

Bulletin de liaison
des Centres de Recherches
Sur
l'Imaginaire



Hors série n°1
1998

CONDITIONS DE VENTE

Association ou Centres : tarifs spéciaux pour commandes groupées envoyées sur demande

Conditions générales

Commandes à adresser à :

« Association pour la recherche sur l'image » — Faculté des Lettres

Bureau 142 — 2, boulevard Gabriel — 21000 DIJON — FRANCE

Tel/Fax : (33) 03.80.39.56.07 — Email : mfonrad@univ-dijon.fr

- France : prix : 50 F

. Règlement par chèque postal ou bancaire à l'ordre de :

« Association pour la recherche sur l'image »

. Pour les institutions, envoyer un bon de commande

- Etranger : prix : 80 FF

Règlement uniquement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de

« Association pour la recherche sur l'image »

Conditions particulières

- Amérique du Nord : conditions particulières : 12 dollars canadiens

à l'ordre de : FRISQ

à envoyer à : FRISQ — Département des Sciences Religieuses — 110580

CP 8888 Succursale Centre Ville — Montréal — Québec H3C 1P4

- Amérique du Sud : conditions particulières : 20 Réals

à l'ordre de : Associação phéneti do imaginário

à envoyer à : Danièle Rocha-Pina — Rua Major Nelson Guerra 131/801

Casa Amarela, 52070-300 — Recife, PE

Lectures de Gilbert Durand à travers le monde

Le Bulletin a privilégié jusqu'à présent l'information brute et immédiate sur les activités de recherche sur l'imaginaire. Il est temps de compléter cette première démarche par une enquête en profondeur sur le rayonnement scientifique de l'épistémologie de l'imaginaire engagée par Gilbert Durand. Nous avons donc cru opportun de publier un premier numéro « hors série » destiné à présenter quelques bilans provisoires de la recherche par région géographique (Portugal, Brésil, Pologne, Corée, Australie) et de faire connaître quelques orientations significatives de la recherche hors de France (Espagne, Italie, Brésil). D'autres numéros sont prévus dans les années à venir. La sélection présentée dans ce numéro ne constitue évidemment aucun palmarès mais résulte seulement de la disponibilité des textes. Ils ont le mérite d'attester de la dynamique continue du réseau et de la fécondité pluridisciplinaire des méthodes. Que les différents collègues qui ont accepté de participer à ces synthèses provisoires soient chaleureusement remerciés.

Jean-Jacques Wunenburger
Danièle Chauvin

Ce numéro a été préparé et co-financé par

l'Association pour la Recherche sur l'Image de l'Université de Bourgogne
et le Centre de Recherches sur l'Imaginaire de l'Université de Grenoble.

Préface pour un recueil de textes de Gilbert Durand sur l'imaginaire lusitanien

Lima DE FREITAS

Pionnier de la mythanalyse, fondateur du célèbre C. R. I. (*Centre de Recherches sur l'Imaginaire*) de l'Université de Grenoble — qui depuis a irradié dans le monde en de nombreux Centres de Recherche, dont le G.E.S. (*Gabinete de Estudos de Simbologia*) de l'Universidade Nova de Lisbonne — anthropologue et philosophe dans la bonne acception du terme et dont l'immense autorité est reconnue dans tout le monde de la culture, Gilbert Durand est un des grands maîtres à penser de notre siècle. Une biographie succincte incluse dans l'ouvrage collectif *La Galaxie de l'Imaginaire — Dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*¹ indique, en guise de présentation scientifique, que les maîtres dont Gilbert Durand se réclame sont Bachelard, Roger Bastide, Eliade, Jung, Henri Corbin, mais aussi Georges Dumézil, Lévi-Strauss, Lupasco et René Thom. Et on ajoute qu'« il se réfère souvent à Cassirer et Max Weber ».

Certes, avec Gaston Bachelard, son professeur — qui en transitant de l'épistémologie de la science à l'herméneutique poétique, sans trahir leurs essences — a ouvert une fascinante perspective sur les paysages de l'imaginaire littéraire qui a marqué deux ou trois générations surtout avec Mircéa Eliade et Carl G. Jung, qui ont révélé des horizons encore plus vastes et inédits à l'intelligence non seulement « anatomique » mais « génétique » aussi bien des mythes, croyances et rituels de l'*Homo religiosus* que des abîmes inconscients d'où jaillissent ces efflorescences mythologiques, mélangées aux rêves et aux visions grandioses du *Sapiens sapiens* ; et sûrement avec Corbin — l'orientaliste à l'érudition prodigieuse qui a révélé à l'Occident quelques-uns des plus extraordinaires textes philosophiques et mystiques jamais écrits, dus aux maîtres iraniens et islamiques de la « théosophie orientale », en dévoilant et commentant à la fois ces trésors grâce à un autre trésor (le sien) fait de sagesse et de pénétration spirituelle — avec ces grands maîtres, Gilbert Durand, lui aussi devenu maître parmi les plus grands, s'est imposé dans l'après-guerre comme l'autorité incontestée d'un « Nouvel Esprit Anthropologique », capable de jeter les fondements et d'ériger l'idée centrale d'une science unique de l'Homme, conçue comme un seul tissu englobant les cohérences (visibles dans une logique non binaire) au sein de la pluridisciplinarité ou, plus exactement, de la *trans-disciplinarité*, ouverte aux « pluriels » de la psyché et de la culture, tout en

1. Ouvrage dirigé par Michel Maffesoli et publié par Berg International, Paris, 1980.

gardant cependant le respect rigoureux de ce qui est spécifique à chaque discipline et à chaque méthodologie.

Par ailleurs lié aux conceptions tri-fonctionnelles du grand spécialiste des cultures indo-européennes, Georges Dumézil, tout comme au structuralisme anthropologique de Lévi-Strauss (en dehors des évidentes divergences « *idéologiques* », ce qui ne veut pas dire banalement « politiques »), Gilbert Durand ne conçoit pas l'édification d'une nouvelle anthropologie qui ne passe pas par la *mythanalyse*, mais il entend que celle-ci aille au-delà des frontières d'une lecture purement sociologique, en prise avec les structures familiales ou les techniques de captation et d'accumulation de richesse. Parce qu'il considère que la grammaire (et la rhétorique !) universelle du discours humain se centre invariablement sur l'image symbolique et, avec elle, sur l'élaboration de structures mythiques inséparables autant des contenus représentatifs et affectifs que de la cohérence interne des sens (*meanings*). Certaines méthodes propres, précises et spécifiques, découlent de cette ligne de pensée « pleinement anthropologique, figurative autant que structurelle » : une *archétypologie générale* qui cherche les invariants de la trajectoire anthropologique, une *mythocritique* qui se penche sur les œuvres de la culture, non seulement pour y souligner l'incidence autobiographique et psychocritique, mais aussi pour voir de quelle manière la dynamique archétypique du mythe structure, organise et finalement « anime » les œuvres de l'homme. On peut ainsi passer de la *mythanalyse* à une « *sociologie des profondeurs* » (comme on dit une « psychologie des profondeurs ») apte à déterminer les archétypes sociaux et à examiner avec plus de netteté « les dérives, les fluctuations et même les occultations qu'au cours de l'histoire d'une société subissent les grands mythes, inspireurs des divers discours, des œuvres d'art, des idéologies, des systèmes politiques, sociaux, économiques »...²

Gilbert Durand a donné forme — une forme monumentale ! — à cette conception d'un « structuralisme figuratif » dans son œuvre fondatrice, le traité *Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, publié pour la première fois, sauf erreur, en 1960. Commencée comme une systématisation des fameuses recherches et interrogations du Gaston Bachelard de la *Psychanalyse du feu*, cette œuvre allait prendre l'ampleur d'une véritable galaxie de l'image et de l'imagination symbolique, où les structures, loin de se trouver formalisées et fixées dans leur « abstraction » spatiale (topologique), nous apparaissent au contraire dynamisées par les contenus « vécus » qui leur confèrent substance et intentionnalité ontologique. La trajectoire de cette quête des sens profonds, archétypiques, fondateurs et fécondateurs des formes mythiques, artistiques, religieuses — et même au-delà de la Raison, ou des pseudo-raisons ultra-

2. *Ibid.*, p. 260.

rationalistes et idéologiques — allait conduire Gilbert Durand à un « fantastique transcendantal » (dont rêvèrent romantiques et surréalistes) et allait susciter « un système d'intégration logique très proche de celui que Stéphane Lupasco a édifié » à partir de l'observation des phénomènes de la physique et de la biologie³.

Une fois cette magistrale « archétypologie générale de l'imaginaire » édifiée, Gilbert Durand allait entreprendre une enquête « mythocritique » sur plusieurs axes principaux, soit celui du déchiffrement des myèmes sous-jacents à la production des objets d'utilité courante et des œuvres d'art ou de la plus lente élaboration des styles, soit celui de l'étude des corrélations de la science générale et unifiée de l'homme producteur de symboles avec les sciences analytiques dites exactes, ou encore celui de l'interprétation des signes et des figurations involontaires de l'imaginaire (atrophie et contraint au subconscient) de notre quotidien moderne.⁴

Dans ces œuvres, qui sont les degrés successifs d'une même recherche « verticalisante » — car révélatrice de « sens » — la rigueur scientifique n'exclut ni la vivacité de l'intelligence, ni la fulgurante pénétration de certaines intuitions dont l'analyse vient ultérieurement confirmer la justesse, ni les rapprochements inattendus qui relient des domaines divers et font jaillir entre eux l'étincelle de l'illumination. Par l'acuité extrême de la lucidité, la vibration du mot convaincant, irradiant de savantes allusions, le style généreux et ample parcouru comme le vaste océan par des ondes de calme énergie, porteuses d'une matinale vitalité qui vient de « très loin », certaines pages atteignent une rare force et une grande beauté.

A ces œuvres maîtresses — nombre d'entre elles traduites en plusieurs langues : anglais, allemand, italien, espagnol, roumain, polonais, coréen, chinois,

3. Cf. préface de la troisième édition de *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960). L'œuvre de Stéphane Lupasco est peu connue au Portugal. Mentionnons, pour le lecteur intéressé : *Essai d'une nouvelle théorie de la Connaissance* (1935), *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (1941), *Logique et contradiction* (1947), *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (1951), *Les trois matières* (1969), *L'énergie et la matière vivante* (1962).

4. Je donne ici une liste provisoire des principales œuvres qui témoignent de l'extraordinaire ampleur de cette enquête : *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960). 11^e éd. en 1992. *Le décor mythique de "La Chartreuse de Parme"*. *Les structures figuratives du roman stendhalien* (1961). 3^e édition, 1983. *On the Disfiguration of the Image of Man in the West* (1977). *L'imagination symbolique* (1964). 4^e éd., 1979. *Les Grands Textes de la sociologie moderne* (1969). 3^e éd., 1979. *Science de l'homme et tradition — Le « Nouvel Esprit anthropologique »* (1975). 3^e éd., 1996. *Figures mythiques et visages de l'œuvre — de la mythocritique à la mythanalyse* (1979). 2^e éd., 1992. *L'âme tigrée. les pluriels de psyché* (1981). *La Foi du cordonnier* (1984). *Beaux-Arts et Archétypes, la religion de l'Art* (1989). *Introduction à la Mythodologie — Mythes et Sociétés* (1994). Les œuvres de Gilbert Durand publiées au Portugal sont, à ce jour : *Mito, símbolo e mitologia*, Lisbonne, éd. Presença, 1982. *Mito e sociedade. A mitanálise e a sociologia das profundezas*. Lisboa, ed. A Regra do Jogo, 1983. *Mitolusismos de Lima de Freitas, postmodernisme et modernité de la tradition* (français et portugais), ed. Perspectivas e Realidades, 1987.

japonais... s'ajoutent des dizaines d'essais, de préfaces, d'articles dans des encyclopédies, annales, revues spécialisées et œuvres collectives⁵, plusieurs monographies sur des artistes contemporains et une longue liste de conférences et communications dans des congrès, colloques, symposiums et séminaires, un peu partout dans le monde.

Parmi ces dernières — qui sont comme un front « chaud » dans le combat des idées où les innovateurs se font entendre de leurs confrères et trouvent aussitôt la compréhension stimulante ou l'opposition intelligente que viendra tempérer et intensifier la méditation — je me contenterai de ne citer que les plus importantes (et décisives !). Et avant tout, les Rencontres d'Eranos à Ascona, en Suisse, qui, pendant de longues et fructueuses années, ont constitué de véritables « cyclotrons », accélérateurs d'idées, grâce à la qualité exceptionnelle de penseurs, philosophes, historiens, hommes de science (parmi lesquels des figures de premier plan comme Eliade, Ernst Benz, Heinrich Zimmer, Jung, Erwin Rousselle, Gershom Sholem, Suzuki, Keréyi, Massignon, Tillich, Giuseppe Tucci et tant d'autres), qui ont aidé à reformuler certaines des questions essentielles de la pensée de notre temps et ouvert la voie à de nombreux et féconds développements qui ont eu une répercussion planétaire. Gilbert Durand, qui a été membre du Conseil Consultatif du Cercle d'Eranos, a effectué diverses communications remarquables dans ces Rencontres. Je soulignerai en particulier celle qu'il a faite lors de la séance d'août 1984, intitulée *La beauté comme présence paraclétique : essai sur les résurgences d'un bassin sémantique*, qui me paraît contenir certaines pistes totalement nouvelles pour la compréhension des phénomènes esthétiques et où l'auteur expose et développe, pour la première fois, la notion féconde de « bassin sémantique »⁶.

Gilbert Durand a également eu une participation active dans une autre rencontre historique, celle-ci unique, le Colloque International de Cordoue, organisé par Michel Cazenave et France-Culture, qui a eu lieu sur le thème de « Science et conscience » au début du mois d'octobre 1979. Les divers volets de cette impressionnante confrontation de savants incluaient la Physique, représentée par neuf scientifiques de réputation mondiale (dont des « vedettes » comme David Bohm, Fritjof Capra, Costa de Beauregard, Hubert Reeves, etc.),

5. Comme *Les sciences de la folie* (dirigée par R. Bastide), *Le symbole* (dirigée par J. Ménard), *Problèmes du mythe et son interprétation* (dirigée par J. Hani), *Le temps de la réflexion* (dirigée par J.-B. Pontalis), *Encyclopaedia Universalis* (dirigée par A. Arkoun), *The Encyclopedia of Religion* (dirigée par M. Eliade), *Pensées hors du rond* (dirigée par M. Beigbeder), *Traité d'anthropologie du sacré* (dirigé par J. Ries), etc.

6. D'autres communications importantes de G. Durand aux Conférences d'Ascona s'intitulent *La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne* (1980), *Le génie du lieu et les heures propices* (1982, pour le double jubilé d'Eranos), *Philosophie du leitmotiv* (1988), etc. Elles ont toutes été publiées dans les *Annales de l'Eranos Foundation*, Ascona, par Insel Verlag, Francfort/Main.

la Neurologie et la Psychophysilogie, la Psychologie analytique, la philosophie et les sciences religieuses (huit spécialistes, dont Gilbert Durand qui présenta le texte *Orphée et Iris 80 : l'exploration de l'imaginaire*), outre une vingtaine de participants d'autres disciplines diverses. La mention de ce colloque nous conduit à aborder, encore que sommairement, l'un des aspects les plus intéressants de la pensée de notre auteur qui est l'attention qu'il prête aux révolutions épistémologiques de la science actuelle et à la lente convergence que l'on découvre, depuis une vingtaine ou même une trentaine d'années, dans les trajectoires, qui semblaient naguère totalement étrangères les unes aux autres, de certaines formes de penser « traditionnelles » et de certaines formes de penser « scientifiques ». Les premières plongent leurs racines dans le fonds magico-religieux, mythique, eschatologique, d'où jaillissent les productions d'un inconscient *trans*-rationnel (éventuellement confondu avec le pur irrationnel) qui vont du rêve banal (celui-ci contenant encore des vestiges de la « poudre d'or » de l'imaginaire de l'espèce) au rêve prophétique, de l'hallucination individuelle ou collective aux théophanies fondatrices de religions (dont celle qu'eut Moïse sur le mont Sinaï est un exemple bien connu). Ce sont des formes de penser extrêmement antiques, étudiées par l'historien des religions, par l'ethnologue, par l'anthropologue, par ceux qui s'intéressent aux mythes, aux légendes, aux contes populaires, aux médecines chamaniques, aux danses extatiques, mais qui sont aussi décelables et pratiquées dans notre civilisation, comme l'attestent les arts traditionnels, les courants mystiques et ésotériques, l'alchimie et les hermétismes, etc. Les secondes — formes de ce que nous appelons la pensée scientifique — sont tout à fait récentes dans le comput astronomique des ères. Elles prétendent dévoiler les lois, implicites dans le devenir naturel, qui font que les êtres et les choses sont comme ils sont, par déduction logique de prémisses à conséquences, de causes à effets, tout en postulant que rien ne sera pris comme « objet scientifique » s'il ne peut être vérifié expérimentalement par chacun et s'il ne peut être mesuré avec rigueur. Bien que sujette à des limitations aussi restrictives, qui proscrivent immédiatement la Science d'un grand nombre de champs immenses qui sont, précisément, ceux qui suscitent le plus la curiosité ancestrale et permanente de l'homme (l'origine et la fin dernière de tout, la vie, la mort, la douleur, le destin et son sens, la signification de l'homme dans l'univers, ce qui est unique et ne se répétera jamais, et en est d'autant plus précieux, si non improbable du moins pour toujours indémontré, etc.), cette forme de penser logique (qui exclut le tiers), réductrice (« ce n'est que... »), « matérialiste » et rationalisante a mené à des résultats extraordinaires quant aux techniques transformatrices de la matière, à la conquête de la force, de l'énergie, de la vitesse, du pouvoir de production et d'extermination, etc. C'est surtout cet aspect « magique » des technologies scientifiques qui fascine les peuples.

Néanmoins les systèmes d'idées, les théories, les paradigmes qui sont derrière ces technologies prodigieuses et ces machines d'une efficacité inquiétante leur échappent. Pourtant c'est justement dans les coulisses invisibles que se passe l'essentiel. Et quand on lit les bons divulgateurs de l'avant-garde scientifique on se rend compte que les « modèles d'univers » qui résultent des grandes révolutions historiques de la relativité, de la théorie quantique, plus récemment de la cristallographie avancée et de la géométrie fractale, ainsi que de l'impact de phénomènes aussi peu formalisables (à la lumière des concepts préexistants) que la vertigineuse notion d'un univers fait d'ordres « explicites » émergeant d'un ordre « implicite » et y retournant, que nous propose la physique théorique de David Bohm ; ou aussi « scandaleux » que les synchronicités acausales détectées dans le domaine des particules sub-atomiques tout comme dans celui de certains phénomènes psychiques en interaction, également acausale, avec des phénomènes parfaitement « objectifs »⁷, on se rend compte, je répète, que ces univers — formulations apparemment délirantes du « nôtre » — rappellent les grandes cosmogonies « poétiques » de l'hindouisme et du bouddhisme, la conception de la multiplicité des mondes exprimée dans les *yantras* indo-tibétains ou taoïstes, les visions d'un Jacob Boehme⁸ ou les systèmes de pensée alchimique longuement actifs en Occident.

« C'est que l'on peut affirmer, écrit Gilbert Durand dans un essai qui résume sa réflexion sur cette question décisive, que la séparation radicale entre savoir rationnel et savoir imaginaire, entre numérotechnie et phénoménologie » est en voie d'extinction. Ce que Durand appelle « le grand changement » de notre temps peut se définir comme « le moment historique et culturel où les deux modalités du savoir — sans encore se confondre puisque en dernière analyse c'est la spécificité du point d'application qui décide des méthodes — convergent en une philosophie d'ensemble, en « nouvelles formes *a priori* » non kantienne, en une temporalisation des phénomènes non hégélienne, en la définition d'objets non comtiens [référence au positivisme de Comte], en relations dialectiques non marxistes et, finalement, en logiques délibérément non aristotéliques. Une « nouvelle raison » avec ses axiomatiques propres [...] avance à la rencontre d'une phénoménologie organisée de l'imaginaire que les psychanalystes et les psychologues des profondeurs ont explorée ». Et il ajoute plus loin : « Nous nous trouvons ainsi, en cette fin de XX^e siècle, en présence de deux séries de

7. Sur les phénomènes de « synchronicité » consulter les œuvres récentes : *La synchronicité, l'âme et la science*, ouvrage collectif de H. Reeves, M. Cazenave, P. Solié, K. Pribram, H. F. Ritter et M.-L. von Franz (Paris 1990) et *Synchronicité — Le pont entre l'esprit et la matière*, du physicien anglais David Peat, spécialiste de la théorie quantique (traduction française de 1988).

8. Récemment étudiées à la lumière de la physique quantique par le spécialiste des particules élémentaires Basarab Nicolescu, dans le livre *La science, le sens et l'évolution* (Paris 1988). Voir aussi l'ouvrage connu de Fritjof Capra *The Tao of Physics — An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism* (première édition en 1975).

processus du savoir interchangeables, du moins dans leurs grandes conceptualisations. Celle qui procède de la « raison » plus active, particulièrement des théories physiques post-einsteinienne, et celle qui vient des explorations de l'imaginaire dans la symbolique post-freudienne⁹ ». Thème fascinant de la méditation de Gilbert Durand qu'il n'est pas possible de discuter ici.

Je voudrais citer encore deux colloques qui nous touchent de près, la Rencontre Internationale de Tomar de 1983 sur *Chevalerie spirituelle et conquête du monde*, organisée par Yvette Centeno et par le G.E.S. de l'Universidade Nova de Lisbonne, lors de laquelle Gilbert Durand a lu la communication *L'imaginaire portugais et les aspirations de l'Occident chevaleresque*, publiée pour la première fois dans le volume qui réunit dans une édition de l'Institut National de la Recherche Scientifique (Lisbonne 1986) toutes les communications prononcées et qui a pour titre celui du colloque lui-même. Rencontre organisée dans le cadre de la XVII^e Exposition du Conseil de l'Europe (*L'Europe des Découvertes*) et que nous pouvons qualifier d'historique tant elle a été féconde pour le développement de la recherche sur l'imaginaire au Portugal. Un autre colloque, issu de ce dernier et consacré à une thématique peu connue, mais profondément significative pour l'étude de l'imaginaire lusitanien — et européen ! — celle des *Empires du Saint Esprit et la Symbolique de l'Empire*, a réuni aux Açores, à Angra do Heroísmo, en 1984, dix-sept spécialistes portugais et étrangers, au nombre desquels Gilbert Durand, dont la communication a traité de *l'Iconographie et symbolique du Saint Esprit*, sujet peu étudié, de grande importance dans le contexte de l'art portugais. Ce texte marque une étape décisive, je dirais même inaugurale, pour la recherche des caractéristiques iconographiques du thème et ses pulsations dans l'imaginaire chrétien. Il a lui aussi été publié pour la première fois par l'Institut Historique de l'Île Terceira dans le volume (aujourd'hui épuisé) qui a réuni toutes les communications de ce Colloque.

L'intérêt montré par Gilbert Durand pour l'imaginaire portugais nous remplit à juste titre d'une grande joie et présente non seulement la valeur d'un témoignage illustre sur la psyché lusitanienne et ses cristallisations dans le mythe, la légende et l'art, mais il a aussi le mérite de constituer un ensemble d'indications directionnelles précieuses pour tous ceux qui s'intéressent à la question. Comme tout étranger, Durand ne soupçonne pas qu'en abordant la saga portugaise des Découvertes, les hauts faits de l'héroïsme navigateur et guerrier, les miracles, naïfs ou savants, qui lient notre histoire au domaine caché de la légende et du merveilleux de l'âme humaine, il touche des points de sensibilité

9. G. Durand, « Le grand changement ou l'après-Bachelard », in *Cahiers de l'Imaginaire* (nouvelle série, n° 1, Toulouse, 1988).

morbide pour le Portugais « cultivé » qui, en général, a été instruit et éduqué, du moins depuis le XIX^e siècle, dans le mépris anticlérical, hyperpositiviste et « progressiste » envers les vieilles histoires et les croyances de la « superstition populaire » ; et au XX^e siècle, du moment que Salazar exaltait l'histoire portugaise, il s'est mis, par réaction, à penser que cette histoire était un crime dont on devait avoir honte. Gilbert Durand, qui est un héros de la Résistance anti-nazie, qui a reçu les décorations françaises et italiennes les plus hautes, qui fut torturé par la Gestapo, condamné à mort (et sauvé *in extremis* par l'arrivée des alliés), est un authentique combattant de la liberté contre l'oppression du fanatisme nazi-fasciste, que l'on ne peut accuser d'être « réactionnaire ».

