétations positives de la réalité en adoptent de « fausses » et (apparemment) obscures. Par ailleurs, « si le contenu du mythe » est contingent, se demande C. Lévi-Strauss, comment comprendre que d'un bout à l'autre de la terre, les mythes se ressemblent tellement ? C'est seulement à condition de prendre conscience de cette antinomie fondamentale, qui relève de la nature du mythe qu'on peut espérer la résoudre ». On sait comment, s'inspirant de la théorie saussurienne de la structure et du caractère arbitraire du langage que C. Lévi-Strauss a fondé l'anthropologie structurale qui a rendu possible l'étude comparative du mythe (17).

Parmi les résultats prodigieux de la méthode structurale de Lévi-Strauss, nous n'en retenons ici que deux qui intéressent plus particulièrement notre sujet. Le premier est la confirmation de la nature à la fois historique et a-historique du mythe lui conférant un caractère universel. Le

(16) C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

(17) Le culturalisme, école anthropologique américaine apparentée au fonctionnalisme, s'est manifestée entre 1929 et 1944. Son impasse théorique est due à la trop grande importance accordée au déterminisme culturel qui rend figées et cloisonnées les cultures étudiées. D'où l'impossibilité de toute méthode comparative et par conséquent une véritable compréhension des faits sociaux.

second est la définition straussienne du mythe comme « un mode de discours où la valeur de la formule « traduttore, traditore » tend pratiquement à zéro. (...) La valeur du mythe, comme mythe, persiste en dépit de la pire traduction ». En d'autres termes, le mythe est un langage universel, indépendant de tout fondement linguistique particulier « sur lequel il a commencé par rouler » ; mieux, le langage mythique, plus complexe et différent du langage habituel a des propriétés spécifiques qui ne peuvent être recherchées et saisies qu'au-dessus du niveau habituel de l'expression. Ainsi, l'universalité du phénomène mythique ne relève plus du pressentiment ou de la spéculation, elle est scientifiquement démontrée. La perception de l'homologie entre le mythe et le langage, par la lumière nouvelle qu'elle jette sur la problématique du statut et de la nature du mythe, dépasse les préoccupations académiques. Le mythe comme le langage apparaît comme un outil de l'esprit. Ses formes d'expression varient d'un peuple à l'autre, et d'une époque à l'autre, mais le mythe en soi existe partout. Il ne peut être supérieur ni inférieur à lui-même. Il cesse définitivement de servir de critère pour la hiérarchisation des hommes. Par là même, débarrassé de tout préjugé, il offre la possibilité d'un humanisme nouveau.

Néanmoins, une étape importante reste à franchir, c'est celle des rapports multiséculaires établis par l'histoire entre les « grandes religions » et « les autres » que l'on range généralement et dépréciativement dans les religions « à mythes ».

la Bible et le Mythe

A titre d'exemple, en matière de dogmatique et d'apologétique chrétienne (18), on distingue la religion naturelle, autrefois appelée animisme, de la religion révélée, avec connotation de supériorité de la seconde sur la première ce qui n'est pas faux en terme de discours théologique et de puissance matérielle et qui reste à vérifier quant aux valeurs des contenus mythiques. Comme nous l'avons dit plus haut, pour le chrétien, la Bible n'a rien de commun avec le mythe. Ce qui, au demeurant, semble dire qu'une langue peut ne pas avoir de rapport avec son langage ! Certes, l'humanisme chrétien interdit tout discours impliquant l'inégalité des races humaines. Mais, à notre connaissance, le christianisme n'a encore engagé aucune démarche positive vers les « religions non révélées » en vue de la compréhension de l'homme par l'homme. Or, la crise des valeurs spirituelles est devenue planétaire. Tandis que l'Afrique souffre de plus

en plus d'une situation spirituelle anémique (19), l'athéisme par indifférence se développe en Occident chrétien où les églises et les temples sont de moins en moins remplis et semblent ne plus convenir qu'aux enfants et aux personnes âgées.

en guise de conclusion

Hans Küng qui s'inquiète de cette situation interpelle ses compatriotes occidentaux en ces termes (20).

« Hommes d'Occident et chrétiens, pouvons-nous encore parler de Dieu aujourd'hui comme si l'idée occidentale, et en particulier l'idée chrétienne de Dieu, était la seule possible ? Du point de vue des Sciences des religions — que les théologiens le veuillent ou non — le christianisme est une religion parmi d'autres. Et n'est-ce pas un signe de provincialisme que de formuler des prétentions universelles à partir d'un point de vue très particulier ? Ne serait-ce point le signe d'un universalisme supérieur que de rester à tout moment conscient de ses bornes et de ses limites socioculturelles, y compris dans le domaine religieux ?

(...) Reconnaître, honorer et apprécier la vérité des autres conceptions religieuses, sans pour autant relativiser la confession chrétienne du vrai Dieu et la réduire à des vérités universelles : Voilà qui paraît faire succéder au mépris mutuel, l'estime, à l'ignorance, la compréhension et aux tentatives de conversion, l'étude et le dialogue. »

Pour atteindre cet idéal, le message biblique et les récits fondateurs des religions non occidentales et en particulier celles d'Afrique noire doivent envisager de s'interpeler, de se comparer vraiment les unes aux autres sans crainte, sans complexe ni d'infériorité, ni de supériorité. A la crise universelle des valeurs spirituelles, il n'y a qu'un remède : la volonté de survivre par la recherche commune du sens et de la vérité.

Amewusika Kwadzo Tay,
Sociologue, Togo.

(18) Apologétique chrétienne : partie de la théologie qui a pour objet de montrer la crédibilité rationnelle et historique de la foi chrétienne. N.D.L.R.

(19) Anémique : état d'une société caractérisée par une désintégration des normes qui assurent l'ordre social. N.D.L.R.

(20) H. Küng : *Dieu existe-t-il ?* Seuil, Paris 1981. Hans Küng, prêtre catholique, né en Suisse en 1928, enseigne à Tübingen, R.f.a. Il a, pour ses publications, une polémique avec la hiérarchie catholique. Ses cours ne sont pas intégrés dans le cursus obligatoire des séminaristes. N.D.L.R.