Son combat pour remettre les traditions de l'Occident dans une perspective anthropologique privilégiant les manifestations de l'Imaginaire est encore une lutte contre le fanatisme, cette fois dans sa face historiciste, matérialiste et peu dialectique, soi-disant « progressiste » et « révolutionnaire », qui a produit les goulags, les tyrannies les plus odieuses, mais aussi les opinions « de gauche » exterminatrices des structures lentes de l'imaginaire collectif et de la libre créativité individuelle. Ce combat n'a pas été, et n'est pas, une espèce de restauration « traditionaliste » et conservatrice de valeurs idéologiques et philosophiques dépassées et démagnétisées, que les successifs effondrements sociaux, politiques, économiques et culturels de la *praxis* des « droites » comme des « gauches » ont discréditées ; il constitue au contraire une « renaissance » des modes de pensée et des paradigmes que l'arrogante inflation idéologique occidentale, « rationaliste » et brutalement pragmatique a justement caché, opprimé, poursuivi, avec une violence croissante, depuis deux ou trois siècles. Le combat est, bien au contraire, pour le « grand changement » de l'*épistémè*, pour la récupération des énergies créatrices, menacées par les démolitions mentales décrétées au nom d'une « modernisation » fétichiste qui ont affecté le patrimoine mental et détruit les racines profondes de la civilisation qui a été la nôtre et que nous sommes sur le point d'abandonner allègrement.

Toutefois, si ce combat (qui a commencé par être celui de la lutte armée contre l'envahisseur !) est une constante « diurne et héroïque » du caractère et de la pensée de Gilbert Durand — authentique membre de cette « chevalerie spirituelle » à laquelle il a consacré tant de pages admirables — il serait inexact de conclure que l'intrépidité avec laquelle il attaque les concepts obsolètes et défend les idées qui lui paraissent justes et vraies (et quoi qu'en pensent les tenants des systèmes idéologiques et philosophiques atteints), que cette vigueur polémique d'un grand nombre de ses interventions orales et écrites dans la vie culturelle de son pays et de l'Occident constituent son trait essentiel. Car, en réalité, plus que le paladin héroïque et infatigable des causes justes et de la « guerre sainte » de l'Esprit (qui trop souvent se révèle le masque d'une banale

volonté de pouvoir), Gilbert Durand est avant tout un Homme de Savoir. D'une culture éblouissante, herméneute pénétrant des textes, des symboles, des signes du temps, exégète et à la fois critique, toujours en éveil et à l'affût de la réalité humaine, armé de toutes les techniques de la science et, en même temps « voyant » ouvert aux messages énigmatiques de l'Inconscient profond, attentif aux « chuchotements » (murmures, frémissements) et aux « synchronicités » (porteurs de nouveaux sens qui s'annoncent), Gilbert Durand est un penseur dont l'oeuvre anthropologique et, finalement, d'authentique philosophe — souvent difficile, hélas ! pour les lecteurs peu informés, auxquels échappent bien des références implicites dans ses textes ou de nombreuses allusions qui réclament la complicité des entendements — constitue un véritable cheminement vers la sagesse dans le sens le plus large et métamorphosable du mot. A partir de l'examen rigoureux des « objets » anthropologiques choisis, il nous conduit non seulement à la perception « géométrique » — dans la réduction intellectuelle aux structures ordonnées et surtout ordonnatrices — des grands archétypes de l'imaginaire, mais aussi à la considération « numineuse » des mille coruscations individuelles de ces archétypes. Haut et lumineux exemple d'une vraie *vision* servie par une intelligence englobante, universelle et fondatrice de futurs dignes de ce nom.

Imaginaire et altérité : rois et héros de l'histoire de France dans les cultes populaires brésiliens

Monique AUGRAS

*Légendes et apparitions
racontent que l'enfant roi
vit le royaume de France au Maragnon
Zé Di et Malandro, 1974¹*

L'une des contributions les plus remarquables de Gilbert Durand est, à notre sens, son insistance à dépasser le dualisme entre raison et imaginaire. Dans sa *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer², on le sait, fait de la fonction symbolique inhérente à la dimension même du phénomène humain, dériver deux courants fondamentaux, la pensée mythique et la connaissance scientifique. Quoiqu'il s'attache à donner le même statut à ces deux formes de construction de « l'image du monde », il n'en insinue pas moins une sorte d'étanchéité entre ces deux modes de pensée. Durand, tout en rendant hommage à Cassirer, s'appuie sur Bachelard — dont l'oeuvre tout d'abord orientée vers l'épistémologie ascétique de la construction des sciences exactes finit par déboucher sur un ample réenchantelement du monde — pour affirmer qu'il « n'y a pas de coupure entre le rationnel et l'imaginaire, le rationalisme n'étant plus, parmi bien d'autres, qu'une structure polarisante particulière du champ des images »³.

Dans cette perspective, l'on ne peut plus désormais opposer art, science, ou mythe. Une nouvelle anthropologie se fait jour, qui consiste à découvrir — recenser, décrire, analyser — les images où « se condensent les pulsions, les désirs, les nostalgies et les perspectives de toute réalisation humaine, individuelle ou culturelle »⁴. Dans le sillage de Durand, on trouvera, au Brésil, plusieurs tendances. La plus visible, plus étroitement fidèle à la « théorie générale de l'imaginaire », est l'école fondée à Recife par Danielle Rocha Pitta qui, dès 1975, créa à la fondation Joaquim Nabuco le premier centre brésilien de recherches sur l'imaginaire. C'est à partir de ce centre — maintenant rattaché directement à l'Université fédérale de Pernambouc (UFPe) — qu'essaierent de nombreux chercheurs qui, dans tout le Brésil, étudient le régime des images et

1. Extrait de *O rei da França na ilha de assombração* [le roi de France dans l'île des apparitions], samba de Zé Di (José Dias) et Malandro (José Luis dos Santos), qui fit gagner le carnaval de 1974 à l'école de samba Acadêmicos do Salgueiro, Rio de Janeiro.

2. Cf. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1972, 3 vol.

3. Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, Quadrige/PUF, 1984, p. 88.

4. Gilbert Durand, cité par Danielle Rocha Pitta et Rita Maria Mello, org. *Vertentes do imaginário — Arte, sexo e religião*, Recife, FUNDAJ/UFPe, 1995.

proposent divers champs d'application, dont l'un des plus féconds semble être celui de la pédagogie. Mais on trouve également des chercheurs qui, tout en étudiant divers aspects de l'imaginaire brésilien, gardent un rapport moins étroit avec la théorie de Durand et ont parfois recours à d'autres systèmes interprétatifs. Mais qu'il s'agisse de durandiens *stricto sensu* ou *lato sensu*, la référence fondamentale demeure : « l'exploration de l'imaginaire [doit] être la tâche majeure des disciplines anthropologiques durant la deuxième moitié du XX^e siècle »⁵. Et, sans aucun doute, de ce nouveau siècle déjà si proche.

Notre terrain est le Brésil, et plus particulièrement sa riche culture populaire. Partant tout d'abord, sous l'influence de Roger Bastide, de l'étude de la construction de l'identité mythique dans le candomblé⁶, nous en vîmes bientôt à nous intéresser à l'*imagerie*⁷, et, à l'occasion de recherches situées dans le domaine de l'anthropologie historique, à nous interroger sur la dimension imaginaire de l'histoire. À chaque étape de ce parcours, l'intime rapport entre altérité et imaginaire ou, plus exactement, leur relation intrinsèque, devenait plus évidente. C'est pourquoi il nous semble nécessaire, avant de relater quelques-unes de nos recherches, de dessiner les grandes lignes de la réflexion sur laquelle elles s'appuient.

L'ALTÉRITÉ FONDATRICE

La rencontre avec l'autre a souvent été revendiquée par l'anthropologie comme étant l'essence même de sa recherche. De Bastide⁸ à Francis Affergan⁹, l'altérité constitue, pourrait-on dire, le point de départ de tout travail de terrain. Mais la fascination qu'exerce l'autre ne se réduit pas au seul attrait pour l'exotisme, elle s'enracine au plus profond de l'ambiguïté existentielle. Il faut revenir à Edgar Morin, lorsqu'il décrit la révélation de la mort, qui oblige l'homme des origines à s'interroger sur cette nécessité inacceptable, cette présence absente, « irruption d'une vérité et en même temps d'une illusion »¹⁰ et

5. Gilbert Durand, *Exploração do imaginário*, in Danielle Rocha Pitta, org. *O Imaginário e a simbologia da passagem*, Recife, Massangana, 1984, p. 13.

6. Cf. Monique Augras, *Le double et la métamorphose*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992. Voir également « La construction de l'identité mythique dans le candomblé » in Claude Ravelet, org. *Études sur Roger Bastide — De l'acculturation à la psychiatrie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 113-124.

7. Il semble en effet, suivant en cela Jean-Jacques Wunenburger (cf. *La vie des images*, Strasbourg, Presses Universitaires, 1995, p. 7), qu'il vaudrait mieux nommer « imagerie » une grande part de ce qu'on appelle généralement « l'imaginaire ».

8. « C'est l'ethnologue seul qui doit se jeter dans le gouffre de l'altérité, à ses risques et périls », R. Bastide, « Psychologie et ethnologie », in Jean Poirier, org. *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, p. 1646.

9. Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, Paris, PUF, 1987.

10. Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, PUF, 1973, p. 112.

l'amène à créer la dimension symbolique, et à se re-crée en elle. Désormais, toutes les oeuvres humaines, productions concrètes, langage, mythes, institutions, vont tenter de « coloniser la mort et l'arracher au néant », pour citer encore Morin. Le symbole, on le sait, est originellement *súm-bolon*, un objet brisé en deux, fragment de céramique ou de bois, dont les deux parties, en s'emboîtant exactement, mettent en évidence le lien qui unit débiteur et créancier, émetteur et récepteur d'un message. Le symbole parle donc d'une rupture, d'une cassure fondamentale, que la fonction symbolique tente de dépasser, sans jamais y parvenir, dès que son référent n'est autre que la mort. Et ce qui se construit là, dans la tension entre brisure inéluctable et suture impossible, est précisément le domaine de l'imaginaire.

L'altérité est donc constituante de l'imaginaire, et tous les essais de représentation de l'Autre, dont l'histoire de l'anthropologie nous offre les facettes les plus variées, révèlent, au coeur même d'un discours qui se veut scientifique, la présence d'une dimension mythique. Cet aspect est tout particulièrement remarquable dès les récits des premiers voyageurs qui rendent compte de leur découverte de l'Amérique. Obéissant aux exigences des temps modernes, ils en situent les singularités par rapport aux connaissances dont ils disposent. Comment parler du « nouveau monde » sans évoquer l'ancien ? Comment décrire le différent sans mentionner le semblable ? Comment articuler ce paradoxe ? C'est à l'imaginaire qu'il appartiendra de mêler connu et inconnu. « Le récit [...] sera nécessairement une narration qui dépassera la simple description du réel en un discours empruntant des ingrédients imaginaires, de derrière le réel, d'un invisible qui seul peut rendre visible le réel »¹¹. Ce que les récits de voyage mettent en scène, ce n'est pas la découverte de l'Amérique, mais bien son *invention*.

Plusieurs ouvrages édités à l'occasion de la commémoration de « 1492 » ont mis l'accent sur le poids de l'imagerie européenne dans les représentations des cultures américaines¹². Pour ce qui est du Brésil, la lecture des récits d'André Thevet et Jean de Léry nous permet de mettre en évidence, dans l'image qu'ils nous donnent de la « France antarctique »¹³, un très étrange portrait inversé, miroir de l'Autre qui est également le reflet de tous les anthropologues à venir...

Mais la contribution française ne s'arrête pas là : les hasards de l'histoire, la diffusion orale de légendes médiévales, la réinterprétation, par la culture populaire, du discours des élites, font tout à coup revivre, dans les temples afro-brésiliens, des rois et des héros qui, à nos yeux, n'appartenaient plus qu'aux

11. F. Affergan, *op. cit.*, p. 105, c'est nous qui soulignons.

12. Cf. Jean-Jacques Wunenburger, org. *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, Paris, L'Harmattan, 1993.

13. Cf. Monique Augras, « Imaginária França Antártica », *Estudos Históricos*, 4 (7) : 19-34, 1991.

belles images de notre premier livre d'histoire de France. C'est de ces avatars que nous allons maintenant parler.

LE ROI DE FRANCE EN L'ÎLE DES APPARITIONS

Tout comme la France antarctique, la France équinoxiale disparut aussitôt que créée. Au tout début du XVII^e siècle, Daniel de La Touche, seigneur de La Ravardière, reçut d'Henri IV le titre de « lieutenant général en la terre d'Amérique depuis l'Amazone jusques à l'île de la Trinité »¹⁴, très vaste territoire qui, après deux voyages de reconnaissance, allait se réduire aux seules dimensions de l'île de Maragnon. C'est là que débarqua une expédition de plus de 500 hommes, sous le commandement de La Ravardière, en août 1612. On s'occupa aussitôt de construire un fort, mis sous la protection de saint Louis, et d'aménager le port qui, en hommage à la régente, fut baptisé du nom de sainte Marie. Mais ni la protection de ces saints patrons, ni l'alliance avec les Indiens Toupinambas ne suffirent à assurer la présence française au Maragnon. Durant la bataille de Guaxenduba, Notre Dame des Victoires apparut en personne aux côtés des Portugais, et La Ravardière dut bientôt abandonner le port et le fort Saint-Louis, quatre ans tout juste après leur fondation.

Rappelons qu'en 1615, la France et l'Espagne venaient de décider du mariage entre Louis XIII et Anne d'Autriche. Pour un temps alliés, les deux royaumes se devaient de liquider ce contentieux colonial. Or le Portugal était, à cette époque, sous domination espagnole, qui dura de 1580 à 1640. Le malheureux La Ravardière resta trois ans prisonnier à Lisbonne. Et, de cette aventure, seul désormais subsiste le nom du fort qui, sous sa forme portugaise, est aujourd'hui celui de la capitale de l'État du Maragnon.

Les Portugais ne furent point des ingrats. En témoignage de reconnaissance, ce fut Notre Dame des Victoires qui devint la sainte patronne de la ville de São Luis. Mais le protecteur de la dynastie des rois de France n'a pas abandonné la ville. Il a même conquis tout le territoire qui s'étend jusqu'à l'Amazone. Car tous les ans, le jour de sa fête, il danse dans les temples afro-brésiliens de São Luis et Belém du Pará¹⁵.

Les fidèles en parlent comme de « Dom Luis », ce qui a amené quelques chercheurs à se demander s'il ne s'agirait pas plutôt du roi Louis XIII. Mais il ne semble pas qu'au niveau du culte concret, la question soit d'une énorme importance. Dom Luis ou São Luis, le fait est qu'un *Encantado* — « Esprit

14. Hélène Clastres, Présentation et notes du livre d'Yves d'Évreux, *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*, Paris, Payot, 1986, p. 10.

15. Voir Monique Augras, « Le roi saint-Louis danse au Maragnon », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 5 : 77-90, 1988.

Enchanté » — qui fut roi de France et sous l'invocation duquel on fonda la ville, s'incarne le 25 août dans les prêtres et prêtresses, et danse au milieu du temple.

Pour Pierre Verger — qui vient de nous quitter après une vie bien remplie — l'identification de cet « Enchanté » avec saint Louis ne fait pas l'ombre d'un doute. Il a même pu deviser avec « cet auguste souverain » : « Quand on lui eut dit qu'il y avait un Français dans la salle, saint Louis exprima sa satisfaction et le désir que je lui fusse présenté », et il ajoute, non sans malice : « c'est ainsi que je fus reçu en audience royale, mais ce fut en portugais que nous échangeâmes quelques mots... ceci, sans aucun doute, en signe de courtoisie et de considération envers le public réuni, qui n'aurait pas pu suivre une conversation dans notre langue »¹⁶.

Il est possible que pour Verger, tout comme pour nous, la canonisation de saint Louis, en le plaçant sur le registre du sacré, ait plus facilement permis son passage vers le « royaume des enchantements » [*Encantaria*]. Du roi médiéval entouré de légendes aux rois mythiques des temples afro-brésiliens, la distance n'est pas si grande qu'il y paraît. Louis XIII, par contre, nous évoque tout d'abord l'histoire événementielle. Mais pour les fidèles des cultes brésiliens, *tous* les rois d'Europe semblent ressortir à l'imaginaire, et il faut bien, pour l'instant, conclure à une indifférentiation entre Dom Luis et São Luis¹⁷.

Car les *terreiros* du Maragnon ne sont pas en peine de rois et d'hommes d'État. Saint Louis y fait partie du « Peuple Gentil », qui groupe les gentilshommes [*fidalgos*] : Dom João (qui est peut-être D. João III de Portugal, qui créa les capitaineries du Brésil, première tentative d'organisation de la colonie) ; Dom Manuel (le roi de Portugal surnommé « Le Chanceux » ?) ; Dom Floriano (qui d'après une ethnologue de São Luis, ne serait autre que Floriano Peixoto, Président de la République au début de ce siècle), et bien d'autres plus difficiles à situer... Dans la hiérarchie des « Enchantés », le peuple gentil est situé au-dessous des *voduns* (dieux d'origine dahoméenne) ou *orixás* (dieux d'origine yorouba). On rend tout d'abord hommage aux dieux ancestraux mais, comme il faut aussi tenir compte du pouvoir politique, les gentilshommes les suivent de près. Cette catégorie inclut surtout des personnages qui ont eu un rôle historique important, soit dans l'organisation du Brésil, soit dans la fondation de la ville. Ils sont donc bien supérieurs aux pauvres hères qui, aujourd'hui, les font revivre. Mais au moyen de l'imaginaire, la relation de sujétion s'est, semble-t-il,

16. Pierre Verger, *50 anos de fotografia*, Salvador, Corrupio, 1982, p. 240.

17. Je dois à l'obligeance de Mundicarmo Ferretti, professeur à l'université fédérale du Maragnon, l'envoi du programme des « Fêtes de saint Louis roi de France et du Divin Esprit Saint », durant le mois d'août 1993, ainsi que la photographie de saint Louis « incorporé » par le père-de-saint Jorge de Itacy. L'association de saint Louis avec la tradition portugaise et millénariste du culte du Paraclét demanderait de trop longs commentaires. Quant à saint Louis, tout de blanc vêtu, il se détache parmi les autres « Enchantés » par le port d'un collier qui signale nettement sa nationalité française, car il est fait de perles bleues, blanches, et rouges.

modifiée. Car les gentilshommes accourent à l'appel des tambours. Ils dansent, ils parlent, ils écoutent ce que les fidèles ont à leur dire. La soumission a été remplacée par l'échange. Sur le mode mythique, la capacité des Brésiliens à établir des rapports cordiaux entre des éléments divers et parfois opposés¹⁸, montre que la négociation avec les détenteurs du pouvoir est toujours possible.

Mais d'autres personnages étranges peuplent le « royaume enchanté » du Maragnon. Bien au-dessous des dieux et des rois, on y trouve aussi les *Caboclos*. Tandis que le comportement de ceux-là est digne, sérieux, un tantinet compassé — comme le montre la photographie de saint Louis par Verger (*op. cit.*) — ceux-ci, au contraire, ont l'air bien grossier : ils boivent, ils se disputent, ils font la fête. Certains d'entre eux « descendent » pendant le carnaval et vont jusqu'à défiler dans les écoles de samba locales. Ce sont des génies qui règnent dans les interstices de l'ordre établi.

Or Mundicarmo Ferretti, dans sa thèse de doctorat consacrée à ces esprits marginaux¹⁹, a montré que les *caboclos*, au Maragnon du moins, n'étaient pas des esprits d'Indiens²⁰. Contrairement à tout ce qu'on avait pu penser jusque-là, les *caboclos* viennent de Turquie. Plus précisément, ce sont des *Maures*, issus pour la plus grande part, des pages du Cycle de Charlemagne, dont les aventures, depuis toujours, font l'objet de la littérature de colportage du nord/nord-est brésilien. Ce sont les *caboclos* eux-mêmes qui, « incorporés » dans des prêtres du temple « Maison de Fanti Ashanti », ont tenu à aider l'ethnologue, en lui recommandant la lecture d'un livre sur Charlemagne et les Douze Pairs de France²¹. Ici, comme on le voit, les limites entre érudition et savoir populaire disparaissent. Non seulement les esprits appuient la recherche, mais encore ils fournissent leurs références bibliographiques ! Comme l'observe fort justement M. Ferretti, la présence des Maures et des preux au sein des cultes du Maragnon « atteste l'inexistence de frontières entre culture nationale et culture d'importation, ou culture lettrée et culture orale »²².

18. Voir à ce sujet Roberto Da Motta, *A casa e a rua*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

19. M. Ferretti, *Desceu na Guma*, São Luis, SIOGE, 1993.

20. A l'opposé de ce que pensait Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.

21. Dans l'opinion des folkloristes, ce livre, traduit en portugais au XVIII^e siècle à partir d'une version espagnole des conquêtes de Charlemagne, aurait été, « après la Bible, le livre le plus répandu dans les *sertões* du Brésil » (Sebastião Nunes Batista, « Carlos Magno na poesia popular nordestina », *Revista Brasileira de Folclore*, XI (30), mai/ago. 1971, p. 143).

22. Municarmo Ferretti, « Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria ? A importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina » in *Carlos Eugênio Marcondes de Moura*, org. *Meu sinal está no teu corpo*, São Paulo, Edicon/EDUSP, 1989, p. 216.

HARLEMAGNE ET LES CABOCLOS

La réinterprétation de personnages issus de sources érudites, ou pour le moins écrites, s'inscrit dans une tradition implantée au Brésil par les jésuites qui évangélisèrent. Pour instruire le peuple tout en le distrayant, et pour s'assurer la conversion des esclaves promptement groupés en confréries catholiques, ils inventèrent un théâtre chanté et dansé, qui mettait en scène la lutte entre le Bien et le Mal, sous la forme de guerres entre chrétiens et Maures. Ceux-ci étaient videmment représentés par des Noirs, et ceux-là par des Blancs. Le cycle de Charlemagne, déjà bien connu de toute la péninsule ibérique, fournissait les épisodes et les héros, auxquels on adjoignit quelques *caciques* (chefs indiens) : parmi les Maures, les méchants mouraient bientôt, et les bons se convertissaient. Ces danses se terminaient par le couronnement du « roi du Congo » devenu chrétien²³.

Rien d'étonnant, donc, à ce que l'on puisse rencontrer, dans les *terreiros* de São Luis, un *caboclo* qui n'est autre que Fier-à-bras d'Alexandrie, « roi de Turquie ». S'il est plus connu aujourd'hui sous le nom toupé de Imbarabaia, c'est qu'il a été autrefois recueilli par un vieil Indien, lorsqu'après avoir été vaincu par les chrétiens, il est venu se réfugier au Brésil avec ses compagnons. Suivant une autre version, recueillie par M. Ferretti de la bouche d'un père-de-saint, « le roi de Turquie vint au Maragnon, amené comme prisonnier par Dom Luis de France, auquel on rend hommage le jour de la fête de saint-Louis »²⁴.

Habitués que nous sommes à l'histoire événementielle, ce mélange a de quoi nous surprendre. Mais voici que la lecture attentive des documents historiques fait surgir une troublante relation idéologique. Car Yves d'Évreux, supérieur des pères capucins qui prirent part à l'établissement de la France équinoxiale, écrit dans son rapport offert au roi Louis XIII : « Celui qui a emporté le prix, Sire, sur tous les monarques du monde en fait de piété et de religion a été Saint Louis, l'honneur des Français, duquel vous héritez le sang, le sceptre, le nom et l'imitation des vertus : car il a employé non seulement ses trésors, sa noblesse, mais aussi sa propre personne, passant les mers [...] afin de restaurer la piété et la religion abattues par les cruautés des Infidèles, et il y est mort dans ce but »²⁵.

Par ce qu'il implique, ce texte dépasse de beaucoup le niveau du simple éloge protocolaire. Car il établit une claire relation d'identité entre la colonisation et la dernière croisade. L'expédition de La Ravardière est une

23. C'est là l'origine de la *Congada*, danse folklorique que l'on retrouve encore un peu partout dans les régions rurales. Cf. Alceu Maynard Araújo, *Folclore Nacional*, t. 1, São Paulo, Melhoramentos, 1964. Voir également Marlyse Meyer, « Charlemagne, roi du Congo », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 5 : 59-76, 1988.

24. M. Ferretti, *op. cit.*, p. 213.

25. Yves d'Évreux, *op. cit.*, p. 26.

réédition de celle-ci. L'évangélisation des Amériques se situe dans le droit fil de la conversion des Maures.

Ce qui nous ramène au cycle de Charlemagne. On sait aujourd'hui que la mort de Roland à Roncevaux, qui en constitue pour ainsi dire le noyau, le point de départ, n'a probablement pas été due à la férocité des Maures d'Espagne, mais bien à la « perfidie des Vascons »²⁶. La *Vita Caroli*, écrite autour de l'an 800 par Eginhard, chroniqueur de la cour de Charlemagne, indique clairement que les incursions en Espagne se firent à la demande de son allié l'émir de Saragosse, et que, sur son parcours, celui qui allait devenir le grand symbole de la chrétienté ravagea des terres chrétiennes. À Roncevaux, comme on le voit, les Vascons furent moins perfides que vengeurs et (malgré ce qu'en disait une chanson qui berça notre enfance) la lutte ne se fit point « aux cris stridents des Sarrasins ».

Par quelle transformation les « Vascons » se muèrent-ils en Maures ? La *Chanson de Roland*, dont le plus ancien manuscrit connu date de la fin du XII^e siècle, est vraisemblablement la transcription de textes plus anciens, qui donnaient forme à diverses traditions orales. Il semble que ces textes aient été complétés autour de 1080²⁷. Or le XI^e siècle est celui de la première Croisade (1096-1099) en Palestine, alors dominée par les Turcs seljoucides. En Espagne se développe, à la fin du IX^e siècle, le culte de saint Jacques de Compostelle, surnommé le Matamore, c'est-à-dire « *mata moros* », le tueur de maures²⁸. Il sera le saint patron de la Reconquête, et les pèlerins qui accourent à Compostelle vont, tout au long du « chemin français », se raconter les exploits des chevaliers chrétiens. C'est alors sans doute que Roland de Bretagne devint la victime des Maures, et que Charlemagne et ses preux se transformèrent en parangons de la guerre sainte. Il ne restait plus aux érudits des monastères échelonnés au long de la route, qu'à organiser ces récits et — c'est l'opinion de Joseph Bédier — en faire de solides instruments de propagande des Croisades.

Il semble bien que la geste de Charlemagne ait fourni un puissant support idéologique à toutes les entreprises de guerre sainte. Dans son livre sur la Bibliothèque Bleue de Troyes, Robert Mandrou recense, parmi quarante titres sur l'histoire de France, rien moins que trente ouvrages — certains de cent à deux cents pages — qui traitent du cycle de Charlemagne, et ces « féeries historiques » ne développent, dit-il, qu'un seul et même thème, celui de la défense de la Chrétienté contre les Infidèles : « La guerre sainte est à la fois une

26. Eginhard, cité par Joseph Bédier, *Les légendes épiques — Recherches sur la formation des Chansons de Geste*, Paris, Edouard Champion, 1929, p. 193.

27. Cf. P. Le Gentil, *La Chanson de Roland*, Paris, Hatier, 1955.

28. Peu de temps après qu'on ait découvert les ossements qui lui sont attribués, saint Jacques apparut au côté des chrétiens, pour lutter contre les Maures, lors de la bataille de Clarijo, en 844. Cf. Xavier Barral i Altet, *Compostelle le grand chemin*, Paris, Gallimard, 1993.

lutte âpre et sans fin contre un ennemi inépuisable : malgré les exterminations et les conversions, l'hydre musulmane renaît sans cesse, menaçante [...] La croisade contre le musulman est le grand mythe de cette série du légendaire français »²⁹.

Au Brésil, on l'a vu, cette même matrice symbolique fournit aux jésuites la matière première dont ils avaient besoin pour mettre en scène l'extermination des païens et la conversion des esclaves, qu'ils fussent indiens ou africains. Aujourd'hui les personnages du cycle de Charlemagne revivent dans les temples du Maragnon et du Pará. Mais tandis que les nobles et les rois de France sont définis comme étant des *fidalgos*, les Maures et leurs princes se classent dans la catégorie inférieure (quoique très puissante puisque marginale) des *caboclos*. La perpétuation de l'imagerie médiévale résulte d'un amalgame de rois français chrétiens et de Turcs indiens infidèles qui, par delà la séduction de la légende, révèle une logique implacable. La logique de la domination.

La classification des esprits des cultes populaires du Maragnon semble bien refléter l'image que les classes défavorisées ont d'elles-mêmes. Royaume des enchantements, l'*Encantaria* n'ébauche-t-elle pas un portrait, assez fidèle, de la société brésilienne ? Pays d'émigrants et d'exilés, qui rêve encore de noblesse européenne, qui cherche ses références dans des modèles étrangers, qui ne veut pas se reconnaître dans la terrible violence qui l'anime, le Brésil fait aussi montre d'une énorme capacité créatrice et, pour résoudre des questions antagoniques, n'arrête pas d'élaborer de curieuses stratégies...

Car le royaume de Charlemagne ne se réduit pas au nord/nord-est si souvent folklorisé. Dans un contexte plus explicitement politique, on le retrouve dans le sud du Brésil, lors d'un des mouvements messianiques étudiés par Maria Isaura Pereira de Queiroz : une communauté de paysans de l'état de Santa Catarina, tint tête aux soldats, de 1910 à 1914, grâce aux milices qu'elle avait armées. L'élite en était formée par... les Douze Pairs de France, et leurs prières quotidiennes « se terminaient par un sermon ou par la lecture du livre saint, qui était le roman de Charlemagne »³⁰. Les paysans s'opposaient à la République nouvellement créée, et réclamaient le retour de l'empereur. Le cycle de Charlemagne semble ici symboliser l'ordre ancien et la pérennité des institutions monarchiques. En fait, l'apparente subversion y était sustentée par le conformisme social le plus traditionaliste, comme l'a déjà souligné Mandrou à propos de la Bibliothèque Bleue.

29. Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Stock, 1964, p. 46-47.

30. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo dno Brasil e no mundo*, São Paulo, Alfa e Omega, 1976, p. 279. L'auteur signale que ces preux chevaliers étaient en fait vingt-quatre cavaliers, car le mot *par* désigne tout à la fois en portugais le « pair » et la « paire »...

On pourrait ici reprendre ce que Bastide disait du « bricolage » (au sens lévi-straussien) et que nous préférons, avec lui, appeler « rapiéçage » : « le bricolage n'est point invention, ou logique de l'imaginaire. Il est réparation d'un objet existant »³¹. Bien moins que la manifestation d'une « pensée sauvage », le rapiéçage semble déterminé par une situation sociale particulière, dont les contradictions ne peuvent apparaître qu'au moyen du mythe.

En ce sens, les *caboclos* maures du Maragnon, le roi Dom Luis ou saint Louis, les preux de Charlemagne — car Guy de Bourgogne, Roland et Olivier fréquentent également les *terreiros*, en qualité de gentilshommes, bien sûr —, ne sont pas de simples exemples de foisonnement baroque ou de syncrétisme délirant : ils mettent en scène une réalité paradoxale, dont les conflits, s'ils venaient à s'exprimer crûment dans la vie quotidienne, seraient peut-être insoutenables...

L'aliénation intrinsèque d'une société originellement coloniale et esclavagiste débouche sur une récréation de mythes et de rites, qui n'est pas l'apanage exclusif du Brésil, mais se retrouve dans toute l'Amérique latine. L'imaginaire colonial reproduit, en l'amplifiant, les songes et les cauchemars européens³². Et c'est bien sur ces cauchemars que nous allons conclure, car la découverte de l'imaginaire des croisades dans les temples afro-brésiliens nous amena, en retour, à nous interroger sur la persistance de celui-ci dans le monde moderne. Charlemagne et Saint Louis, rencontrés au Brésil, ont été nos guides sur ce chemin inverse.

MILLE ANS DE CROISADES OU LA PEUR DE L'AUTRE

Un voyage à Paris nous permet de vérifier la solidité de l'association entre ces deux rois, et cela, en des lieux où nous ne les attendions pas. Si les statues de l'un et l'autre souverain encadrent la porte de l'église du Dôme des Invalides, cela s'explique aisément par la vénération que Louis XIV devait assurément leur porter. Mais voici qu'on les retrouve dans l'hémicycle du Palais du Luxembourg, de part et d'autre du siège du Président du Sénat. Ce sont les seuls rois de France présents. Pourquoi ont-ils survécu à la tradition républicaine ? Que signifient-ils de si fondamental ? Ils furent tous deux acteurs d'entreprises hégémoniques... Une recherche spécifique serait nécessaire, qui devrait passer par l'étude de l'imagerie officielle.

31. Roger Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique*, 21, 1970, p. 100.

32. Voir à ce sujet Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire — Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1988, et, pour le Brésil, Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico — Demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Dans le cadre de notre propre recherche, ce qui les unit, incontestablement, c'est l'imaginaire des Croisades qui, semble-t-il, imprègne tout ce qui se rapporte aux rois de France. Le « signe royal », qui permettait de reconnaître l'héritier légitime du trône, n'était autre qu'une « tache de la peau, un *naevus en forme de croix que l'enfant porte presque toujours sur l'épaule droite*, beaucoup plus rarement sur la poitrine. Elle est d'ordinaire de couleur rouge, "plus vermeille qu'est rose en esté" [...]. Elle est la "crois roial", preuve d'un sang issu des rois »³³. Comment ne pas identifier, dans ce signe, l'emblème même des Croisés ? D'autant plus que, d'après Marc Bloch, cette tradition n'apparaît, dans la littérature érudite, que vers le milieu du XIII^e siècle, à partir donc du règne de saint Louis. Quant à la littérature de colportage, elle met en scène, nous l'avons vu avec Mandrou, un légendaire historique qui ne parle que de guerre sainte. Les peuples non chrétiens semblent y représenter le paradigme de l'Autre. Cet Autre, c'est d'abord le juif, et la première Croisade, il ne faut pas l'oublier, débute par l'extermination des juifs de Worms, le 8 mai 1096. C'est ensuite le musulman. Tout pays étranger est, par définition, peuplé d'Infidèles³⁴. En outre, Marc Bloch rapporte que « la version primitive [du *Dict de la fleur de lys*, circa 1350] confondant, selon une vieille habitude médiévale, l'Islam avec le paganisme, donnait à Clovis pour armes, avant sa conversion, des *croissants* »³⁵.

Dans l'imagerie qui fit suite à la bataille de Lépante, on vit, dans une procession vénitienne, « un More tout nu, ayant des ailes et des cornes, ressemblant proprement à un diable ». Les Archives turques ne sont évidemment pas en reste : Vénitiens et Espagnols y sont décrits comme « des Infidèles vils comme la poussière, damnés ou dignes de l'enfer »³⁶. La diabolisation de l'Autre n'est ni une nouveauté, ni une exclusivité. Mais ce discours fait apparaître une angoissante facette de l'imaginaire : né de la révélation de l'altérité existentielle, c'est-à-dire de la mort, il peut assumer une dimension destructrice, qui dénote l'incapacité d'affronter, en soi, cet Autre intérieur, dont la peur panique se transforme en haine du différent, de l'étranger, de l'Autre extérieur.

Lors du Symposium de Standford sur le thème de l'ordre et du désordre, Cornelius Castoriadis proposait, en 1981, une inversion méthodologique fort provocante³⁷. Au lieu de considérer, comme on le fait d'habitude, les productions de l'imaginaire comme des épiphénomènes qui, tout au plus, peuvent servir à

33. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983, p. 248. C'est nous qui soulignons.

34. Dans le matériel recensé par Mandrou, c'est par exemple le cas de... l'Écosse!

35. *Op. cit.*, p. 233, c'est nous qui soulignons. Signalons que l'histoire de la conversion de Clovis figure au premier chapitre de l'*História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, cf. Sebastião Nunes Batista, *op. cit.*

36. Michel Lesure, org. *Lépante: La crise de l'empire ottoman*, Paris Julliard, 1972, p. 19.

37. Cf. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme — Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986.

illustrer les particularités d'une société, pourquoi ne pas *partir* de ces productions pour guider la compréhension de ces spécificités ? C'est ce que nous tentons depuis quelques années, en utilisant d'abord le *candomblé* comme métaphore de la société brésilienne — ce qui nous a permis de mettre en évidence certains aspects relativement voilés de cette société — et récemment, en étudiant l'image que les couches populaires ont de l'histoire du Brésil³⁸. Or, si nous revenons vers la France, la permanence d'un discours colonial et catéchiste débouche sur une image, certes peu avenante, mais dont l'actualité ne peut pas être escamotée.

Comment ne pas reconnaître, dans cette représentation constante de l'Autre comme l'Ennemi, le refrain du racisme et de l'exclusion, et dans la démonisation de l'Étranger, les slogans politiques les plus contemporains ? La longue durée que voici ! Cette histoire commence à Compostelle, traverse tout le Moyen âge, est réactivée à Lépante, assure la conversion des Indiens d'Amérique et l'esclavage des Africains, et reparaît aujourd'hui dans bien des discours occidentaux. Pour le Brésil, malgré l'imagerie complaisante qui évoque une très utopique démocratie raciale, l'étude de l'imaginaire met en relief l'introjection de ces représentations, et permet de comprendre les profondes contradictions qui aujourd'hui encore l'empêchent d'intégrer ses aspects les plus antagoniques. Pour les pays du « Premier Monde » qui, bon gré mal gré doivent inventer de nouvelles modalités de coexistence multiraciale et multiculturelle, la persistance de ces mêmes images suggère, pour le moins, la nécessité de bien des interrogations.

Ainsi l'imaginaire, loin de nous aliéner, nous ramène au contraire vers le réel. Et le dialogue des imaginaires entre France et Brésil, au-delà du plaisir du voyage, nous invite à nous pencher sur nos propres abîmes...

38. Cf. Monique Augras, *Medalhas e Brasões : a história do Brasil no samba-enredo*, Rio de Janeiro, FGV, 1992.

Archétypologie, imaginaire et culturanalyse groupale

José Carlos DE PAULA CARVALHO

A Gilbert Durand, Maître et fidèle ami, en témoignage

En 1979 environ, lorsque nous poursuivions l'élaboration de notre thèse d'État (1985), dans le cadre disciplinaire d'une anthropologie sociale britannique, nous avons pris un contact plus profond avec l'oeuvre de G. Durand, (notre travail devait se développer sous sa direction... mais le Destin ne l'a guère voulu, le Maître se « présentifiant » à travers l'oeuvre et la correspondance). Notre sujet de thèse antérieur (1975) nous avait mis en main *L'imagination symbolique* et quelques extraits de *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* ; c'était bien notre formation dans l'anthropologie herméneutique qui nous a maintenu résolument dans le cadre des « mythologues ». En 1979 notre sujet avait trait à l'appareil symbolique et à l'analyse de l'imaginaire des pratiques magico-religieuses des cultes afro-américains, avec une longue incursion dans la magie de la Renaissance et l'*imago magica* de la *Naturphilosophie*. D'un côté, G. Durand a pourvu à l'encadrement méthodologique par le « NES-1980 » (« La notion de limite dans la morphologie religieuse et les théophanies de la culture européenne »), ou le « NEA » (« Science de l'homme et tradition »). En outre, nous faisons nôtre l'onto-logique et l'éthique du *sermo mythicus* dans *Mythe et Archétype*. A cette époque, la *ratio hermetica* a fondé alors notre « hermésianisme ». Désormais nous pouvons dire qu'à l'Université de São Paulo, malgré de terribles résistances, a rayonné le message du NES-1980 et du NEA soutenus par les premiers Colloques kolonomiques. D'autre part, G. Durand nous a fourni les cadres pour une discussion autour d'une archétypologie formelle et d'une archétypologie figurative et cela de telle façon que nous avons choisi comme centre et noeud sémantique le penchant archétypologique, en dépit des « dérivations » et du « trajet anthropologique ». Notre formation jungienne y était pour beaucoup. De plus, dans *Énergie, symbole et magie : contribution à une anthropologie de l'imaginaire* s'élaboraient trois domaines qui allaient constituer le « portant archétypologique » de nos recherches ultérieures, c'est-à-dire ses fondements :

1/ L'ancrage biologique de l'imaginaire à travers l'archétypologie durandienne — que bientôt, avec Solié, nous nommerions biologique-imaginal — a vu le jour, en se rapprochant des travaux de Jung et de Mindell, vers la « corporéité Autre » (1986), cadre exceptionnel pour l'étude de l'imaginaire du corps en transe et de ses trajectivités biotiques ;

2/ L'hermésianisme, en contrepoint polémique avec les travaux de Duvignaud et Bourdin, Lapassade et Bataille, à la façon d'un « conflit d'herméneutiques » relatif, nous donnait, à travers le « liminoïde » de Turner et « le transitionnel » de Winnicott, le cadre de l'imaginaire de l'anomie (de l'a-structural) : ou les « catégories du comportement organisationnel alternatif », ou les figures mythico-imaginaires. Je venais d'écrire deux textes d'importance décisive quant à mon parcours de recherches — malgré les objections de G. Durand, que je médite toujours et qui avaient trait à l'inexistence de l'anomie... Je pense cependant aux objections de Thomas Morin, et on en viendrait à la lecture

bachelardienne de l'École de Bruxelles... — : ces textes sont « De Tatá-Molambo au « sein-poubelle » : la pratique transitionnelle d'un groupe d'Umbanda à São Paulo » (1988) et « Ima(r)ginalidade cigana : Elvire e a linha de Oriente » (1989). On y voyait fonctionner archétypologiquement — en des termes personnels et collectifs, c'est la raison pour laquelle on commence à faire les articulations possibles entre l'archétypologie durandienne comme « sociologie des profondeurs » et l'anthropo-psychanalyse institutionnelle, ce qui deviendra définitivement notre thèse de doctorat (1991), un vrai hommage mi-hérétique à Gilbert Durand — la mise au point « convergente » d'une archétypologie socio-culturelle d'où est née la culturanalyse des groupes :

3/ Enfin, l'élaboration des fondements d'une archétypologie à travers une proposition de Durand au sujet d'Eliade et de la « mythodologie » (*Mito, símbolo e sociedade*) : le projet d'une anthropologie des profondeurs. (1988, 1989, 1990).

Désormais l'anthropologie de l'imaginaire de l'École de Grenoble — ou le « paradigme de l'imaginaire » selon l'expression de G. Durand au Colloque de Venise — et cette anthropologie des profondeurs donnaient les bases à l'anthropologie de l'éducation (des organisations éducatives et des groupes) et à la culturanalyse des groupes, nos domaines de recherches et d'enseignement et débouchaient sur la création du « Centre d'Anthropologie de l'Imaginaire, Culturanalyse des Groupes et Éducation » (CICE/EDA-FEUSP), reconnu comme membre du CRI-GRECO 56, enregistré à la Faculté des Sciences de l'Éducation de l'Université de São Paulo, où se sont rendus Gilbert Durand, Michel Maffesoli et Yves Durand (lors du fonctionnement avec l'École des Communications et des Arts de l'Université de São Paulo).

Le CICE et son équipe ont développé deux projets intégrés de Recherches, aux frais du CNPq et de l'USP : « Étude sur quelques aspects de l'imaginaire des élèves d'écoles — Collèges » (1991-1994) et « Imaginaire et culture scolaire au Brésil : mythocritique de la production de textes dans l'école et sur l'école (FEUSP) » (1995-1998). Ce sont des projets d'anthropologie de l'imaginaire et de culturanalyse des groupes sous le patronat théorique de ce que, dans *L'imaginaire*, Gilbert Durand nomme l'école de Grenoble, comme d'ailleurs moi-même et Denis Badia (élève de Gilbert Durand et de moi-même), avons étudié (1994). Avant de venir à nos textes et à ceux de nos collaborateurs, je voudrais donner des éclaircissements, quoique de façon rapide et condensée, et malheureusement « dogmatique ».

En vue de l'existence au sein du CICE d'un thème archétypologique et d'un thème socio-anthropologique du quotidien dans l'anthropologie de l'imaginaire et dans la culturanalyse des groupes, néanmoins compatibles et intégrés — dans le premier cas on se soucie de la culture énaactive-émergente et de la culture latente surtout, dans le second de la culture patente-manifeste et de la culture énaactive-émergente —, nous en sommes venus à réfléchir avec Monique Augras et Denis Badia à un « polythéisme épistémologique comme pluralisme cohérent » (1992-1996).

Le premier des projets a donné naissance, dans le cadre socio-anthropologique du quotidien, à deux thèses d'État de singulière importance : celles de Maria Cecília Sanchez Teixeira (1994) et de Maria do Rosário Silveira Porto (1994) et dans le cadre

archétypologique, au travail notable de Helenir Suano (1993). Pendant le déroulement du projet nous avons été aussi directeur de thèses connexes très suggestives dans le domaine de l'imaginaire et de la culturanalyse des groupes, depuis le « travail bénédictin » (mot de Durand) de Denis Badia (1993) jusqu'à ceux tellement innovateurs de Icléia Ribeiro de Lima, Maria Ignez Joffre Tanus, Altair de Macedo Lahud e Maria Cândida de Oliveira Garcez (1992, 1993, 1991). Puisque le second projet est en train de se réaliser, je voudrais en venir à mon sous-projet, tout en préparant la conclusion de cette communication qui, en outre, devra faire état des travaux mythocritiques d'histoire de vies et des travaux sur l'éducation pratique. Cette dernière reprend et développe les considérations de G. Durand sur l'*homo religiosus*, dans le domaine évidemment de l'action éducative et culturelle. L'exposé de nos conclusions, quoique rapide, arrivera, à saturer de contenu tout ce qui a trait à nos recherches que nous venons de relater. Nous avons étudié, en anthropologue, deux « ethno-écoles » et une école « urbaine ». Les résultats des définitions ayant trait au domaine de recherche, aux heuristiques et aux données de la culture patente-manifeste aussi bien qu'aux vecteurs de la culture latente ont été donnés ailleurs (1994). — et nous employons rigoureusement les termes patente-manifeste et latente tels que Gilbert Durand les utilise en mythocritique et en mythanalyse (*Figures mythiques et visages de l'oeuvre*), puisque notre but est de dresser « l'outillage mental » comme imaginaire en agençant des vecteurs et des champs mythématiques des groupes de Collèges des écoles —. Le texte original étant une « somme » de 730 pages à peu près, nous nous astreignons ici aux seules conclusions. Les textes, au sujet de chaque école, font l'objet de publications séparées. Nous en donnerons les références en temps voulu.

Trois éclaircissements :

1/ Malgré les pondérations de Gilbert Durand, nous avons constaté qu'en termes « hétéroculturels » (Poirier), l'imaginaire anomique et a-structural traduit la présence d'un « vide institutionnel » et de « l'univers de l'angoisse ». C'est une découverte de notre propre recherche et d'autres chercheurs aussi, qui ont rencontré, d'ailleurs, en *fieldwork*, à travers l'AT-9, un univers concurrent aux autres univers mythiques engendrés par les structures anthropologiques de l'imaginaire. Univers autonome, et que Y. Durand, proposait déjà de baptiser, en rendant autonome le livre Premier, première partie de *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Néanmoins la question reste en suspens...

2/ Nous avons dressé une « charte » des heuristiques. Mais nous avons appliqué à la recherche de la culture latente (par souci épistémologique et originaire), une « lecture transversale » et en « superpositions de textes » de la mythocritique mauronienne (Paula Carvalho, 1995) : l'AT-9, le cahier de rêveries, le cahier de rêves. Nous avons encore approfondi une typologie provisoire des rêves ayant pour fondement les « schèmes » de l'archétypologie durandienne, ce qui nous donna des rêves à teneur héroïque... et les histoires de vie (Paula Carvalho, 1995) comprises comme présentification d'un univers mythique à travers les « figures numineuses de nous-même », et ces figurations-figures mythico-imaginale. On est donc resté fidèle au cadre archétypologique et mythodologique.

3/ Enfin, la culturanalyse inclut, après les stades anthropo-sociographique et archétypal, le problème de l'intervention sociagogique — ce dont éducateurs, agents culturels, administrateurs, psychologues ont profité mais qui reste problématique pour nous anthropologues — ou bien celui de l'éducation pratique et de ses niveaux — celle-

ci étant d'une grande importance pour la formation d'une sensibilité mytho-poétique grâce au processus d'individuation-réconciliation des « groupes internes » (voir à ce sujet l'anthropologie-éducateur : Paula Carvalho, 1994, 1995). Enfin, il va de soi que, selon notre archétypologie socio-culturelle (en convergence ou en conflit herméneutique) à partir de la sociologie profonde de G. Durand, nous avons établi, dans une étude de Tyrakian au sujet de Dumézil-Parsons et une étude de Plaut sur l'« hybride Klein-Jung », des homologues avec Bion, Anzieu et Kaës. Ceci nous a permis d'étudier les modes d'organisation de la sociabilité des groupes en fonction de l'imaginaire.

Venons-en aux conclusions : la perspective archétypologique et anthropologique nous amène à l'imbrication du singulier et de l'universel et, dans notre cas, de la multiplicité et de l'unicité. Il y a un seul et même univers symbolique dans les trois écoles, modulé cependant selon des « complexes culturels » spécifiques. Il y a désormais des formes spécifiques de l'imaginaire, « modes » ou « styles ». Néanmoins, toutes ont pour racine (le « quotidien oxymoronique » en rend compte : Paula Carvalho, 1986; Badia, 1995), grâce aux « modulations mythématiques » retenues, telles des « variations thématiques » le même univers matriciel symbolique, et dans les trois cas, l'univers de l'angoisse figurant l'univers synthétique. D'une façon plutôt générale, on peut dire que l'univers de l'angoisse, lors de son autonomisation — c'est-à-dire comme univers-stimulation pour l'élaboration de micro-univers mythiques, de forme négative pourtant, le retour et la rechute de la « résolution » dramatique dans l'angoisse, ou bien comme univers qui se clôt sur soi-même — se présente comme imaginaire de l'anomique/a-structural, des phénomènes de façon à montrer la pervagance de l'Inconscient comme Ombre. Porteur de la culture latente des trois écoles, l'éducation expressive comme éducation phatique dispose les rites de la sociabilité comme des rites atopiques, rites anamorphiques, rites de la corporeité, rites intersticiaux et de la déjection, le tout se donnant à travers des schèmes ou bien des figurations. Néanmoins sa présentification immédiate a lieu au niveau de la corporeité, et pourtant comme des schèmes.

L'imaginaire de la déréliction caractérise le Lycée Pasteur/SP (partie française) et les réponses aux questionnaires socio-culturels, ainsi que les tests de l'AT-9 viennent identifier des complexes culturels définissant le syndrome mythématique si bien analysé par Dédéyan comme « le nouveau mal du siècle ». Néanmoins, à un degré majeur de profondeur, les tests de l'AT-9 et ceux des rêves nous ont suggéré la présence d'une « esthétique de la mort », d'une métaphysique même de la mort lors de la thématisation de la problématique du Bien et du Mal ; alors une distribution selon les catégories de M. Guilomar s'est avérée productive. Le « paysage de mort » principalement et le « funéraire », nous ont amené à identifier le schème de l'animé et le schème de la chute, portant une « cataphysique » enveloppant une thériomorphie, une nictomorphie et une anamorphie. Le domaine de l'Ombre se dessine. Puisque le Temps est vécu comme angoisse originale et l'Espace comme évasion polymorphe (du privé aux utopies-utopies écologiques), se profile le réseau associatif commandé par la mort-mer-mère-nature, selon Jung. Une identification se dessine comme « esthétisme » et dans ces fragments du complexe culturel de la Décadence donnant les mythèmes d'un imaginaire de la déréliction, dans la critique du projet illuministe, se profile la « religion de l'art », comme G. Durand l'a bien mise à nu dans *Beaux-arts et archétypes*. Le Royaume de l'Ombre permet, selon notre archétypologie socio-culturelle (1991), d'homologuer

l'*imago* de la mère modulée comme *toilet-breast* ou bien « enveloppe psychique » du groupe, ce que recouvre la fécondité quirinale. (Paula Carvalho, 1996)

L'imaginaire de la diabolétique (terme de Poliakov) caractérise le Collège Iavne-Beith Chinuch/SP. Les textes ont mis en relief la présence, à la façon d'« archétypes phénotypiques » de la mémoire judaïque, de l'Holocauste plus proche, et d'une façon générale la « causalité diabolique » et le complexe du bouc émissaire, que Brington Perera interprète comme culpabilité et ombre collective dans l'existence du peuple élu. Néanmoins, selon Girard, nous arrivons à une strate plus profonde des mythes : la problématique de la poursuite éternelle encadre la problématique du Bien et du Mal, et en profondeur, se fait jour la symbolique du dualisme, que nous avons résolue à travers les considérations de Durand dans le texte *Dualisme et drame*. Il y a, en effet, dans nos textes (AT-9, rêves et rêveries, dessins, histoires de vie), des formes de dualisme diamétral et de dualisme concentrique : prouvé par le fait que le Temps est vécu ou non comme anamorphose messianique et l'Espace du refuge comme la « géothéologie » de Eretz Israel, selon Neher. Donc, dans cet univers synthétique comme univers de l'angoisse, le complexe culturel du bouc émissaire agence les mythes de l'imaginaire de la poursuite (diabolétique) : nous dirions, en archétypologie durandienne, l'organisation à travers le schème de l'animé. Et, dans la mesure où l'organisateur inconscient de la sociabilité groupale est une modulation de l'*imago* de la mère comme sein-mauvais, (archétypologiquement, comparativement), on y voit des aspects empreints de « féminin négatif » et de nyctomorphie. L'archétype de l'Ombre s'y introduit pourtant, en profondeur. (Paula Carvalho, 1996)

L'imaginaire de la di(s)gression (terme de Sansot) caractérise l'École João Pedro Ferraz/Thermas de Ibirá/SP, avec notre « groupe de la rêverie musculaire » surtout. C'est un « groupe d'exode scolaire » qui déambule la nuit en traversant les rues comme des espaces de convivialité. Et apparaît le langage de la corporéité : le corps est l'image obsessive dans les rêves, tout comme les espaces de trajectoire rêveuse. Le « *cogito* énergétique » de Bachelard et la « myopsyché » sont porteurs du « mimodrame » (Jousse) qui s'y développe. Le Temps comme convivialité se résout dans l'espace des mimismologiques. L'absence d'extase énergétique dans cet *orgasterion* déploie les « effets tribios » (G. Freyre) de la « réurbanisation ». Alors, le « complexe de Lauréamont » introduit l'imaginaire de la di(s)gression comme modulation claire de l'imaginaire anomique/a-structural : en même temps le langage de la corporéité, renforcé par les rêves, déploie l'univers de l'angoisse — surtout comme catamorphie — en rendant la corporéité messagère de la manducation et de la violence comme ex-plosion gestuelle et criarde. On le sait déjà, dans Reich comme dans Jung, le corps est l'Ombre.

C'est ainsi que, dans les trois cas, d'une façon générique et spécifique, apparaît, au-delà des apparences, la problématique de la confrontation avec l'Ombre comme Inconscient, c'est-à-dire, l'Ombre comme archétype dans ses faisceaux individuels, familiaux, claniques, communautaires, collectifs et biologiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUGRAS, M. *A favor do politeísmo epistemológico* (1992, digit.)
- BIADIA, D. D. *Imaginário e ação cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*. Dissertação de Mestrado (Ciências da Comunicação), SP, ECAUSP, 1993.
- _____. Estruturas do Imaginário e universos míticos. In: Revista de Educação Pública, Cuiabá, UFMT, vol. 4 (3), maio 1994.
- _____. Sobre o pluralismo coerente a partir de Bachelard (no prelo, in Revista Reflexão, PUC - Campinas, 1996)
- _____. Algumas raízes da «cotidianidade oximorônica» na arte ou uma pedagogia do reencontro (1995, digit.)
- _____. e PAULA CARVALHO, J. C. de. As perspectivas do imaginário e da culturálise de grupos segundo a "Escola de Grenoble" (Comunicação, Colóquio sobre o Imaginário, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1994)
- GIARCEZ, M. C. O. Paisagem Mental e culturálise de um grupo de mulheres da favela de Vila Dalva/SP. Tese de Doutorado (Educação), SP, FEUSP, 1991.
- LAHUD, A.M. Imagens da vida e da morte: um estudo culturanalítico de um grupo de idosos em Brasília/DF. Tese de Doutorado (Educação), SP, FEUSP, 1993.
- LIMA, I. R. O espaço e o tempo do prazer na escola: a corporeidade, uma análise proxêmica. Tese de Doutorado (Educação), SP, FEUSP, 1992.
- PAULA CARVALHO, J. C. Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do imaginário. Tese de Doutorado (Antropologia Social), SP, FFLCHUSP, 1985.
- _____. Antropologia das Organizações e Educação: um ensaio holonômico. RJ, Imago, 1990.
- _____. A culturálise de grupos: posições teóricas e heurísticas. Ensaio de Titulação, FEUSP, 1991 (no prelo in Pancast Editora)
- _____. Imaginário e cultura escolar: o AT-9 em colegias de escolas étnicas (Colégio Iavne-Beith Chinuch, Lycée Pasteur) e rurbanas (EEPSG João Pedro Ferraz). In: Revista de Educação Pública, Cuiabá, UFMT, 4(3), 1994.
- _____. Aporia e gnosis: a hermenêutica do símbolo do labirinto. Dissertação de Mestrado (Filosofia), SP, FFLCHUSP, 1975.
- _____. A corporeidade outra. In: Recordar Foucault. R.J.Ribeiro (org.). SP, Brasiliense, 1985
- _____. O paradigma holográfico e o imaginário mágico-religioso. In: Revista Reflexão PUC, Campinas, 11(36):126-154, 1986.
- _____. De Tatá-Molambo au "Sein poubelle". In: Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, Masson, Paris, n. 19, pp. 29-33.
- _____. Ima(r)ginalidade cigana. Anais do VIII Ciclo de Estudos do Imaginário, Depto. Antropologia, CPI, Fund. Joaquim Nabuco, Recife, 1989 (Apresentação ampliada no Colloque International sur l'Imaginaire: la religiosité, la rationalité et la socialité. CRI, Université de Montpellier III, France, déc. 1989).
- _____. A abordagem da antropologia profunda sobre o fenômeno da dissidência religiosa. In: Revista Reflexão, PUC, Campinas, 14(40):102-158, 1988.
- _____. A inquisição e o problema da alteridade: uma abordagem da antropologia profunda. In: Revista de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 18(1/2), 63-74, 1988/89.
- _____. Anthropologie de l'imaginaire et anthropologie de la déification: l'Imago dei irisée (no prelo, in Synaxis, Atenas, 1990.)
- _____. Hermenêutica e mitocrítica das estórias de vida: uma investigação da antropologia profunda (1995, digit.)

- _____. A Educação fática (I). In: Revista de educação pública, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, vol. 4, n. 6, 11-32, 1995.
- _____. Mitanálise organizacional: arquetipologia social e imaginário grupal. In: Revista da Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, v. 18, n. 1, 53-91, jan/jun 1992.
- _____. Os campos mitemáticos das etno-escolas e os vetores do imaginário. CNPq, Brasília, 1995/96, 2 volumes.
- PORTO, M.R.S. Educação rural: cultura e imaginário. Tese de Doutorado (Educação), SP, FEUSP, 1994.
- SUANO, H. Cultura e imaginário: um estudo antropológico no universo de uma organização educativa. Tese de Doutorado (Educação), SP, FEUSP, 1993.
- TANUS, M.I.J. Mundividências: estudo sócio-antropológico de um grupo de migrantes do bairro do Planalto/Cuiabá. Tese de Doutorado (Educação), SP, FEUSP, 1992.
- TEIXEIRA, M.C.S. Imaginário, cultura e educação: um estudo sócio-antropológico de alunos de escola de 1o. grau. Tese de Livre-Docência (Antropologia das Organizações e da Educação), SP, FEUSP, 1994.

L'aventure de l'imaginaire, l'imaginaire de l'aventure

*Édima GUTIERREZ, Rosa DE DIEGO, Rosa FIGUERAS, Mar GARCIA,
Marta RECUENCO I OSA, Oriol SANCHEZ I VAQUE*

—¿Qué gigantes?, dijo Sancho Panza.

—Aquellos que allí ves, respondió su amo, de los brazos largos, que los suelen tener algunos de casi dos leguas.

—Mire vuestra merced, respondió Sancho, que aquellos que allí se parecen no son gigantes sino molinos de viento, y lo que en ellos parecen brazos son aspas, que volteadas del viento, hacen andar la piedra del molino.

Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

« Je suis un homme espagnol, c'est-à-dire, un homme sans imagination. Ne m'en voulez pas, ne m'appellez pas antipatriote. Ils disaient tous à peu près la même chose. L'art espagnol, dit Alcántara, dit Cossío, est réaliste. La pensée espagnole, dit Menéndez Pelayo, dit Unamuno, est réaliste. La poésie espagnole, l'épique *castiza*, dit Menéndez Pidal, s'en tient à la réalité historique plus qu'aucune autre. Les penseurs politiques espagnols, d'après Costa, furent réalistes. Que puis-je faire, moi, disciple de ces illustres compatriotes, si ce n'est tirer une ligne et faire l'addition ? Je suis un homme espagnol qui aime les choses dans leur pureté naturelle, qui aime les recevoir telles qu'elles sont, avec clarté, découpées par le midi, sans que les unes se confondent avec les autres, sans rien y ajouter moi-même : je suis un homme qui veut avant tout voir et toucher les choses et qui n'aime pas les imaginer : je suis un homme sans imagination ». Face à cette profession de foi de Don José Ortega y Gasset — qui, dans sa *Deshumanización del arte*, sépare nettement l'homme « méditerranéen », attaché à tout ce qui est matériel et concret, de l'homme « gothique », toujours à la recherche de la transcendance, de l'infini —, on pourrait bien penser que faire le bilan du retentissement des études sur l'imaginaire en Espagne devient une tâche digne de Don Quichotte, parce qu'impossible. Cependant ce n'est pas vrai, ce n'est pas tout à fait vrai.

Il faut reconnaître que nos premières aventures au pays de l'imaginaire n'ont pas été aisées, parce qu'aucun premier pas sérieux et conscient ne l'est, parce que le dualisme qui gouverne la pensée occidentale — dont le texte précédent est un exemple — a fait de l'imaginaire et de la réalité des ennemis féroces ; parce que, de la même façon, cette pensée dresse la raison contre l'imagination, l'une et l'autre étant inéluctablement soudées au processus cognitif ; parce que les concepts de rationalisme et de raison se confondent aussi dangereusement et aussi

systématiquement que ceux d'autoritarisme et d'autorité ; parce qu'une bonne partie de l'*intelligentsia* de la « civilisation de l'image » proclame un iconoclasme farouche sans se soucier de la contradiction essentielle que cela implique et, en outre, en ignorant que cet iconoclasme n'est qu'une façon de mettre en évidence la spécificité de son imaginaire, dans ce cas schizomorphe — sinon schizophrène ; parce que nos institutions, nos universités, s'installent de plus en plus dans ce « confort intellectuel », dont Aymé nous avait averti, et deviennent les temples laïques d'un rationalisme désuet qui ne veut nullement accepter que « le propre de la science est de se nier constamment » — Bachelard *dixit* —, et qu'ils séparent catégoriquement les faits expérimentaux, objectifs et donc *positifs* — l'intention dualiste du terme choisi est remarquable — des épiphanies de l'imaginaire auxquelles leur impérialisme ferme les portes de la raison et de la science. Mais tout ce que nous venons d'indiquer ne concerne pas uniquement l'Espagne, il s'agit d'un des maux endémiques de notre Occident, et tous ceux qui se sont engagés dans la voie de la révolution épistémologique représentée par les plus récentes études sur l'imaginaire ne le savent que trop bien. Mais nous sommes très loin de vouloir dessiner un panorama catastrophique ou de nous plaindre des critiques et des incompréhensions. Les critiques, les opinions divergentes, nous semblent indispensables pour bâtir la dialectique qui est à la base de toute connaissance. Elles représentent d'ailleurs le meilleur des aiguillons pour ne jamais défailir dans notre volonté d'aider à construire l'édifice, jamais accompli, du savoir. L'incompréhension nous oblige à exercer la générosité intellectuelle nécessaire pour que notre travail soit et rigoureux et clair. De plus, notre chemin commence à se débroussailler au moment où des esprits peu suspects de manque de rationalité, de velléités plus ou moins ésotériques ou d'éloignement des postulats scientifiques, comme ceux des mathématiciens ou des physiciens modernes, défendent et annoncent, publiquement et sans rougir, des théories qu'il est impossible d'adapter à une notion, déjà caduque, de vérité et d'immuabilité absolues de la science : c'est le cas du Principe d'incertitude de Heisenberg, de l'imprévisible Physique du chaos ou de l'invraisemblable dualité onde/corpuscule. Et c'est ainsi que celles qui jusqu'à présent furent des frontières clairement bornées commencent à se dissoudre dans un effort pluriel et commun d'une plus large, parce que plus profonde et plus libre, connaissance de l'être. La logique cesse peu à peu d'être exclusive et excluante, tandis que l'*analogique* — que l'on ne doit pas confondre avec l'alogique ou l'illogique¹ — trouve son lieu de privilège dans l'univers du savoir. Voilà l'esprit de la Science de l'homme que Gilbert Durand et le CRI ont semé aux quatre vents depuis une trentaine d'années, et auquel nous adhérons, dans le désir

1. Le concept d'analogique n'exclut pas la logique aristotélicienne, bien au contraire, il l'inclut comme une des différentes procédures fonctionnelles de l'imaginaire. L'analogie met en rapport les images marquant une séparation, une confusion ou une union. Donc, la logique de l'identité, la logique du tiers exclu, ne serait, à notre avis, qu'une des différentes manifestations de l'analogique.

de voir émerger, en triomphe, notre mythe d'Hermès. Voilà le vaisseau dans lequel nous avons choisi de nous embarquer pour entreprendre l'aventure de l'imaginaire : cet « aller vers » le sens des êtres et des choses.

L'incidence de l'oeuvre de Gilbert Durand en Espagne est, bien entendu, plus récente qu'en France et, jusqu'à présent, elle se circonscrit de préférence au cadre des études littéraires des départements de Philologie Française de nos universités, peut-être parce que seulement trois oeuvres du mythologue ont été, assez récemment, traduites en espagnol : *La imaginación simbólica* (Amarro, 1971), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Taurus, 1981), et *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra* (Anthropos, 1993).

Le Professeur Gilbert Durand fut invité par le Professeur Javier del Prado, de l'Université Complutense de Madrid, au colloque *Au-delà du structuralisme*, en 1982, et c'est justement à cette date que le versant durandien des études sur l'imaginaire se fait, chez nous, habituel. Aussi faut-il noter qu'auparavant certains de nos chercheurs s'étaient servis, pour leurs travaux de thèse, de la première des oeuvres de Gilbert Durand². Vers 1978, par des voies différentes, les professeurs. Alain Verjat et Fátima Gutiérrez se mettent en rapport avec le CRI et entament une collaboration régulière qui mène à l'invitation à former en Espagne des groupes de recherche sur la méthode de l'imaginaire.

En 1982, le professeur Verjat³ fonde le GRIM (*Grup de Recerca sobre Imaginari i Mitocrítica*) à l'Université de Barcelone, lequel, en 1985, organise un colloque international et pluridisciplinaire sur *Les valeurs heuristiques de la figure mythique d'Hermès* ; en 1992 et 1994, secrétaire du groupe, le professeur Marta Segarra organise les congrès : *La méthode à l'oeuvre : Un coeur simple de Gustave Flaubert* (éd. A. Piquer, A. Verjat. PPU de l'Université de Barcelone, 1992) et *La méthode à l'oeuvre II : La faute de l'abbé Mouret d'Émile Zola* (éd. A. Verjat, PPU de l'Université de Barcelone, 1994). Le GRIM publie aussi : *El retorno de Hermes : hermenéutica y ciencias humanas* (éd. A. Verjat, Anthropos, 1989).

En 1992 et 1994, le professeur Vázquez Medel de l'Université de Séville invite différents chercheurs français et espagnols aux séminaires : *Poética de lo imaginario* et *Poética de lo imaginario II : el cuerpo*, qui ont eu lieu, respectivement, à Séville et à Huelva.

Entre-temps, dans les départements de français commencent les soutenances de thèses, partiellement ou totalement consacrées à la méthodologie durandienne et, plus concrètement, à la mythocritique. La première fut, en 1984, celle de Fátima

2. C'est le cas de la thèse consacrée par le professeur Eugenio de Vicente à l'oeuvre de Raymond Roussel, dirigée par le professeur Francisco Javier Hernández.

3. À qui l'on doit l'édition et la traduction en espagnol de *Figures mythiques et visages de l'oeuvre* (Anthropos, 1993).

Gutiérrez : *El relato mítico en Michel Tournier*, dirigée par le professeur del Prado et qui eut l'honneur de voir Gilbert Durand présider le jury. Et même si dans la plupart des départements de français de l'Espagne l'oeuvre de G. Durand devient une référence obligée, nous devons remarquer, en raison de leur attachement aux recherches sur notre méthodologie, ceux de l'Université de La Laguna (avec les études du professeur Antonio Álvarez de la Rosa), de l'Université de León (avec celles du professeur Mario Tomé), de l'Université du Pays Basque (avec celles des professeurs Rosa de Diego et Loreto Casado) ; et, cela va de soi, les départements de français de l'Université de Barcelone, siège du GRIM, et celui de l'Université Autonome de Barcelone, auquel appartiennent la plupart des membres de notre GREF.

En 1993, Fátima Gutiérrez, qui a entièrement consacré son travail d'enseignante et de chercheur à la méthodologie durandienne, fonde le GREF (*Grup de Recerca sobre Estructuralisme Figuratiu*) qui, dès lors, entretient un séminaire permanent. Pendant la première année de sa constitution, le groupe étudie la tétralogie wagnérienne : *Der Ring des Nibelungen*. Ce premier travail en commun affermit une équipe qui se consacre les deux années suivantes à l'acquisition des bases théoriques et méthodologiques essentielles pour mener à bon port sa tâche de recherche. Aussi — même si les membres de cette équipe travaillaient assidûment avec l'oeuvre de Gilbert Durand — vont-ils approfondir leurs connaissances sur celle-ci et sur celles des différents savants qui appartiennent au même courant intellectuel (Jung, Bachelard, Cassirer, Corbin, Lévi-Strauss, Éliade, Bastide, Dumézil...), sans laisser de côté les fondements — surtout narratologiques et thématiques — de la Nouvelle Critique, car tous les membres du groupe travaillent la littérature française et romane.

L'*aventure de l'imaginaire* mène le GREF vers son projet de recherche actuel : l'*imaginaire de l'aventure*, que nous présentons pour ce bilan et qui se veut notre modeste hommage au CRI et à Gilbert Durand.

Nous avons délibérément choisi de ne présenter ici aucune des études que les composants du groupe ont déjà faites, parce que nous croyons que cet hommage doit être guidé par le *désir* plus que par la *nostalgie* ; pour nous, tout ce qui reste à faire est plus important que ce qui a déjà été fait. C'est pour cela que nous ne présentons qu'une ébauche, un « aller vers » : c'est-à-dire, l'évidence que les études de l'imaginaire visent l'avenir plus que le passé car nous travaillons passionnément le présent. Aussi permettez-nous de présenter, d'une part, les premières réflexions qui nous ont fait choisir le récit d'aventures en tant que projet conjoint de recherche et, d'autre part, un de nos travaux de séminaire. Ne comptez pas sur de grandes théories, n'attendez pas d'imposantes conclusions, mais plutôt un simple échantillon de notre travail quotidien.

LE RÉCIT D'AVENTURES ET L'AVENTURE ONTOLOGIQUE : LA RECHERCHE DE L'IMPOSSIBLE

Toutes les péripéties des êtres vivants s'encadrent dans le *continuum* espace/temps : le passé précède le présent et le présent le futur. C'est ainsi que toute vie devient aventure, au sens étymologique du terme : celui d'*aller vers*. À cette évidence se joint, dans l'espèce *Homo Sapiens*, le fait d'en être conscient et donc de lui chercher un *sens*. Mais la conscience et la recherche du sens affrontent des réalités que le positivisme scientifique est incapable d'expliquer, et qui sont, justement, celles qui ont le plus inquiété l'être humain à travers sa longue histoire : les mystères de la *vie*, de l'*amour*, de la *souffrance* et de la *mort*.

Face à ces mythologèmes, la recherche de sens devient recherche de l'impossible. Cependant, l'une des premières leçons que nous pouvons tirer du récit d'aventures est que rien n'est impossible sauf ce qui n'est jamais entrepris. Et c'est peut-être à cause de cela que ce genre de récit ne cesse d'être présent tout au long de l'histoire de la culture, depuis que l'homme inventa l'écriture et, bien avant, depuis qu'il eut découvert qu'il pouvait communiquer avec ses semblables et eut le besoin, qu'il a toujours, de raconter les expériences que sa vie quotidienne et/ou onirique lui offrait ; car les raconter, les lire ou les écrire devient la seule façon d'affronter victorieusement le destin, de dévoiler le mystère. C'est peut-être ainsi que le mythe lui fut révélé.

M. Éliade nous a appris que la mythologie de l'homme moderne est « diffuse », mais que « laïques, dégradés, camouflés, les mythes et les images mythiques se trouvent partout, il n'y a qu'à les reconnaître ». Les récits d'aventures, par leur caractère événementiel et figuratif, peuvent nous permettre, d'une façon privilégiée, cette reconnaissance car, pour nous, le mythe est un récit symbolique qui donne réponse à un mythologème. Donc, la pensée de l'homme moderne ne serait pas si éloignée de celle de l'homme que nous appelons, avec une certaine superbe, « primitif » du fait qu'il manifeste une pensée mythique. Tout être humain, indépendamment de son *temps*, de son *milieu* et de sa *race* « pense aussi bien » (Lévi-Strauss), met en fonctionnement les mêmes mécanismes de son cerveau et se pose les mêmes questions essentielles. De là l'homogénéité profonde des plus diverses mythologies, de là que l'aventure soit l'un des moteurs privilégiés de l'imaginaire. Quelle tradition, quel être humain n'a pas cherché son Graal particulier ?

L'homme de l'Age Moderne, celui qui, dans l'histoire de la culture, a douté le plus du sens de sa propre existence, celui qui se sent de plus en plus fils de l'Histoire et qui vise à nier toute transcendance, ne cesse pourtant de s'interroger sur toutes les choses auxquelles il est incapable de donner un sens, une explication, selon les principes de la raison objective qui semble le fonder, bien qu'il le fasse sous le masque de la fiction ; et justement « l'aventure est l'essence de la fiction » (Tadié, Le Bris).

Nous voyons que le récit d'aventures est intemporel, mais, sous sa forme romancée, il commence à se constituer en genre littéraire au XVIII^e siècle (lorsque, dans les temples de l'*Aufklärung*, les philosophes adoraient la déesse Raison) ; au XIX^e siècle polyphonique qui se débat entre les cadences nocturnes des mythes de l'intimité et l'*allegro molto vivace* des mythes du progrès, il se raffermirait et arrive à son zénith.

Le versant idéaliste de cette double paternité ne pourra pas mépriser les éléments merveilleux, mais son profil positiviste exigera la vraisemblance, et c'est ainsi que l'imaginaire qui se déploie dans ce genre de récits va se servir de tous ses moyens pour faire passer au crible de l'objectivité tout ce que nos ancêtres osaient appeler magique — par exemple, si nous déguisons la figure du sorcier en génie scientifique, généreux ou fou, nous trouverons, en tant qu'opposant ou adjuvant du héros, l'un des personnages les plus caractéristiques des récits modernes d'aventures.

Mais reprenons le fil de notre réflexion. L'aventure, dans la littérature moderne, naît d'un rationalisme qui vise l'immanence de l'homme occidental — lequel, grâce aux progrès techniques de sa civilisation, à son adresse et à son ingéniosité, affronte n'importe quel genre d'obstacles : c'est le cas de Robinson — et se colore de trois empreintes romantiques qui vont, dès lors, marquer le genre : l'hégémonie du moi, le culte de la liberté et l'élément fantastique — et/ou étrange, suivant la terminologie de Todorov. Ceci nous amène vers une — ou la — caractéristique fondamentale de ce genre de récits : la narration d'un fait irréel, impossible, qui se présente et se reçoit comme vraisemblable et possible. Formidable oxymoron qui, curieusement, soutient une structure formelle diaïrétique : la lutte éternelle du Bien contre le Mal, dans laquelle le Bien, qui se fait chair dans la figure du héros, non pas sans efforts, non pas sans risque, deviendra vainqueur. D'où, peut-être, la fascination que l'aventure a exercée, exerce et exercera toujours sur l'être humain sous forme de légende mythique, épique, conte, roman, film, série de télévision, *manga*, jeu de rôle ou réalité virtuelle.

L'un des héros d'aventures modernes les plus populaires et les plus universellement connus — c'est pour cela que nous l'avons choisi car, bien que dans notre projet nous étudions de préférence des textes littéraires, nous nous servons aussi d'un vaste matériel audiovisuel — est un archéologue américain qui hait les serpents et manifeste dans ses cours d'université un certain mépris vis-à-vis du surnaturel... Vous l'avez deviné, il s'agit d'Indiana Jones.

RAIDERS OF THE LOST ARK

La pluralité de lectures possibles débordant tout récit de fiction impose le choix d'une perspective d'analyse qui puisse rendre compte, sinon de la globalité

du moins de la complexité de l'objet d'étude. C'est pourquoi nous avons décidé de centrer cette journée de séminaire sur la constellation symbolique générée par la figure du serpent dans le premier film de la trilogie consacrée aux aventures d'Indiana Jones.

Le serpent, « véritable noeud-de-vipères archétypologique », qui « glisse vers trop de significations différentes, voire contradictoires » (Durand), se dresse dans le film qui nous occupe comme un doublet symbolique de notre héros et de son aventure. Celui-ci étant le héros, l'axe autour duquel se structure l'univers narratif de l'aventure, le fil conducteur de notre analyse tentera de tisser les analogies entre le héros et cet animal.

Comme nous l'avons déjà noté, l'un des traits singuliers qui caractérise Indiana Jones est sa peur bleue des serpents. L'archéologue chercheur est capable de faire face à toutes sortes de dangers mortels avec un courage inébranlable, mais, en revanche, ces reptiles éveillent en lui une répugnance viscérale. Or, le vrai héros n'est pas seulement celui qui lutte contre les adversités extérieures, mais aussi *celui qui affronte ses terreurs les plus intimes*. C'est ainsi que la valeur héroïque de l'exploit tend à être directement proportionnelle à l'intensité des craintes surmontées. Aussi la peur fait-elle appel à l'aventure, au dépassement personnel, de sorte que l'objet de répulsion constitue une épreuve fondamentale de la quête. Indiana Jones est donc appelé à se mesurer au serpent pour atteindre son objectif : l'Arche. Rappelons-nous encore que le serpent, aussi bien que le dragon, joue le rôle de gardien du trésor et que, en effet, le chemin menant à l'Arche est peuplé d'ophidiens. D'ailleurs, ce ne sera qu'après avoir vaincu les serpents, dans la chambre souterraine où les nazis enterrent le héros et l'héroïne, que celui-ci trouve la seule issue possible grâce, paradoxalement, à d'autres serpents qui glissent à travers les fentes des murs. Comme dans de nombreux récits mythiques, le héros, ayant battu le monstre, bénéficie d'un don précieux.

En effet, l'accès du héros à l'Arche passe par une assimilation de la nature de l'ophidien, c'est-à-dire de l'objet principal de sa peur. Ainsi Jones finira-t-il par jouer le rôle du serpent, en tant que gardien du trésor, tout en essayant de protéger l'objet énigmatique contre les nazis. Mais le rapprochement du héros et de son ennemi primordial est mis en lumière dès le début de l'histoire et touche différents aspects du personnage.

D'abord, notre personnage est le héros du fouet. Si le serpent représente le « sujet animal du verbe enlacer », (Bachelard), le fouet en est le complément instrumental et fait d'Indiana Jones le sujet héroïque *enlaçant* par excellence. Serpent de corde, outil de *liaison* — arme peu conventionnelle, parce que peu dialectique —, le fouet, prolongeant le bras de son maître, fait de celui-ci un héros *saisissant*, qui se défend de ses adversaires tout en leur enlevant leur pouvoir. D'autre part, et comme nous le verrons plus tard, à la manière d'un fouet, son *intelligence* relie des idées que les autres sont incapables de *saisir*.

Le chercheur de l'Arche et le serpent sont aussi apparentés à l'élément primordial du décor de cette aventure : la terre. Le film nous présente un héros tellurique : poussiéreux, qui se traîne par terre, qui visite les ténèbres souterraines, à la différence de son adversaire humain, Belloq, habillé de blanc, sans souillure parce que sans contact direct avec les entrailles terrestres. En bon archéologue, Indiana pénètre la terre pour y chercher les reliques voilées, tandis que le serpent, symbole chthonien, guette le héros dans son trou infernal, qui devient le passage nécessaire pour accéder aux mystères de l'Arche.

Nous constatons, par ailleurs, des correspondances entre les mouvements du reptile et ceux du protagoniste. D'une part, ils ont en commun les mouvements d'ascension — en dépit de sa condition reptilienne, le serpent se dresse devant l'ennemi de même que le héros affronte debout l'adversaire — et de descente — les deux s'introduisent dans le monde inférieur, souterrain. D'autre part, ils sont doués pour le déplacement en zigzag, car le chemin du héros n'est jamais direct. En effet, pour éviter des pièges ou des obstacles infranchissables, il vaut mieux faire des détours, alors que la rigidité des méchants les pousse à suivre un *chemin droit* qui n'est pas le *droit chemin*. En plus, Indiana et le serpent partagent une nature métamorphique et fuyante, le reptile ophidien changeant de peau et le héros se déguisant pour dérouter les ennemis *uniformes* et en uniforme. Les deux font alterner des apparitions et des disparitions soudaines et frappantes et les deux sont capables de surprendre leurs ennemis par des gestes inattendus ; ce pouvoir de réaction immédiate naît peut-être d'une vision du monde beaucoup plus large et complexe que celle de ses adversaires. Habitué aux ténèbres, le héros dépasse le monde des formes apparentes, limitées, automatisées ; il surmonte des situations, à première vue sans issue, armé d'un esprit capable d'appréhender instantanément la polyvalence des choses : le sable peut agir en contrepoids, une robe peut se transformer en combustible, le fouet peut remplir de multiples fonctions.

Ainsi que son double animal, le héros est ambigu, polyvalent et présente des facettes différentes, voire opposées. Son nom présente déjà le contraste entre l'exotique — Indiana — et le courant — Jones. De même, son alliée féminine exploite l'ambivalence, réunissant explicitement des caractéristiques traditionnelles du féminin et du masculin : habillée tantôt en chemise et pantalon — tout comme son partenaire — tantôt en robe de nuit, elle maîtrise aussi bien les armes indirectes de l'alcool que celles de la séduction, car elle vainc les hommes, non seulement grâce à ses charmes, mais aussi lorsqu'elle parie avec eux à qui boira le plus. En outre, ce héros s'intéresse à la science mais aussi aux mystères surnaturels, que, malgré son dédain initial, il finit par respecter. Son métier le rend apte à une double vie : il mène l'existence ordinaire d'un professeur d'Université et vit les aventures extraordinaires d'un explorateur. Bref, Indiana Jones amalgame les univers de l'esprit et de la matière, ceux de la connaissance intellectuelle et de la pratique vitale, et combine avec un équilibre astucieux la réflexion et l'action.

Enfin, « c'est parce que le Sphinx, le Dragon, le serpent, est vaincu que le héros se voit confirmé » (Durand), mais — dans le film qui nous occupe — c'est surtout en assimilant leur nature monstrueuse et même en les remplaçant dans leur fonction de protecteurs du trésor que le héros accède à la réalité cherchée.

Aux similitudes que nous venons d'exposer entre le héros et le serpent viennent s'ajouter celles qu'entretient cet animal avec la structure du récit d'aventures, où le héros est le moteur de l'action, l'agent actif et passif qui la reçoit et la relance par un mouvement continu vers l'avenir.

Le serpent est essentiellement, d'après Bachelard, une image en action, un mouvement pur, l'animal terrestre de la volonté par excellence.

Un visionnement détaillé du film nous permet d'observer cette adéquation entre la figure du serpent et la structure mouvementée et plurivalente du récit, aussi bien sur le plan de la combinaison des séquences entre elles que sur celui de la disposition des actions à l'intérieur de chaque segment filmique. L'alternance des séquences repose, en effet, sur un jeu de contrastes de décors (jungle, université, haute montagne, désert), à intermittences rythmiques, et dont l'ensemble dessine un déplacement ondulant, *serpentin*, globalisant — parce que comprenant plusieurs coins éloignés de la planète — et cyclique — le héros revient à son monde à la fin. Et, en ce qui concerne l'intérieur des séquences, les actions prédominantes — recherches et poursuites — se déploient en sinuosités infinies et mettent en jeu des héros qui se cachent et qui réapparaissent, qui fuient et qui attaquent, et qui, finalement, *attachés* à un pieu, se sauvent.

D'autre part, comme nous venons de l'observer en abordant les attributs symboliques du héros, le trajet parcouru est sinueux, indirect en ce sens que le héros n'hésite pas à se détourner du *chemin droit* — entrepris par Belloq et les nazis — pour obtenir l'Arche d'alliance.

Certains indices nous aident à relier la figure du serpent avec la représentation de l'espace et du temps dans le récit.

Pour ce qui est de l'espace, changeant, le labyrinthe prend une place fondamentale dans le film. En fait, l'espace labyrinthique constitue un corrélat statique du serpent enroulé sur soi-même, véritable labyrinthe animé, dynamique, dont les noeuds figureraient les carrefours de difficultés que tout héros doit résoudre au cours de son aventure. Le chercheur de l'Arche suivra un chemin — un fil d'Ariane — qui lui imposera des torsions, des reculs, des détours, dès la première séquence, vraie *mise en abyme* de tout ce qui viendra après : les chemins enmêlés, tortueux et parsemés d'obstacles de la forêt amazonienne montrent la difficulté intrinsèque à tout avancement dans l'espace et préfigurent les labyrinthes à venir : les ruelles bondées du souk, les étroites galeries conduisant à l'Arche, le défilé encaissé et poussiéreux à travers lequel l'Arche est transportée.

L'Arche est une énigme et le héros doit parcourir un chemin labyrinthique qui lui permettra d'atteindre le mystère. Suivant diverses traditions, le labyrinthe

que le film nous montre constitue le lien entre l'espace ordinaire — celui de la vie quotidienne du professeur d'Université — et l'espace extraordinaire — celui des arcanes enfermés dans l'Arche.

Enfin, lorsque Belloq et les nazis violent l'objet sacré, des étincelles de lumière et de feu — qui ne vont pas sans rappeler le regard fascinant et fatal du serpent —, se transforment progressivement en de larges et blanchâtres apparitions fantasmagoriques qui, au moyen de mouvements *ondulants*, fascinent et brûlent avec leur venin de feu tous ceux qui ont osé dévoiler le mystère.

En ce qui concerne le temps, la figure de l'ophidien présente une double dimension symbolique : celle de la transformation continue, du mouvement incessant et dangereux — Kronos destructeur —, et celle d'un temps cyclique — envoûtant la négentropie essentielle de l'Arche — qui comprend l'origine et la fin, et qui engendre le renouvellement infini.

La quête de l'Arche participe de ces deux versants temporels. D'une part, animée par le débit frénétique, propre à l'aventure, elle met en scène un héros qui, pour sauver sa vie, pour réussir, doit entreprendre une course contre la montre, contre un destin qui interpose continuellement sur son chemin des dangers imprévus s'enchaînant sans fin. D'autre part, la recherche archéologique d'Indiana Jones vise un objet, immuable et sacré, qui se trouve en dehors du temps chronologique — ici le sens étymologique d'*archéo-logie* atteint une portée mythique, celle de la *recherche des origines* au-delà du temps historique, c'est-à-dire, dans l'*anhistoire* du mythe. Protégé par les serpents, ce trésor ancestral s'inscrit dans la dimension de l'éternel. Tout essai de s'en servir à des *fins historiques* — les nazis veulent en faire une arme de domination — est destiné à l'échec. L'Arche finit toujours par être *enterrée* dans l'oubli intemporel, d'abord sous un désert de sable, ensuite dans un désert de caisses emmagasinées. C'est ainsi que le cycle de sa recherche se clôt, de même que l'aventure de notre héros, que l'on voit rentrer chez lui dans l'attente d'un nouvel élan donnant naissance aux péripéties des aventures à venir.

Le récit d'aventures fait étalage *formel* d'un diairétisme, harmonieusement coloré de teintes nocturnes, qui nous restitue l'espérance de la victoire de la volonté et de l'ingéniosité de l'homme sur les pièges du destin, qui nous apprend à aimer la vie au risque de la perdre, qui nous invite à croire en nous-mêmes, à être nous-mêmes, car « être un héros consiste à être soi, soi-même » (Ortega y Gasset).

— ¡Válgame Dios... dijo Sancho -¿No le dije yo a vuestra merced que mirase bien lo que hacía, que no eran sino molinos de viento, y no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en la cabeza?

— Calla, amigo Sancho, respondió Don Quijote; que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza; cuanto más que yo pienso, y as

*es verdad, que aquel sabio Fiestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto
 estos gigantes en molinos por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la
 enemistad que me tiene; mas al cabo, han de poder poco sus malas artes contra la
 voluntad de mi espada.*

Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

Gilbert Durand en Pologne

Stanisław JASIONOWICZ

APERÇU SOMMAIRE SUR LES TENDANCES DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE EN POLOGNE DANS LES DERNIÈRES DÉCENNIES

La perte par la Pologne de son indépendance politique à la suite de la Seconde Guerre mondiale a non seulement bouleversé l'ordre économique et social en vigueur mais s'est manifestée, entre autres, par l'introduction à partir de 1949 de la doctrine marxiste devenue l'idéologie « officielle » dans les sciences humaines.

Les milieux universitaires de ces spécialités, composés en grande partie des chercheurs formés avant la guerre dans la tradition philologique, souvent influencés par la tradition herméneutique romantique allemande, intéressés, dans les années 30, par le formalisme russe, sont devenus, à l'époque stalinienne, l'objet de répressions cherchant à marginaliser leur rôle dans la vie intellectuelle et scientifique de la Pologne. Le processus de remplacement progressif à partir de 1949 de ces chercheurs par les jeunes idéologues du marxisme-léninisme-stalinisme (n'oublions pas qu'une des épithètes de Staline était « Grand Linguiste »), en grande majorité complètement disponibles aux besoins ou plutôt aux exigences du régime communiste, a également contribué à l'abaissement du niveau scientifique des recherches.

De manière paradoxale, le structuralisme, qui pouvait trouver son expression en Pologne après le « dégel » de 1956, est apparu comme une proposition théorique et méthodologique contestataire par rapport à l'idéologie du marxisme dans sa version orthodoxe. Le conflit entre le marxisme et le structuralisme, outre la confrontation des théories et des méthodes opposées, est devenu « conflit de niveau de compétence et d'éthique professionnelles » des chercheurs¹. L'« idéologie structuraliste » se voulait donc une perspective de recherche bloquant, par la complexité même de sa problématique, l'accès au dilettantisme des « chercheurs », « fonctionnaires disponibles », ainsi qu'aux autres manifestations du manque de « rigueur scientifique » dans les sciences humaines.

Les années soixante sont, en Pologne, comme ailleurs en Europe, une période de développement des recherches littéraires, inspirées par la linguistique. Ces recherches sont stimulées non seulement par les contacts scientifiques avec les représentants des courants développés à l'étranger (Greimas, Benveniste, Barthes, Eco, visitent la Pologne) mais elles se réfèrent aussi à la tradition

1. Cf. l'entretien avec Michał Głowiński, in *Arka*, n° 35 (5), 1991).

préstructuraliste « autochtone ». On pourrait citer le nom de Kazimierz Woycicki, et son travail *Jednosc stylowa utworu literackiego*, *L'unité stylistique de l'oeuvre poétique*, publié avant la Première guerre mondiale, ainsi que les formalistes groupés autour de Manfred Kridl. L'Institut des Recherches Littéraires (*Instytut Badan Literackich*) de Varsovie, regroupant les plus éminents théoriciens polonais de la littérature représentatifs, en grande majorité, des directions issues de la sémiotique et fidèles à l'analyse textuelle, deviendra par la suite l'*arbitrarius* de la recherche dans ce domaine². Parallèlement à cette tendance, les conceptions de l'approche des oeuvres centrées sur la stylistique et la théorie des genres, et marquées par des chercheurs déjà « classiques » comme J. Kleiner, J. Pigon ou K. Gorski, en grande majorité issus de la tradition philologique et historique, restent fortement représentées. De même, les historiens de la littérature, formés dans l'esprit de l'herméneutique « traditionnelle » (dans l'esprit diltheyen) continuent leur recherche.

Une proposition théorique originale qui va à l'encontre du dilemme : structuralisme ou herméneutique, attitude « analytique » ou « de compréhension », est proposée par le philosophe polonais Roman Ingarden. Son esthétique phénoménologique et surtout sa conception de l'harmonie polyphonique des qualités esthétiques de l'oeuvre littéraire, le concept des « quasi-jugements », qualités qui ont un statut différent par rapport à leur valeur logique (vrai-faux), situent l'oeuvre littéraire comme un phénomène de caractère anthropologique et focalisent son intérêt sur la relation oeuvre-lecteur. Sa phénoménologie de la lecture, bien que peu utile pour l'étude des oeuvres concrètes, fait remarquer l'importance de poser le problème de la « manière d'exister » de l'oeuvre littéraire à l'intersection de son caractère immanent et des conditionnements individuels et culturels de sa « concrétisation » dans l'acte de lecture : l'oeuvre littéraire en tant qu'objet intentionnel nécessite un accomplissement lors des opérations subjectives³.

La prédominance dans les années 60-70 de la « philosophie structuraliste » et des directions issues de la linguistique, toutes animées par la conviction, positiviste au fond, que celles-ci fournissent des bases objectives pour l'étude des oeuvres littéraires, au-delà des contraintes « idéologiques » différentes et contre l'incompétence des « profanes », serait peut-être la source majeure d'hostilité de ses représentants par rapport à de nouvelles tendances naissantes. Tel serait le cas de la psychanalyse : l'anti-psychologisme des directions issues de la linguistique saussurienne semblait impossible à s'accorder avec les méthodologies, accusées de subjectivisme, non-vérifiables à l'aide des outils élaborés par la logique formelle, et associées à l'« impressionnisme »

2. Cf. le Congrès de la Poétique à Varsovie en 1960.

3. Cf. Zofia Mitosck, *Teoria badan literackich*.

« non fondé » scientifiquement et/ou faisant appel au contexte extra-textuel — « terrain vague » et ainsi dangereux pour l'étude objective des « textes ».

Cette inclination à la « sécurité critique » est d'ailleurs également visible chez la jeune génération de chercheurs qui préfèrent marcher sur le sol stable des « méthodes » élaborées par leurs « maîtres » ou, au contraire, sont obsédés par la « nouveauté », brisant les tours d'ivoire des langages critiques anciens pour s'enfermer dans d'autres, actuels.

« Ce n'est plus à la mode (c'était à la mode il y a encore dix ans) », peut-on entendre aujourd'hui dans le milieu des littéraires polonais, en évoquant les noms de Mircea Eliade ou de Carl-Gustav Jung dans le contexte des recherches littéraires. Les titres d'articles dans l'un des ouvrages collectifs récents consacrés aux recherches contemporaines en théorie de la littérature, sont également éloquentes (*Po strukturalizmie, współczesne badania teoretycznoliterackie* — « *Après le structuralisme : la recherche contemporaine en théorie de la littérature* ») : *Théorie des actes de parole et la littérature, Déconstruction : tentative d'un bilan, De la critique féministe, Les espaces du pragmatisme, Les « mondes possibles » et la théorie littéraire*. « Preuve » que les jeunes théoriciens de la littérature suivent de près les courants critiques « en vogue »... Quoi qu'on en dise, l'utopie de la Raison Unique est en train de s'effondrer. Le pluralisme, l'équivalence de toutes les opinions, de toutes les théories, la « Babel heureuse » des idées « à usage unique » (non-recyclables) gagne de plus en plus de terrain. Dans cette atmosphère de fin de siècle, pas de place, non seulement pour la réalisation de l'idée de la Raison Pure (hormis les défenseurs de l'objectivité de l'analyse « textuelle ») non plus que pour la triviale, et surtout « démodée », « recherche de la vérité », pour l'expression de l'accès au sens « vivant » des oeuvres de l'homme.

C'est à ce moment crucial qu'intervient Gilbert Durand — déçu tout comme les post-rationalistes par les apories de la connaissance, générées par la réflexion scientifique occidentale — en offrant aux survivants de l'Empire du Sens la terre promise (et la promesse fut tenue) du Continent de l'Imaginal. Il nous vient, au-delà des modes passagères, avec sa propre recette pour « sortir du XX^e siècle », et ose affirmer un subjectivisme transcendantal, contre l'« objectivité aliénante » des rationalismes arrogants, qui ne sont pas tous morts d'une part, et des idéologies nihilistes de la « mort de l'homme » de l'autre. Le vieux rêve gnostique de la « connaissance totale, fondamentale », trouve dans la pensée de Gilbert Durand et de ses semblables sa nouvelle expression dans les sciences humaines. Gilbert Durand, confronté à ces tendances, est obligé de marcher sur le fil de rasoir d'Ockham, quand il postule par exemple une « gnose

sans gnosticisme»⁴ ce qui ne lui épargne pas pour autant les épithètes de « spiritualiste » de la part de plusieurs⁵. Si les propositions épistémologiques et méthodologiques de Gilbert Durand sont une tentative de saisir l'oeuvre de l'homme « dans sa totalité » (« l'homme est dans l'oeuvre » nous dit-il), pourquoi devraient-elles fuir devant les manifestations de ce versant de la pensée humaine ? *Homo sum, humani nihil*. Dans *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, Gilbert Durand avoue : « [...] la procédure "platonicienne" que nous avons suivie peut soudain prendre un accent étonnamment scientifique si l'on remplace seulement le mot Dieu, qui blesse tant les oreilles contemporaines, par son vicaire, son "image", cet "Homme primordial" [...] »⁶.

L'essentiel de la réflexion durandienne consiste en effet à essayer de créer un univers critique et méthodologique spécifique, lieu de rencontre des perspectives diverses, qui ne serait nullement un espace de syncrétisme amorphe. Accéder à une telle perspective n'obligerait surtout pas à choisir entre « l'explication et la compréhension »⁷, mais créerait un espace « entre », un « intermonde critique » qui serait, plus qu'une méthode, une attitude de recherche, une « conscience » scientifique nouvelle, intégrant les éléments antagonistes voire disparates des conceptions à un niveau supérieur du pluriel cohérent de l'expérience humaine, au sein de l'Imaginal. S'identifier à l'Homme dans la totalité de son expérience égale à la « compréhension anthropologique », but véritable des sciences dites « humaines ». Telle semble être l'idée fondatrice de la création, il y a trente ans déjà, par Gilbert Durand, Léon Cellier et Paul Deschamps d'un Centre de Recherches sur l'Imaginaire et telle est la pratique des recherches transdisciplinaires qui confronte les résultats de recherche dans les disciplines qui communiquaient rarement entre elles. Une telle vision de la communication entre les sciences peut paraître certainement beaucoup moins « fondée » sans la conscience de voir en l'homme le dénominateur commun (quantificateur universel) de ces recherches.

GILBERT DURAND EN POLOGNE

« Mais, dites-moi, pourquoi vous intéressez-vous à quelqu'un d'aussi flou, d'aussi confus que Gilbert Durand ? », voici comment un chercheur peut être salué quand il avoue, dans le milieu universitaire des littéraires polonais, son intérêt pour les travaux de l'anthropologie de l'imaginaire. « Prudence » scientifique, associée à une méconnaissance de l'auteur (« Gilbert Durand ? Ah,

4. Cf. *Introduction à la Mythologie*.

5. Cf. le reproche de fidéisme de U. Eco, dans son *Interprétation et surinterprétation*, trad. fr. P.U.F., Paris, 1996.

6. *Figures...*, p. 83.

7. Cf. P. Ricoeur.

oui, celui des "tables de l'imaginaire" ») font qu'il faut être parfois vigilant pour ne pas être compté parmi les enfants du Verseau ou considéré comme l'épigone d'un structuralisme orthodoxe, que le titre *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* peut laisser concevoir si l'on ignore le contenu de l'oeuvre.

N'exagérons pas cependant : il s'agit de « cas » extrêmes. Entre ces extrêmes, on peut ressentir l'intérêt croissant pour la recherche sur l'imaginaire. En ce qui concerne les recherches littéraires poursuivies dans l'esprit de l'anthropologie de l'imaginaire, notons, à titre d'exemple, les travaux de Jerzy Kwiatkowski et de Maria Podraza-Kwiatkowska, consacrés à la poésie polonaise et française⁸ : ainsi que les travaux de Henryk Chudak de l'Université de Varsovie, centrés sur l'oeuvre de Gaston Bachelard. Bien que les recherches portant sur les aspects différents de la « vie symbolique » de l'homme restent plutôt isolées les unes des autres et dépendent souvent des intérêts individuels des chercheurs dans des domaines différents (psychologues « jungiens », poéticiens, anthropologues, théologiens ; il n'est toujours pas facile de surmonter les barrières séparant les spécialités), les dernières années ont apporté quelques initiatives intéressantes qui pourraient contribuer à animer l'esprit d'interdisciplinarité dans ces milieux. Parmi ces initiatives, on pourrait noter la création, à l'Université Jagellonne de Cracovie, de L'Equipe de Recherche sur l'Imaginaire Symbolique (E.R.I.S.), animée et dirigée par Mme Barbara Sosien et Mme Ewa Andruszko, ainsi que l'activité d'un groupe de chercheurs de l'Université de Lublin travaillant, sous la direction de Mme Krystyna Falicka, sur la traduction de l'essentiel de l'oeuvre de Gilbert Durand. Les contacts officiels et individuels, les échanges de chercheurs et d'étudiants intéressés par la problématique de l'imaginaire et du symbole (sur la base des conventions passées entre l'Université Stendhal de Grenoble et les deux établissements de Cracovie : l'Université Jagellonne et l'Ecole Supérieure de Pédagogie)⁹, la participation réciproque aux colloques, comme celui, organisé en mai 1995 à Cracovie sur le sujet : *L'Imaginaire de l'espace : Fermeture - Ouverture - Fuite*, les conférences¹⁰. Voici les exemples concrets d'un « mouvement » d'initiatives spontanées, inspirées en grande partie par l'oeuvre de Gilbert Durand ou pour lesquelles son oeuvre a servi de « catalyseur » indispensable. C'est l'oecuménisme des valeurs, non seulement postulé mais largement pratiqué, le sentiment qu'un chercheur participe à « quelque chose de plus grand » que le perfectionnement d'une spécialité étroite, sans pourtant être obligé de renoncer à

8. M. Kwiatkowski, *Klucze do wyobrazni*, « Clés à l'imaginaire », Krakow, 1973 ; M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, « Le symbolisme et la symbolique dans la poésie de la Jeune Pologne », Krakow, 1994.

9. Une première thèse polonaise, écrite sous la co-tutelle de Mme Danièle Chauvin et de M. Jan Prokop, consacrée à l'oeuvre de Gilbert Durand, devrait être soutenue à Cracovie en 1997.

10. Il suffit de noter les visites à Cracovie de D. Chauvin, de J.-P. Sironneau et d'Y. Durand.

la spécificité de son propre domaine, qui reste probablement l'apport le plus considérable de la voie que l'anthropologue propose aux chercheurs dans les sciences humaines. Telle est probablement la leçon générale la plus instructive que le milieu scientifique international qui travaille dans ce domaine, pourrait tirer de tout son enseignement. « J'ai donné de modestes recettes pour bien tenir nos mains sur le clavier », nous dit Durand, « mais c'est à chacun, maintenant, "texticien", mythicien, sociologue, c'est à chacun de jouer ! »¹¹.

Certes, le fait d'accepter dans la recherche certaines thèses sur le « durandisme » ne va pas sans risque(s). L'un d'eux consiste en l'application « mécanique » des éléments de l'appareil méthodologique et critique élaboré par Gilbert Durand en tant que « méthode » formalisée et « standardisée » de recherche, indépendamment de la sensibilité spécifique nécessaire pour le « travail » dans le domaine du symbolique. Il est vrai aussi que certains auront tendance, au contraire, à abuser, avec l'ardeur des néophytes, du jargon « de l'imaginaire », dans l'esprit de ce qu'on pourrait appeler un « syncrétisme holistique ». Ce sont ces gens-là qui fournissent la plupart des arguments aux adversaires méthodologiques des chercheurs (assez nombreux, il faut en être conscient) dans le domaine de l'imaginaire.

La responsabilité visant à éviter ces dangers repose sur les « imagologues » et les « mythiciens » de tous les pays stimulés par les idées durandiennes. Seule l'attitude d'ouverture méthodologique associée à la rigueur des vrais « chercheurs de vérité » accompagnant les contacts entre les chercheurs dans un esprit libre de tout dogmatisme pourraient, peut-être, contribuer à mieux saisir l'essence de ce grand changement, observé déjà par Gaston Bachelard et auquel nous autres croyons participer, contaminés par le Nouvel Optimisme Cognitif de Gilbert Durand.

On pourrait citer, pour terminer, cette phrase de Michel Cazenave de sa préface de l'ouvrage récent de Gilbert Durand : « Combien sommes-nous ainsi qui devons à Durand d'avoir pu soudain respirer et de ne plus avoir eu honte de nos pensées dissidentes ? »¹². Or, en Pologne, nous ne sommes pas encore nombreux à n'avoir pas honte d'affirmer notre attachement aux oeuvres de Jung, d'Ellul, de Durand (et, plus généralement, à la « voie humide » de l'approche des oeuvres), sans renier d'ailleurs notre respect pour l'apport des « sciences positives » dans l'étude de l'activité culturelle de l'homme. Mais nous sommes suffisamment nombreux qui disposons de ce type de « sensibilité ontologique » qui permettra, au bout du compte, sinon de contribuer à faire du XXI^e siècle

11. *Introduction à la Mythodologie*, p. 179.

12. *Introduction à la Mythodologie*, préface.

l'éon du mythe, du moins à préserver les grains de conscience mythique par delà les temps de l'errance.

Bilan des études sur l'imaginaire à travers la littérature coréenne

Jeong-Ran KIM (épouse SEO)

Avant d'établir le bilan actuel des études sur l'imaginaire en Corée, il nous faut rendre compte, même grossièrement, de la situation générale tant socio-politique, que purement culturelle, de la littérature en Corée. Car, quand il s'agit de parler de la littérature coréenne, par la spécificité même du contexte culturel de ce pays, comprendre la société ou l'histoire est primordial. C'est justement pourquoi tout discours sur la littérature coréenne n'est jamais loin du réalisme. Et c'est encore justement de ce fait-là que l'on doit tenir compte pour comprendre la position des études sur l'imaginaire en Corée.

Or, la société coréenne est très difficile à comprendre : elle est si compliquée, et le changement en est si rapide qu'il est difficile d'en saisir le contour exact. Un certain aspect de cette société demeure toujours traditionnel, pour ne pas dire médiéval, tandis que les autres sont déjà post-modernes dans l'acception la plus adéquate du terme, et de plus, elle change encore à toute vitesse. On assiste à un grand tumulte sinon à un chaos. C'est bien la première impression qu'un étranger peut en avoir au premier abord. La Corée n'est plus ni le pays du « matin calme », ni celui des « ermites de l'Orient ». Tant s'en faut : les matins de la Corée sont sans aucun doute parmi les plus bruyants du monde, et les Coréens qu'on rencontre dans la rue paraissent tous ambitieux. Un mouvement rapide, sinon un dynamisme total, représente bien cette société qui a somnolé longtemps, ignorant sa compétence cachée ou gémissant contre l'impérialisme mais qui s'est réveillée, dépassant le traumatisme de l'histoire et retrouvant enfin la confiance en elle-même.

Donc, pour expliquer les rapides changements de cette société, on doit distinguer des périodes les plus courtes possibles. Les chercheurs emploient souvent une division décennale, et elle s'applique en général à l'explication des phénomènes littéraires. Nous allons l'employer à notre tour tout en étant consciente qu'elle sera caduque tôt ou tard : tout changement qu'on repère maintenant avec un critère microscopique en demandera un autre, microscopique, enveloppant tous les avatars, pour emprunter la terminologie durandienne, dans un *bassin sémantique* plus vaste et plus général dont l'origine reste dans une pénombre inconnue pour le moment.

LES SEMAILLES ET L'ATTENTE

Mais limitons d'abord le temps : notre intérêt concerne la littérature contemporaine et non celle d'autrefois. Nous commencerons à partir des années 1970, puisque, tout ce qui se passe aujourd'hui dans la littérature coréenne est en relation plus ou moins directe avec cette époque qui a apporté une différence radicale dans l'histoire de la littérature contemporaine de la Corée. Nous pouvons examiner cette différence sous plusieurs aspects.

1/ C'est l'époque où la première génération éduquée en langue coréenne a commencé à écrire une fois devenue adulte. Pendant l'occupation japonaise, les Coréens ont été éduqués en langue japonaise, et de plus, ils ont dû adopter un nom japonais. Les Japonais ont tenté non seulement d'exploiter matériellement la Corée, mais aussi de la tuer complètement sur le plan spirituel. On peut dire que la langue coréenne n'est redevenue pleinement « coréenne » qu'à cette époque, définitivement débarrassée des résidus de japonais.

2/ La littérature a commencé à avoir un statut particulier dans la société à cause de la situation tragique de la politique de l'époque. Après la libération de l'occupation japonaise (1945), les Coréens ont connu les péripéties politiques dont la Guerre coréenne (1950) qui continue à faire souffrir beaucoup de Coréens et a été sans doute la plus tragique. Mais l'événement le plus important, concernant la génération des 1970, c'est la Révolution qui a eu lieu le 19 avril, 1960, où les étudiants (même les lycéens) ont joué un grand rôle. Le gouvernement de Rhee Seung-Man s'est écroulé à la suite de la protestation du peuple demandant la démocratisation. Bien que l'année d'après, le régime démocratique ait été de nouveau piétiné par les militaires et le coup d'Etat de Park Jong-Hee (16 mai 1961), cette expérience de la révolution réussie a marqué pour toujours l'esprit des Coréens. Le peuple coréen, surtout les intellectuels, ont pu constater, grâce à la Révolution, qu'ils étaient des sujets participant activement au progrès de l'histoire et non des objets de la manipulation de la puissance. Donc, aux alentours de 1960, la conscience de citoyen des Coréens était assez mûre. Les écrivains qui ont commencé à écrire dans les années 1970, étaient tous, au moment de la Révolution, étudiants universitaires ou lycéens.

Mais on a dû patienter encore longtemps, non seulement sous l'occupation des étrangers, mais des compatriotes. La conscience est devenue claire, on a enfin appris à parler avec sa propre voix, sa propre langue, mais clac ! : les intellectuels ont été muselés. La tragédie fut double : on savait parler, mais on ne pouvait pas parler. Choissant le progrès économique comme première et unique valeur du pays, la dictature de Park qui a duré pendant quatorze ans a chassé toutes les voix dissidentes. Beaucoup d'intellectuels furent

emprisonnés et torturés. Dans cette situation, la littérature est devenue tout naturellement un moyen de résistance politique.

3/ C'était donc bien naturel que la création des revues littéraires qui servaient de véhicule aux écrits des intellectuels se soit multipliée à cette époque. Nous citerons les noms de deux camps : *Mounhak kwa Jisong* (Littérature et Intelligence) ; le camp du modernisme libéral, *TchangJak kwa Bipyeong* (Création et critique) ; le camp du nationalisme et du marxisme. Ces deux camps ont joué un grand rôle dans les années 70 et 80 et tiennent toujours une place considérable dans le champ de la littérature, même aujourd'hui où l'on assiste à une certaine décentralisation. A part ces deux grandes revues, beaucoup de revues littéraires ont été créées dans les années 70, ce qui a permis aux écrivains de communiquer avec le public.

C'est au cours de ces années-là, que les adeptes de la littérature qui avaient atteint l'âge d'être étudiants ont entendu, pour la première fois, le mot de l'imaginaire avec les beaux noms de Bachelard et de l'école de Genève. C'étaient grâce à M. Kim Hyun, qui, comme l'un des quatre fondateurs de *Mounhak kwa Jisong*, a commencé à publier les belles critiques littéraires que les Coréens n'avaient jamais lues, et M. Ryu Pyong-Geun (Baudelaire), M. Kim Hwa-Young (Camus), M. Kwak Kwang-Sou (Bernanos) qui ont commencé à enseigner à l'université coréenne après avoir fini leurs études en France. Nous avons dit : « de beaux noms ». Oui, c'était beau, ces noms. Ils étaient d'autant plus beaux que, nous, les jeunes adeptes coréens au cœur chaud mais impuissants, accablés sous l'oppression politique, avions dû voir des amis courageux emprisonnés et torturés, et avions dû cacher l'émotion que nous avons entrevue dans le tréfonds de nos âmes. Ce sont les noms des anges, des anges à l'esprit libre et transparent qui nous étaient encore lointains. Nous étions trop malheureux ou timides pour confesser publiquement notre amour pour ce terrain mystérieux entrevu par le biais de la littérature étrangère. Mais que de nuits blanches j'ai passées à lire Bachelard en frissonnant à la beauté de ses phrases et constatant le pouvoir éternel de la littérature, ou plutôt de l'erreur heureuse qu'on commet au nom de la littérature (pour dire comme Bachelard, parce que, maintenant je sais trop bien que l'imaginaire n'est point une erreur ou une déficience épistémologique) et pour lire le livre magnifique *Etude sur Bachelard* (1976) co-écrit par M. Kim Hyun et M. Kwak Kwang-Sou !

Mais l'époque demandait autre chose : une réaction plus directe et immédiate, efficace comme résistance concrète, la littérature comme outil de lutte. Tous les littéraires étaient obsédés par une seule question : ça sert à quoi, la littérature ? Peut-elle servir à améliorer la société *ipso facto* ? Il faut agir, sinon,

se taire. Et Kim Hyun, un grand patron littéraire de l'époque (son existence était comparable à celle d'André Breton à l'époque surréaliste), qui avait baptisé son premier essai *L'Imagination et l'homme* (1973) allait quitter lui-même très vite Bachelard et l'école de Genève pour rencontrer Goldman, Girard, Barthes, Lacan et Foucault. Nous, les jeunes imbéciles, tombés amoureux de cet amant, ne savions plus quoi faire. Devrions-nous l'abandonner, parce que, le monde disait que l'aimer serait une trahison de la réalité qui souffrait ? Devant cet amant que j'aimais, mais avec qui je ne pouvais vivre, moi, une jeune amante, ai écrit :

« Tu étais terriblement beau. J'ai retenu Ton souffle. Toi, tu es arrivé au pays du vent. J'ai entendu frapper les ailes. Était-ce ton âme chancelante si près de moi que je pourrais la toucher si je tenais la main ? La mer montait sur ton visage. La mer de vingt-quatre ans.

La mer était si forte. Je voulais la saluer de toute part.

La pluie. La pluie tombant sur la terre. Ma jeunesse était dehors avec mon âme désespérée.

J'ai vingt-quatre ans, je veux mourir. Je viens d'avoir vingt-quatre ans, je veux mourir.

La mer coulait sur ton visage. La lune. Les étoiles. Vingt-quatre ans.

Le vent s'est levé d'un coup, et la mort m'a surprise. Que tu étais beau. Je voulais te saluer encore et encore... »

La mer de vingt-quatre ans

Mais nous pouvons comprendre la raison de ce mouvement rapide, ou plutôt de l'angoisse de Kim ; c'était un Tantale, un intellectuel clairvoyant mais malheureux vivant une époque scandaleuse, qui a quêté partout l'eau de l'intelligence qui assouvirait d'un coup toute sa soif. Il a voulu tout comprendre, et il a voulu porter à sa patrie griffée par les étrangers et maintenant ravagée par la puissance de compatriotes ignorants, la lumière de l'intelligence qui, par définition, fait au moins voir les choses. Donc, nous ne l'accuserons pas d'avoir quitté le terrain de l'imaginaire, d'avoir tué volontiers son *homo religiosus* intérieur (il était le petit-fils d'un pasteur protestant), qui, malgré son démenti, était son soi puissant, et qui paraissait le retrouver timidement aux derniers moments de sa vie, brisée par le cancer à l'âge de quarante-neuf ans (en 1991), pour se contenter d'être un *homo sapiens sapiens* ; pourrait-on dire que sa littérature était diagnostique, et non thérapeutique ? C'était un homme qui voulait savoir, et non connaître au sens claudélien. La thérapeutique, c'est sans doute notre part, nous, les survivants, qui vivons une époque relativement plus heureuse que la sienne, qui pouvons voir des choses d'un point de vue beaucoup plus synthétique, et qui pouvons enfin nous débarrasser de ce vieux vêtement lourd qu'est la métaphysique occidentale. Il a cherché, sans doute, entre

Bachelard et Foucault, un moyen définitif résolvant ses deux aspirations entre lesquelles il ne pouvait choisir jusqu'à la fin de sa vie (oh, ce dualiste malheureux !) : le rêve et la réalité, l'individu et la société, pour s'installer enfin dans le temple construit avec des briques moulées par son propre système de l'intelligence. Mais hélas ! Le temps lui manquait : il nous a quittés en nous laissant beaucoup de regrets. Pourtant, Kim et les chercheurs de la littérature française ci-dessus mentionnés ont réussi à semer de petites graines de « l'imaginaire » dans le coeur des jeunes amateurs coréens de littérature.

LA LUTTE SERRÉE - DE LA MORT A LA MORT OU L'ÉPOQUE INITIATIQUE

En 1979, Park a été assassiné. Puis, pendant un bref « printemps de Séoul », les coeurs des Coréens furent pleins d'espoir en la démocratisation, mais ils furent de nouveau assombris par un événement tragique : le massacre du 18 mai à Kwangjou en 1980 sur lequel le régime de Jeon a été construit. On a pensé avoir chassé un loup, mais on a ignoré qu'une hyène l'avait remplacé à notre insu. Loin d'être améliorée, la situation politique est devenue pire : les années 80 ont ainsi commencé par une violence hideuse, et une tuerie abominable (afin d'usurper le pouvoir, on a tué plusieurs centaines de compatriotes). Le régime de Jeon est allé encore plus loin : le gouvernement a fait arrêter la publication de toutes les revues littéraires. Il ne s'agissait pas seulement des revues littéraires : la presse tout entière était entravée par le décret. Park a mis le mors aux intellectuels, Jeon leur a arraché la langue. Et ensuite, commençait une comédie historique : le monopole de la parole. Le pays tout entier était une grande salle de cinéma où la comédie de Jeon passait (mais oui, comme toujours, le sujet du film était, une fois de plus, la « prospérité du pays » ; je te donnerai un morceau de pain un peu plus gros, alors, tais-toi !) sous laquelle se trouvait l'ossuaire de Kwangjou. Tout le monde connaissait le crime. Mais en apparence, rien ne s'était passé ; la Corée est devenue de plus en plus riche. Lee Song-Bok (professeur à l'Université de Kaimyong, il a étudié Nerval), un des poètes contemporains les plus importants de la Corée a écrit ce vers, qui est devenu dès lors un des aphorismes les plus lucides des années 80 :

« Tout le monde est tombé malade, mais personne n'était malade. »

Pour lui, le monde était - « [son] cher bordel », et le pays (ou la littérature, en tant que champ public dans lequel la parole du poète s'est prononcée) c'est « [sa] soeur qui se prostituait dans la chambre voisine et il n'a pu l'empêcher :

« J'ai vu entrer tard un mec dans la musique que ma soeur entendait.
 J'aimais pas ça. Ma musique était plus lugubre que la mort ;
 Des herbes poussaient trop drues dans ma musique,
 Dont je ne pouvais tirer les pieds.
 Je me suis endormi en pensant qui était ce type,
 Et si l'amour de ma soeur pouvait être beau. »
in Dans mon cher bordel

Alors, nous pouvons déjà deviner le destin de l'imaginaire dans cette époque. « L'amour de ma soeur pourrait-il être beau », ou plutôt, « l'amour de ma soeur aurait-il le droit d'être beau » ? On rêvait, oui, certes, mais on sentait qu'on n'avait pas le droit de rêver, jusqu'à ce que... jusqu'à ce que le père tyrannique soit mort, ou qu'on le tue. Dans les poèmes publiés ces années-là, nous pouvons trouver très souvent le mytheme du parricide, qui symbolisait sans aucun doute « le refus du pouvoir du régime militaire » qui a pris le pouvoir d'une manière illégitime. Lisons un autre vers de Lee :

« Père, père, t'es un vieux con : toi, tu ne peux rien dire même si tu as dix bouches. Cet automne-là, le visage que j'ai vu derrière le masque était toujours un masque. »
in Cet automne-là »

Et celui de Tchoe Seung-Ja, une guerrière-poète, qui a complètement bouleversé le terrain de la poésie féminine (cette terminologie est efficace dans l'histoire littéraire de la Corée, au moins jusqu'aux années 1960).

« J'ai voulu me demander tranquillement :
 Père, la vie est-elle de la merde ? C'est ce que tu m'as appris ? Est-ce bien vrai que, toi, t'es mon père ? Toi, un salaud que je ne connais pas, que je ne veux même pas connaître, t'es bien mon père ? Non, nul père n'est mon père, ni le père mort, ni le père vivant, ni Père-Dieu, non, non.
 Tous les pères qui agitent ma vie par la queue comme une rigolade, pensez-vous que je suis un chiot qui est venu au monde pour s'y balader ? »

Afin de naître encore une fois

La littérature était donc un champ de bataille, et les écrivains étaient des guerriers : la lutte était trop serrée, alors, admettons qu'il n'y avait pas de place pour le rêve. C'est le réel le plus direct qui préoccupait, en fin de compte, le cœur des guerriers. Ce n'était pas encore un temps propice pour parler de choses essentielles ou universelles, ou moins urgentes : tout, sauf les faits du réel, éta

suspect de reproduire le faux, le masque, comme Lee Song-Bok le craignait. Le seul et unique critère littéraire, c'était le réalisme. Il régnait partout. Les rêveurs se cachaient, ils se haïssaient : ils avaient honte de ce qu'ils n'agissaient pas, de ce qu'ils ne pouvaient pas par essence même de leur être, être réalistes.

« Mon poème ?

Les ailes ? Pas de blague ! Le ciel ? Tu me fais rigoler !

Kim Jeong-Ran, »

in Ici, toujours ici

Non, parlons plus précisément, les rêveurs n'avaient pas honte de ce qu'ils ne pouvaient pas être réalistes, mais de ce qu'ils n'étaient pas suffisamment irréalistes (pour ne pas dire surréalistes), qu'ils n'étaient pas des apologistes du rêve assez courageux ou audacieux pour persuader le monde de la valeur révolutionnaire du rêve dont ils ne se sont jamais méfié : au fond, ils ont cru que rêver n'était nullement une fuite du réel, mais une autre, plutôt une Autre manière d'y participer. Mais si, il y avait les audacieux.

En décembre 1980, plusieurs étudiants ont organisé un cénacle sous le slogan de « la reconquête de la pureté par le moyen de l'imagination », et l'ont baptisé *Le mouvement poétique*. Ce choix de nom nous paraît significatif par lui-même : même s'ils s'orientaient dans la direction opposée aux réalistes-nationalistes marxistes (nous pouvons citer les autres cénacles de ce camp *La poésie de mai* et *La poésie et l'économie*) qui ont donné la primauté à la littérature de la participation visant à apporter un changement réel à la société, eux non plus n'étaient pas complètement libérés du souci de faire de la littérature un acte quelconque, un « mouvement », un principe réel dirigeant la société. Ces jeunes amateurs de la littérature, qui avaient presque tous moins de 20 ans, ont trouvé l'accès à la littérature dans la ruelle de l'imaginaire, ayant été initiés par Kim Hyun et les autres chercheurs. Leur existence nous rappelle à beaucoup d'égards, les dadaïstes et les surréalistes français, mais ils étaient beaucoup plus artistes que ceux-là, et beaucoup moins politiques que ceux-ci.

Au début, leur activité qui restait limitée au campus de l'université, n'était pas bien connue, mais au fil du temps, elle a réussi à susciter petit à petit une réaction du milieu littéraire. Leur activité purement littéraire n'a pas trouvé, dans le contexte culturel de cette époque, l'accès au public, mais l'écho, soit positif soit négatif, était considérable chez les littéraires, surtout chez les jeunes. La réaction du camp réaliste était trop facile à deviner : une liste entière des mots imaginables pour les reproches les plus directs : astronautes, déserteurs, mineurs, fuyards... etc. (mais si l'on change de contexte culturel, quels compliments !).

Mais leur activité a longtemps continué jusqu'en 1991, l'année où le cénacle a été dissout, en laissant douze recueils de poèmes (elle a duré même plus longtemps que celle du camp des réalistes).

Si ces « mauvais rêveurs » ont pu ainsi survivre sous le bombardement massif des « bons réalistes », c'étaient grâce aux initiateurs comme M. Kim Hyun, et M. Ryu Pyon-Geun. Bien qu'il ait quitté le champ purement imaginaire, sur le plan de la théorie littéraire, M. Kim Hyun a employé fidèlement une très belle analyse des images comme outil principal des pratiques de l'écriture critique. Ses critiques lucides sont de beaux exemples qui réussissent à montrer l'importance de l'imaginaire dans la littérature. Tandis que M. Kim a travaillé énergiquement sur le terrain, M. Ryu, qui est beaucoup plus académique que M. Kim, a continué à initier tranquillement les jeunes dans sa tour d'ivoire. Ses cours restent toujours légendaires parmi ses disciples. Nous rendons hommage à ces deux précurseurs d'avoir amorcé les études sur l'imaginaire en Corée. Et nous devons ajouter le nom de M. Jin Hyung-Jour comme un des initiateurs, qui a traduit *L'imagination symbolique* de M. G. Durand en 1983. C'est lui, qui a contribué plus directement à faire connaître le nom de M. G. Durand en Corée. Au cours des années 80 où le réalisme était considéré comme parole d'évangile, il a publié solitairement beaucoup de critiques importantes sur l'imagination qui ont été regroupées dans son essai *La poésie de profondeur* (1986).

Il est difficile de dire que le *mouvement poétique* possédait une doctrine accomplie dès le début. Mais au cours du temps, il est parvenu à élaborer sa propre théorie assez raffinée, grâce aux travaux théoriques des initiateurs. Lisons un passage de la préface de son 10^e recueil, intitulé *Les poètes bafoués*, publié en 1987. On y entend une voix pleine de vigueur juvénile.

« Dans le sang de la poésie se cache quelque chose de révolutionnaire
Le monde changera-t-il un jour ? »

Dans cette époque révolutionnaire, est-ce que la littérature peut exploiter le réel en tant qu'avant-garde qui résout l'absurdité et le conflit du réel comme une pointe de flèche imbibée de poison ?

Nous avons la conviction que le réel doit être amélioré et qu'il est en train de l'être en effet, mais nous ne croyons pas que l'art est obligé de contribuer à l'amélioration réaliste réduite à un concept ou à un moyen stratégique.

Certes, si la poésie voulait se reposer dans l'harmonie esthétique nageant dans la fausseté auto-satisfaite, on pourrait dire que sa vie est déjà finie.

La poésie est le *réel transformé* que nous faisons éclore comme un nénuphar, les pieds dans la boue, surmontant toute condition réelle effleurant notre peau. Elle n'est pas le monde sensible tel qu'il est, mais elle peut refléter des aspects plus clairs de l'existence, et avoir une vie plus vive, et par là, nous connecte au soleil. Sa force réside à ce qu'on ne renonce jamais à rêver »

« La poésie en tant que révolution

Toute poésie est par essence révolutionnaire. [...] Si vous ne trouvez pas quelque chose de révolutionnaire après avoir lu un poème, alors, ce poème ne sera plus un poème. Nous osons dire que la pointe de lance de la poésie est imbibée de poison bleuâtre, et que si votre cœur est une fois percé par elle, vous ne pourrez jamais ne pas rêver de la révolution, parce que le poison de la poésie se répandra très vite dans votre corps entier. »

Nous pouvons lire d'emblée dans ces lignes l'écho lointain des surréalistes. En effet, entre ces « mauvais enfants » coréens et les (enfants terribles) français, il y a une affinité très étroite. Mais, comme on peut le prévoir en tenant compte de la différence culturelle des deux pays, la révolte des enfants coréens fut beaucoup plus timide que la révolte des français, et à la différence des surréalistes français, ces jeunes Coréens restèrent des adeptes fidèles de la littérature refusant résolument d'être mobilisés politiquement :

« [...] La littérature peut accomplir automatiquement une mission politique par son autonomie immanente, mais nous refusons résolument qu'elle serve de stratégie directe de la politique. [...] Toutes les révolutions s'accomplissent lorsque le monde de l'harmonie ultime où l'on respire la liberté et le bonheur comme de l'air, se réalise. »

Alors, si l'on veut, on pourrait les appeler « les surréalistes mystiques ». Le surréalisme mystique de ce cénacle s'est encore renforcé dans son 11^e recueil qui porte le titre révélateur : *Le monde au-delà de la langue* :

« Les gens qui pensent que le monde est en changement, mais pourtant qu'il n'a pas du tout changé, sont tous des géants sans exception. Ils dépassent le cours vertical du temps : leurs pieds sont plantés dans la profondeur de la terre, leur cœur suit le flux socio-politique de l'époque contemporaine, tandis que leurs cheveux sont jetés dans l'espace inconnu du futur. Au fond de cette pensée se trouve la méfiance radicale du monde réel et la passion chaleureuse pour la révolution. »

Cette affinité qui fait se rapprocher les jeunes de deux pays différents et de deux époques différentes, nous révèle pourtant une même angoisse, un même désespoir qu'ils sentaient devant la corruption du monde - pour les Français, les deux Guerres, pour les Coréens, le massacre à Kwangjou. C'était un désespoir radical qui a poussé les jeunes de deux pays à partir à la quête d'un arrière-pays suivant le chemin de l'imagination. C'est un peu paradoxal que ces *fuyards-rêveurs* sont tous aujourd'hui des participants passionnés de la littérature travaillant vigoureusement, alors que leurs collègues *participants-réalistes* ont presque tous disparu dans les coulisses.

Une époque commencée par la mort se terminera par la mort : à la tuerie de Kwangjou correspondront les suicides par incinération des jeunes dissidents extrémistes, qui ont accéléré définitivement l'écroulement du gouvernement des bourreaux. Mais hélas, quelle perte ! Pendant plusieurs années, les Coréens ont vu une longue procession de morts. C'était une époque passant de la mort à la mort, mais initiatique, car, la Corée a enfin capté la chance de devenir autre, brisant la longue chaîne du militarisme qui a duré plusieurs décennies. Et nous allons voir qu'une autre ère en a découlé.

DE L'HISTOIRE À L'HISTOIRE, DE L'IMAGINAIRE À L'IMAGINAL.

En 1987, le gouvernement de Jeon s'est enfin écroulé. Le changement a été ainsi annoncé, même s'il était loin d'être satisfaisant sur le plan politique (les dissidents ont perdu l'élection présidentielle ayant échoué à s'unir sur une candidature. Ce fut No, le frère politique de Jeon, qui prit l'avantage de ce conflit des dissidents). Cependant, les changements étaient inévitables. Aux alentours de 1988, l'année des Jeux Olympiques de Séoul, la société coréenne a été exposée à la nécessité du plus grand changement qu'elle ait connu jusque-là. Et ce changement qui a été déclenché par les Jeux Olympiques, et qui ramène à l'internationalisation, fut consolidé et accéléré par le changement politique international : la dissolution de l'Union Soviétique et la défaite du régime communiste, qui furent, pour les nationaux-marxistes du pays, une occasion de grand désespoir et de désillusion.

En tout cas, ces deux facteurs de changement de la société, l'internationalisation et la défaite du communisme, ont appelé, d'un coup, le changement culturel du pays entier. C'étaient la mentalité et la sensibilité générale des Coréens qui ont été le plus directement atteintes par l'internationalisation. On peut dire que, avant cette période, la mentalité et la sensibilité des Coréens restaient relativement intactes, malgré les exceptions créées par l'industrialisation du pays : le confucianisme qui se reflète le plus

éloquemment dans le respect de la filiation (en un sens, un Coréen ne peut être que très difficilement individualiste), et la conscience de communauté agricole, la primauté donnée à la valeur spirituelle, le dédain pour le matérialisme, la réserve ou la crainte devant le changement, la rigidité du sentiment, la timidité de l'attitude, etc. Au moment des Jeux Olympiques, la mentalité traditionnelle se met à changer (ou à s'altérer) vite. Certes, la vieille génération reste encore identique à elle-même, mais la jeune génération est très différente. Ils sont très individualistes, pleins de fierté, très directs, ne croient plus aux valeurs dictées par la société, préfèrent les valeurs matérielles et acceptent le changement très volontiers. On les appelle la *Nouvelle génération* ou la *Génération X*, ce qui veut dire la génération dont l'identité exacte est encore inconnue, ou la génération qui marque « X » sur tout ce qui est déjà construit par les générations précédentes. Et de plus, après 1992, l'année où les Coréens ont réussi, par l'élection présidentielle, à chasser pour toujours les militaires de la scène politique, et où la démocratisation au sens le plus authentique, a enfin commencé en Corée, il nous semble que le cours du changement est devenu irrévocable. On ne pourrait jamais revenir au passé : il y a un fossé entre les deux époques. Les Coréens ont pu enfin se décharger du fardeau de l'histoire.

Or, ce changement s'est traduit très vite dans la littérature de la jeune génération. On peut noter, parmi d'autres caractéristiques, leur désintérêt de la politique. Dans la littérature coréenne des années 1980, la politique était partout ; même la poésie, comme on l'a vu, était obsédée par le problème politique. La littérature a été accablée par la lourdeur et l'écrivain malheureux était un grand grincheux. La grimace, c'était le signe de sa grandeur. Et maintenant, la vengeance de la légèreté a commencé. On a attaqué les choses lourdes et on les a balayées (cette tendance apparaît surtout dans la littérature traitant du sujet de l'érotisme - c'est aussi le choix de M. Kundera - qui était pour les Coréens traditionnels un des grands tabous) ; on voulait être léger, en souriant. Alors, que les livres de M. Kundera, romancier de la légèreté et philosophe du rire, deviennent tous des best-sellers en Corée, n'est pas du tout étonnant. Le désintérêt politique, l'individualisme, la sensibilité urbaine, la légèreté sinon la frivolité, sont les caractéristiques principales de la littérature de la nouvelle génération coréenne. Or, comme on peut déjà le prévoir, ces traits risquent de se perdre facilement au mercantilisme : cette littérature se vend magnifiquement. En effet, c'est justement ce qui se passe actuellement dans la littérature coréenne. Les mal d'écrivains qui ont créé de lourdes mais belles œuvres à d'autres époques se sont rendus aux lois du marché. Alors, où iront-ils les Nerval coréens qui cherchent la vraie valeur de la vie cachée et qui ne veulent pas flatter le public, le nouveau censeur qui a remplacé l'ancien censeur politique ? Les temps ne semblent toujours pas leur convenir.

Mais si l'on examine de près, on trouvera une tout autre chose : sous l'épaisse écume du courant du mercantile, il y a un contre-courant qui refuse la littérature légère à la mode. Si l'on nous permet de parler un peu schématiquement, nous pouvons dire que ce contre-courant est constitué de deux *ruissellements* : l'un est la nostalgie de la pureté nationale (mais il s'agit moins du nationalisme politique que de nationalisme ethnologique) et de sensibilité de la communauté agricole que les Coréens n'ont cessé de perdre pendant l'industrialisation des dernières décennies (c'est le cas d'une jeune romancière Shin Kyung-Sook, qui a connu un grand succès récemment), et l'autre, c'est la recherche de la valeur imaginaire. C'est justement ce deuxième ruissellement qui nous intéresse le plus. Certes, on ne peut pas dire que ce sujet soit apparu pour la première fois dans la littérature contemporaine de la Corée. Par exemple, Kim Dong-Ri (roman) et Seo Jong-Jou (poésie) ont construit des univers mythiques dans les années 1950, et Kim Seung-Ok, Oh Jong-Hee, Lee Jé-Ha et beaucoup d'autres ont créé un monde par l'imagination pure dans les années 1960. Mais en ce qui concerne la littérature de l'après 1970, il est vrai que nous ne pouvons pas trouver facilement ce sujet. Nous pouvons citer, parmi beaucoup de noms, celui d'un jeune romancier, Youn Dae-Nyung, qui a publié, dès le début, de beaux romans traitant du « retour à l'origine », témoignant d'une aptitude incontestable à l'imaginativité. Et à la différence de ses prédécesseurs dont la conscience créatrice était immergée dans le chamanisme pré-moderne, lui est parvenu à créer un nouveau mythe moderne dans la vie stérile d'une ville gigantesque, sans les dieux.

Mais ce sont des poètes qui sont allés le plus loin. Tandis que les travaux des romanciers révèlent une certaine timidité devant le monde imaginaire (les héros de leurs romans sont toujours guidés par des initiatrices et ils ne prennent jamais l'initiative de la quête, et au seuil, stop ! Ils ne le franchissent pas), les poèmes coréens récemment publiés sont des preuves de l'audace imaginative. Si on lit leurs poèmes, on peut constater que les poètes coréens ont dépassé l'histoire, il y a longtemps, pour se joindre à l'Histoire. Dans leurs poèmes, les choses ne restent plus dans le domaine imaginaire, c'est-à-dire, dans le domaine de la conscience (car, en tout cas, dans l'imaginaire, il s'agit toujours de l'épistémologie), mais dans le domaine de l'imaginal, c'est-à-dire, de l'Autre hypostase. A la fin des années 1980, Ki Hyong-Do, un poète éminent qui est mort à l'âge de 28 ans dans un cinéma pendant la séance (quelle mort révélatrice !), a écrit ces vers, disons, pleins de frissons sacrés :

« Ce jour-là,

Lorsque je me suis tourné dans un coin de rue trop noire,

Mon sens qui cherchait un obstacle familier,
 A rencontré, pour la première fois de ma vie,
 A ma surprise endurcie, quelque chose d'étrange.
 Ce jour-là,
 Où je suis parvenu à connaître, d'un coup, le secret de la vie,
 Dans la lumière de ma lanterne, soudain, un chien blanc. »
Un chien blanc qui est entré dans la lumière de ma lanterne

Les vers sont ainsi arrêtés afin de mieux montrer, semble-t-il, la stupéfaction du poète d'avoir affronté « le secret de la vie », « quelque chose » de transcendant. *Fascinans tremendum*. Ou lisons Song Chan-Ho, un poète de lune, comme l'était Jules Laforgue en France

« Enfin apparaissaient les femmes de la nuit cachées en moi ;
 Ces jeunes femmes que j'ai crues mortes il y a longtemps :
 Ces rameaux de l'arbre polyphonique
 Qui s'élèvent étant divisés en plusieurs coeurs
 Même s'ils ont un seul corps sous le rein. »
in La parole fait rêver les arbres

Cette quête de l'autre monde gagne des expressions encore plus étonnantes chez les plus jeunes et les femmes poètes, lesquelles réussissent à avoir leur propre voix dans les années 1990 formant une école particulière. S'il s'agit du féminisme, leur féminisme concerne moins leur statut social (comme le font souvent les romancières coréennes) que leur statut ontologique. Et si elles se sentent « sorcières », ce n'est pas parce qu'elles sont les bannies de la vie, mais les bannies de la parole ; elles se servent de la « parole de femme » oubliée par le monde, mais gardée secrètement dans leur âme, pour parler comme Kristeva, dans le domaine de la « sémiotique ». Une parole de femme conçue dans ce contexte, est plutôt une parole de la troisième modalité de vie (G. Durand), un moyen de conscience imaginal de l'au-delà. Mais même si ce sont les femmes qui savent mieux parler et entendre cette parole, grâce à l'aptitude spirituelle propre aux femmes poètes coréennes (Il est sûr que chez les femmes poètes coréennes, il y a une tradition de chamane — l'intermédiaire qui relaie le vivant au mort par la parole), il y a aussi des hommes (en général, les plus jeunes donc les moins refoulés par la symbolique du père) qui savent parler cette langue. Par exemple, Park Tai-Gyun, un jeune poète qui vient de publier (août 1996) ses premiers poèmes, la contrôle magnifiquement :

« Le père de Dong-Tchoun va à l'endroit où l'on tisse les sacs de riz.

Si vous vous retournez, vous ne pourrez trouver au loin ces tentes

vermeilles sous le soleil brûlant. Il n'y a pas de tente vermeille là, ni de marché sous la tente vermeille. Si vous vous retournez, vous ne trouverez pas de magasin de riz, ni de feu s'envolant sur le toit du magasin. Dans l'endroit où l'on tisse les sacs de riz, pendent silencieusement plusieurs sacs de riz et des aiguilles de fer. Là, il n'y a personne. Et personne ne peut y entrer, ni par aucun courage, ni par aucune puissance. Personne ne peut y entrer, là, où l'on pend plusieurs sacs de riz. Personne ne peut y entrer, l'endroit où l'on irait ayant creusé un peu la terre, et où l'on pend trois ou quatre sacs de riz, et quatre ou cinq aiguilles de fer. Là, ce n'est pas un espace, mais un endroit que l'on fait après avoir creusé un carré dans le mur de terre jeune et poussiéreuse. Personne ne peut sortir de là. Si vous vous retournez, vous ne pourrez trouver ni poussière de terre ni peupliers. Là, il n'y a pas de réserve vide, ni d'herbe verte au-delà de la fenêtre noire de la réserve fraîche. Là, il n'y a pas d'immeubles de bois déserts et noirs. Là, c'est simplement un champ. Le soleil brûlant s'y verse. Si vous vous retournez, vous trouverez le père de Dong-Tchoun qui marche lentement sur le gazon rouillé, pour aller à l'endroit où l'on tisse les sacs de riz, pour les tisser. »

Le Deuxième feu

Combien est-on loin des poèmes réalistes des années 80 ! Cet endroit, qui n'est pas un espace, mais un quasi-lieu, un creux de terre volatilissant, n'est-il pas le lieu de la poésie où l'on tisse les sacs de riz (poème) avec les aiguilles (langue poétique ou imaginaire si l'on veut) qui ne se pendent que dans ce quasi-lieu sinon pseudo-lieu ? Ce lieu que « vous ne trouverez pas », n'est-il pas un au-delà dont on ne sait qu'une seule chose : c'est qu'on s'en approche éternellement avant de pouvoir y entrer et y vivre. Mais pour Orphée qui « se retourne », il n'y a rien, parce que, dans l'écriture poétique, il s'agit toujours de l'acte de foi, de la confiance en Eurydice. Une langue parfaite qui témoigne du niveau actuel de la conscience de l'imaginaire que les écrivains coréens ont pu prendre sous la menace de la politique corrompue et du réalisme simple et puéril.

Mais n'oublions pas les travaux des chercheurs qui se sont accomplis avec ces travaux créateurs pendant cette dernière décennie. A la fin des années 80, M. Seo Jong-Gui (Hugo), M. Lee Gon-Ou (Rimbaud), Mme Lee Jae-Sil (Bosco), M. Kim Song-Taek (Hugo), et Mme Kim Jong-Ran (Bonnetoy) sont rentrés en Corée et se sont joints à M. Jin au terrain. Mlle Jon Hae-Jong (Zola), M. Song Tae-Hyun (Durand) et bien d'autres jeunes leur succèdent. Ils font tous une activité vigoureuse, les uns dans leur tour d'ivoire, les autres sur le terrain de la littérature.

En 1993, M. Jin a fondé la revue *Sansan (L'Imaginaire)*, magazine littéraire qui met l'accent sur l'activité imaginaire, et qui s'efforce de relayer la culture supérieure vers la culture populaire, qui a connu un grand succès parmi les diverses classes sociales. D'autre part, il a perfectionné sa connaissance de la pensée durandienne et l'a montré dans un livre : *L'Anthropologie de l'imaginaire — une étude sur la mythologie de G. Durand*

Quant à M. Seo, il a publié beaucoup de critiques importantes sur le mythe et l'imaginaire, surtout des critiques illustres sur un grand romancier Park Sang-Ryung, un romancier abscons (à l'occasion, nous devons nous excuser de notre paresse de ne pas avoir traduit ses grandes oeuvres en langue étrangère) mais très philosophique et religieux, qui, avant M. Seo est longtemps resté dans l'ombre de malentendus (même Kim Hyun, n'a pas pu bien élucider l'énigme de cet univers grandiose de l'imaginaire). Les critiques de M. Seo sont un bel exemple qui témoigne de la valeur universelle de la théorie durandienne et de la force puissante et créatrice des archétypes. Par ailleurs, nous avons aussi publié des critiques et des poèmes qui révèlent une longue aspiration à l'imaginal de l'auteur, et les avons regroupés dans trois livres : *Le Papillon qui recommence* (poésie, 1989, Mounhak kwa Jisong), *La Fascination ou d'être doublée* (poésie, 1992, Ségyué-Sa), *Le Centre vide — la poétique de l'inachevé* (essai, 1993, Ounou Ségyué). Nous préparons en ce moment trois livres qui vont paraître bientôt : *L'histoire de 18 poésies contemporaines de la France* (Ségyué-Sa), *L'histoire de la poésie contemporaine des femmes de la Corée* (Ségyué-Sa), et un troisième recueil de poèmes, *Elle se retourne tranquillement au seuil* (Ségyué-Sa). D'autre part, nous dirigeons la collection « Mythes et Symboles » auprès d'une maison d'édition Mounhak-Dongnyé : *Les Mystères de la femme* (E. Harding, trad. par Kim Jong-Ran), *L'Homme et le Sacré* (R. Caillois, trad. par Kwon Eun-Mi), *Rite, roman, initiation* (S. Vierné, trad. par Lee Jae-Sil), *Les Gnostiques* (S. Hutin, trad. par Hwang Joun-Song) sont déjà parus, et beaucoup de livres de M. Durand, d'Eliaade, de Jung, de Bachelard et d'autres sont en préparation (voir la liste ci-dessous)¹.

1. Collection « Mythe et Symbole » de Mounhak-Dongnyé

1. E. Harding, *Les Mystères de la femme*
2. R. Caillois, *L'Homme et le sacré*
3. S. Vierné, *Rite, roman, initiation*
4. S. Hutin, *Les Gnostiques*
5. M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*
6. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*
7. C. G. Jung, *Le Secret de la fleur d'or*
8. M. Eliade, *Méphisophèles et l'androgynie*
9. G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*
10. Y. Bonnefoy et A. Béguin, *La Quête du Graal*

Or, on peut espérer actuellement que tous ces travaux, de l'école de Grenoble à Séoul, qui ont été menés d'une manière assez solitaire vont être reçus favorablement par le public. Depuis quelques années s'esquisse un changement notoire : le public coréen qui s'est intéressé au post-modernisme (sans trop savoir de quoi il s'agissait) au début des années 1990, se tourne lentement vers l'imaginaire au sens le plus large du terme. Mais les aspects de ce changement ne sont pas très nets pour le moment : d'un côté il paraît un simple « symptôme de la fin de siècle », et une curiosité capricieuse, de l'autre il révèle une attitude vraiment spirituelle et religieuse. Ce sont ces aspects-là que nous interprétons comme la preuve de la résistance spontanée du public coréen commencée de bas en haut (qui n'est pas manoeuvrée de haut en bas par les élites intellectuelles) contre le matérialisme et le scientisme, qui ont été imposés, en un sens, par l'impérialisme étranger en tant que principe dirigeant et qui ont fait que beaucoup de Coréens qui ne pouvaient pas être des matérialistes occidentalisés du fait de leur nature innée, se sont sentis « malheureux » et « aliénés spirituellement »

Si l'on parle en empruntant la notion durandienne de dynamique de l'*imaginaire-bassin* sémantique, plusieurs aspects de ce changement correspondent sans doute à la première phase du *ruissellement*. Ce n'est qu'une hypothèse pour le moment, mais à notre avis, elle va être très bientôt prouvée, peut-être même plus tôt que nous ne le pensons. De toute façon, il est vrai que la publication des livres consacrés à l'étude du mythe ou de l'imaginaire n'a cessé d'augmenter ces dernières années. Et ce phénomène va de pair avec l'augmentation de la publication des livres de psychanalyse. La psychanalyse a maintenant pénétré très profondément dans le public coréen créant quelque « stars » populaires dans ce domaine. Ce « boum » de la psychanalyse n'est-ce qu'une simple curiosité ? Non, il y a plus que ça. Nous en sommes sûrs.

Afin de bien saisir l'*épistémé* du futur, il faut savoir écouter les artistes Prométhée et non les philosophes-Epiméthée ou le public capricieux, comme le fait M. G. Durand et avant lui Bachelard. Il faut surtout écouter les poètes, car même à l'époque de la vidéo qui produit des images « plates », ce sont toujours eux qui sont à la proue de la conscience de l'époque comme l'a dépeint u

11. G. Bachelard, *La rêverie de la terre et du repos*

12. G. Poulet, *La Métamorphose du cercle*

13. G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*

14. A. Béguin, *L'Ame romantique et le rêve*

15. G. Scholem, *Les Grands courants du mysticisme juif*

Prométhée de l'autre fin de siècle, notre pur Rimbaud. Que la parole des poètes soit la parole pauvre ou marginale, c'est plutôt ce point-là qui nous fait compter sur elle, parce que, cette langue qui ne se vend pas, mais qui ne perd pas la conviction de sa propre valeur, c'est justement celle-là qui est la preuve de l'espoir que nous, les quotidiens mesquins de la société moderne gigantesque, pouvons résister à la manipulation symbolique, et à la fausse consolation des images « plates » qui se vendent bien. Et si l'on écoute les poètes (au moins quand il s'agit de la Corée), nous dirons, une fois de plus qu'il n'y a plus que cela.

Avant de terminer cet article, nous affirmons qu'il existe une affinité très nette entre la pensée coréenne et la pensée durandienne. Nous ne pouvons détailler le propos, à notre grand regret. Contentons-nous ici tout simplement de dire que la plus grande caractéristique de la pensée coréenne, c'est qu'elle ne coupe pas les ponts entre le matière et la forme, c'est-à-dire, pour la pensée purement coréenne, il y a toujours un « tiers » (pour emprunter une autre terminologie durandienne, un « impératif ») qui n'est pas exclu. Si l'on parle métaphoriquement, on peut dire que les Coréens ont toujours vécu avec les « esprits », avec ce qui existe et agit mais ne se voit pas. C'est ce qui transparaît principalement dans la *Poungsou-Giri* (traduction littérale : la géographie du vent et de l'eau), ou la *Sasang Euhak* (la médecine des quatre « figures » auxquelles nous rappellent assez les quatre types jungiens et les « régimes imaginaires » de M. Durand), médecine issue de la médecine chinoise mais modernisée par un grand médecin du XIX^e siècle, Lee Jé-Ma. C'est aussi cette caractéristique qui marque le système de la pensée d'un grand poète philosophe contemporain M. Kim Ji-Ha. Le principal de sa pensée coïncide étonnamment avec la pensée durandienne. Nous espérons pouvoir le démontrer en détail à une autre occasion. La philosophie de Kim baptisée « la Pensée de Vie » est une sorte de nouvelle doctrine de la spiritualité très ambitieuse et bouleversante. Si on la résume sur le plan épistémologique, elle parle d'une sorte de conscience d'un être qui n'est pas, d'un non-être qui est. Et si Kim, un militant farouche à l'époque de Park, un condamné à mort amnistié, a commencé à parler, brisant un long silence suivi de sa libération, c'est qu'il a senti en regardant les jeunes innocents se suicider pour lutter contre le mal, la nécessité de dire que la mort ne peut jamais être surmontée par la mort, mais par la Vie, par l'a-mort, par l'amour, conscience de la spiritualité qui fait vivre et non mourir (pour lui, la mort n'est pas la mort). La mort en tant que telle, c'est une vie. Pour lui, le problème de la culture occidentale (matérielle et scientifique), c'est qu'elle se fonde sur l'acte de « tuer », « faire mourir ». Donc, sa philosophie de Vie est plutôt celle de « faire vivre ») Alors, comme on l'a vu, la Corée est un beau

trésor pour les études de l'imaginaire. La coréanologie attend les chercheurs de l'imaginaire.

En guise de conclusion, j'ose vous présenter un de mes poèmes écrit très récemment, pour confirmer que nous partageons la même vision du monde, la même aspiration, et la même attente, sans doute, même si nous occupons des espaces différents. Et en même temps, c'est pour rendre hommage à M. G. Durand et à ma chère professeur Mme S. Vierendeel grâce auxquels j'ai appris que le rêve n'est pas le manque de conscience, mais le surplus de conscience qui nous permet d'accéder à l'au-delà tout en étant ici-bas.

« Les ténèbres ou la sérénité. L'essence, le fond, l'âme, l'inexprimable, le pont passant de la matière à la forme et de la matière à la forme, etc. D'abord, il y a une enceinte basse et ombrageuse. J'ai dit ombrageuse, mais je n'en suis pas sûre : la scène entière étant éclairée d'une manière étrange. La lumière vient d'on ne sait où. La lumière, c'est quelque chose qu'on ne peut supposer que sous forme de foi. L'enceinte encercle toute la scène, mais elle n'est pas finie. Je ne dis pas qu'il y a une porte. La porte ne se voit pas, mais c'est sûr que l'enceinte est ouverte vers on ne sait quel lieu.

Cette plante verte est plantée dans la terre noire à l'intérieur de l'enceinte. Elle ne cesse de grandir vers le haut, tournée dans la direction opposée de celle où elle est plantée. La croissance prend une direction bien étrange : elle se fait vers le haut tombant vers la terre, et tombe encore, avant de suivre la direction du haut. Ce faisant, la plante grandit petit à petit. On ne sait depuis quand, mais la pointe de la pousse qui monte vite pour grandir, commence à briller nettement. Il me semble que la lumière ne vient pas de la plante elle-même, mais qu'elle est éclairée par une intention exacte d'on ne sait quel être. L'éclairage suit sans aucun écart le frémissement délicat de la pousse.

Ah ! pendant ce temps-là, apparaissent deux reliefs flous sculptés de visage du bébé. Le bébé du relief à gauche ferme les yeux, tandis que les yeux de l'autre à droite sont demi-ouverts. Il me semble que le bébé vient de se réveiller. La lumière vient d'on ne sait où au-delà de l'enceinte. La lumière c'est quelque chose qu'on ne peut supposer que sous forme de foi. »

La plante verte de sagesse

L'Imaginaire comme méthode d'appréhension des cultures complexes : le cas du Brésil

Danielle PERIN ROCHA PITTA

Les paradigmes actuels des sciences tournent autour de la complexité, du dynamisme, de la discontinuité. Or, le Brésil est un pays où il semblerait bien que seules de telles notions peuvent parvenir à cerner quelque peu la réalité. En effet, il s'agit d'un pays complexe à divers niveaux, dont l'approche ne peut se faire que par des méthodes spécifiques. Ces complexités multiples concernent l'étendue du pays, sa division en Etats fédératifs, sa composition ethnique, son économie... Il s'agit de complexités multiples, car à chaque niveau des aspects concernés, se trouve encore une complexité intérieure.

Chaque Etat du Brésil (dont l'étendue est de 5.000 km. sud/nord et est/ouest) s'est formé, historiquement, ethniquement, économiquement, de manière tout à fait spécifique : l'écart entre les caractéristiques culturelles du Rio Grande do Sul et de l'Amazonas, par exemple, est évident. Cependant, un grand nombre d'études essaient de cerner l'unité sous-jacente qui formerait l'identité brésilienne. Lors de l'un de ses passages au Brésil, Gilbert Durand proposa une image, qui pourrait bien correspondre à un des éléments qui ferait cette unité : il disait « Le Brésil est un pays où, si l'on enfonce le doigt dans la terre, au lieu de faire jaillir du pétrole, on fait jaillir de l'imaginaire ».

Les circonstances de la formation du pays font que, dans chaque Etat, le syncrétisme culturel a été élaboré à partir de composantes très diverses : au sud prédomine l'immigration allemande, slave ; à São Paulo, l'immigration italienne, portugaise ; à Bahia, l'immigration africaine ; et à mesure que l'on remonte vers le nord, c'est l'influence indienne qui va dominer. Il faut d'autre part considérer encore que chaque immigration contient en soi un syncrétisme propre : pour les Africains, celui des diverses ethnies qui ont été amenées par la traite des esclaves ; pour les Indiens, celui des diverses tribus encore existantes dans le pays, etc. Il s'agit donc d'une réalité très différente de celle d'un pays — comme la France, par exemple — où, depuis des milliers d'années, existe une unité de développement et une constante de composition capable d'avoir créé une forte identité nationale. Une illustration de cette différence est la quantité de recherches qui se font sur l'identité nationale brésilienne à côté de ce qui se fait en France.

Une telle complexité implique, pour une compréhension en profondeur, une herméneutique symbolique, et c'est dans ce sens que se sont développés les divers groupes de Recherche sur l'imaginaire.

Pour ce qui est de l'art, il faut encore citer l'artiste Sergio Lima, de São Paulo, doublement influencé par la pensée de Gilbert Durand : dans ses œuvres d'art et dans ses réflexions condensées en livre⁹.

En architecture, également, l'AT-9 peut être employé avec profit, surtout quand il s'agit de projets concernant l'urbanisation d'anciens quartiers. Sollicitée par une équipe chargée de l'urbanisation d'une *favela* de Recife, j'ai proposé une adaptation du test qui permet d'obtenir une carte « sensible » du quartier. Cette méthode a été employée plus tard avec succès par des étudiants de l'École d'Architecture de Grenoble¹⁰ (1994).

Les autres thèmes traités par la même équipe ont été les suivants : l'imaginaire de groupes indiens (Pankararu et Fulni-ô), d'un village de pêcheurs, de compositeurs de chansons populaires (Elomar et Caetano Veloso), de l'accueil (dans le phénomène d'agrégation), du discours politique du Parti des Travailleurs, du Cycle du Cinéma de Recife (1920), des donneurs de reins¹¹...

Il est intéressant d'observer combien sont variables les disciplines travaillant sur l'imaginaire d'un bout du pays à l'autre, d'un Etat à l'autre.

Si à Recife, l'interdisciplinarité inhérente à l'imaginaire est orientée par la dimension anthropologique, à São Paulo, bien que le groupe d'étude ait commencé à l'initiative d'un anthropologue (professeur José Carlos de Paula Carvalho), l'orientation s'est faite par rapport à l'éducation et à l'organisation. Les problèmes qui se posent concernent la diversité ethnique présente dans les salles de classe, la diversité de composition ethnique d'une école à l'autre, le profond écart de conditions de vie (économique surtout) d'un quartier à l'autre, la perte des valeurs culturelles en conséquence du mélange effectué par la mégapole et les conditions de vie infra-humaines dans les bidonvilles. Toute une équipe travaille donc à São Paulo, avec l'AT-9, dont Maria Cecilia Sanchez Teixeira (U.S.P.), Maria Thereza Strongoli (P.U.C.-S.P.¹²). Paula Carvalho considère l'éducation comme « pratique symbolique de base effectuant la suture et la circulation entre les autres pratiques symboliques dans les cadres d'une 'sociomorphologie de l'imaginaire' »¹³.

Au Piauí (Etat de l'intérieur du Nordeste, considéré comme le plus pauvre du pays, et ayant, à l'origine, une forte présence d'Indiens), la recherche se développe plutôt vers la sociologie et l'anthropologie, cherchant à comprendre au niveau de l'imaginaire l'angoisse vécue en conséquence des nombreux

9. Cf. Lima, Sergio, *Collage*

10. Cf. Rocha Pitta D. P., *Métodos do Imaginário*, 1995 (inédit)

11. Ces recherches, et bien d'autres, utilisent non seulement les thèses de Gilbert Durand, mais également celles de ses disciples comme c'est le cas de Michel Maffesoli, dont presque tous les livres sont traduits en portugais, ou de Jean Pierre Sironneau.

12. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

13. Paula Carvalho, J. C. : *Antropologia das organizações educativas*.

massacres d'Indiens qui caractérisent la région, sachant qu'une grande partie de la population est descendante d'Indiens et a vu les assassinats de membres de la famille (ou en a entendu les récits) ¹⁴.

D'autre part, ce sont les nouvelles propositions herméneutiques qui ont mené à la constitution d'un Groupe de Recherche sur l'Imaginaire et le Quotidien à l'Université de la Paraíba, à l'initiative d'un historien : Carlos André Cavalcanti.

Une grande partie de l'apport théorique des études développées au Brésil se trouve dans les annales des Cycles d'Etudes sur l'Imaginaire qui ont successivement eu pour thèmes : la créativité, le passage, les eaux, l'expression religieuse, sexuelle, artistique, les exclus, le localisme affectuel, en majorité traités à partir des cultures régionales ; une autre, dans les thèses de doctorat soutenues ou en cours ¹⁵. Les annales du premier cycle, par exemple, contiennent une conférence de Nelson Chaves (nutritionniste) sur les effets de la sous-alimentation sur le développement de la créativité ; celles du deuxième, le thème du passage dans le folklore régional ; dans les suivants, des études sur les transformations des *orixá* africains en territoire brésilien, sur les caractéristiques locales du phénomène d'exclusion, etc.

Il est encore important de mentionner les apports qui découlent des thèses effectuant des études comparées France/Brésil souvent développées par des étudiants brésiliens sous la direction (principalement) du professeur Michel Maffesoli.

Indissociable, mais digne de mention est l'apport méthodologique, vu que les propositions de Gilbert Durand et Yves Durand ont été adaptées à la complexité de la culture brésilienne, comme je l'ai rapidement montré, principalement en ce qui concerne les dérivations d'images, les religions afro-brésiliennes, l'art et l'éducation.

En guise de conclusion, il faudrait insister sur la pertinence d'une approche par l'imaginaire d'une culture qui, à première vue, peut paraître occidentalisée et homogène, mais qui est de fait une culture spécifique, caractérisée par une variété de synthèses *sui generis* des divers et souvent contradictoires systèmes symboliques entrés en interaction.

14. Cette observation a été faite lors de l'application de cent tests AT-9 à des étudiants de l'Université du Piauí, à Teresina, dans le cadre d'un cours d'initiation à l'imaginaire (Juin 1995), lors de l'inauguration du LOTUS (Centre de recherche sur l'Imaginaire).

15. Parmi celles qui ont été soutenues, notamment celle de Altair Macedo Lahud (Brasília) sur le troisième âge, et en cours de rédaction, celle de Maria Aparecida Lopes Nogueira (PUC-SP) sur les rapports entre la physique quantique et les structures de l'imaginaire, sous la direction du professeur Edgard de Assis Carvalho.

BIBLIOGRAPHIE

Livres cités, et livres et articles de Gilbert Durand en portugais

- BADIA, D. D.: *Imaginário e ação cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*, Dissertação de Mestrado, Escola de Comunicações e Artes, USP, 1993
- DURAND, G.: *As estruturas antropológicas do imaginário*, ed. Presença, Lisboa, 1989; *A Exploração do Imaginário in O Imaginário e a Simbologia da Passagem*, Massangana, 1984.
- Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise e mitocrítica*, in Rev. Fac. Educ. SP, ed. FESUSP, v. II, nº 1-2, jan./dez., 1985.
- DURAND, G.: *A renovação do encantamento*, Revista da Faculdade de Educação, São Paulo, FEUSP, v. 15 nº 1, 1989
- DURAND, G.: *Mitolusismos de Lima de Freitas* - Lisboa Perspectivas e Realidades - Galeria Gilde, 1987.
- DURAND, G.: *A Imaginação Simbólica*, Cultrix / EDUSP, 1988
- DURAND, G.: *Mito, Símbolo e Mitodologia*, ed. Presença, 1982.
- DURAND, G.: *Mito e Sociedade. A mitanálise e a sociologia das profundezas*, ed. A Regra do Jogo, 1983.
- DURAND, G.: *A Fé do Sapateiro*, UNB, 1995
- DURAND, Y.: *L'Exploration de l'Imaginaire*, L'Espace Bleu, 1988.
- LAHUD, A. M.: *Imagens da vida e da Morte: Vetores Culturalanalíticos de um Grupo de Idosos e Pistas para a Criação de um Espaço Cultura*, Tese de Doutorado, U.S.P., 1993
- LIMA, S. C. de F.: *Collage*, ed. Parma / Massao Ohno, 1984
- MOTTA, R.: *Bandeira de Alairá*, in *Ciência e Trópico*, ed. Massangana, vol. 03, Jul./Dez, 1975
- MOTTA, R.: *O natal nos cultos afro-brasileiros do Recife*, in *Revista do Arquivo Público (Recife)*, v. 3, nº 2
- MOTTA, R.: *Comida, família, dança e transe, sugestões para o estudo do Xangô*, in *Revista de Antropologia* v. 25 - S. P. - 1982
- MOTTA, R.: *O Xangô do Recife: Sacrifício, Mesa e Festa*, in *Vertentes do Imaginário*
- MOTTA, R.: *Arte e Antropologia*, in *Vertentes do Imaginário*
- PAULA CARVALHO, J. C.: *Antropologia das organizações e Educação: um ensaio holonômico*, ed. Imago, 1990
- PAULA CARVALHO, J. C.: *Imaginário e Cultura Escolar: um estudo culturalanalítico...*, in: *Revista de Educação Pública*, v. 3, nº 4, UFMT, 1994
- PAULA CARVALHO, J. C.: *Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do imaginário*, thèse de Doctorat, USP, 1985
- ROCHA PITTA, D.: *L'Impact Socio-Culturel sur le Régime des Images*, Thèse de Doctorat d'Etat, Univ. des Sciences Sociales de Grenoble, 1979.
- ROCHA PITTA, D.: *Sociologia do Imaginário*, in *Ciência e Trópico*, nº 1, vol. 3, IJNPS, 1975. (org.): *O Imaginário e a Simbologia da Passagem*, Massangana, 1984.
- ROCHA PITTA, D.: *Padronização do teste AT-9*, 1984 (inédit)
- ROCHA PITTA, D.: *Arte e Simbolismo em Pernambuco*, 1987 (inédit)
- ROCHA PITTA, D.: *Métodos do imaginário*, 1995 (inédit)
- ROCHA PITTA e MELLO, R. M. C. (org.): *Vertentes do Imaginário: Arte, Sexo e Religião*, FUNDAJ / UFPE, 1995
- SANCHEZ TEIXEIRA, M. C.: *Antropologia, cotidiano e educação*, Imago, 1990

- STRONGOLI, M. T. : *As Estruturas Profundas do Imaginário de um adolescente*, in Comunicação, Educação e Arte na Cultura Infanto-juvenil, Loyola, 1991
- TEIXEIRA, M. C. S. : *Antropologia, Cotidiano e Educação*, Imago, 1990
- TEVES, N. : *Imaginário Social e Educação*, ed. Gryphus, 1992

Revue

- Anais do Centro de Pesquisas sobre o Imaginário* (IJNPS, FUNDAJ, Universitária), Recife (1976, 1984, 1995)
- Revista de Educação Pública*, v. 3 n° 4, Jul./Dez, 1994, ed. Universitária da UFMT, Cuiabá
- Imaginário*, NIME / USP, São Paulo, (1994, 1995)
- Escola Brasileira*, Temas e Estudos (coord. Roseli Fischmann), Ed. Atlas, 1982

L'imagination créatrice et sa potentialité thérapeutique

Maria Pia ROSATI

L'itinéraire de notre recherche en tant que psychothérapeutes nous mène face à l'homme, à ce qui constitue sa caractéristique d'homme, et surtout face aux problématiques qui le concernent comme être humain et qui sont vécues souvent avec une grande souffrance du corps et de l'esprit.

L'approche d'une telle souffrance risque d'être aujourd'hui proposée exclusivement à l'intérieur d'une vision médico-technologique, méthodologiquement connexe avec une exigence de connaissance objective dont l'autre, le patient, est l'*objectum*, c'est-à-dire objet, opposé. Mais à une telle modalité est étrangère la comparaison avec le mystère de la vie humaine, son sens plus profond, son but et son souffle, comme avec son *pathos*.

Pour cette raison nous proposons une recherche transdisciplinaire qui prend essor à partir de la psychoanthropologie symbolique. Nous croyons que la psychothérapie analytique peut trouver dans la psychoanthropologie symbolique un espace ouvert au discours (*logos*) propre à l'âme et donc à l'imagination créatrice, la faculté qui constitue sa caractéristique.

Dans le monde occidental d'aujourd'hui, la réalité de l'imagination, comme nous l'a rappelé Gilbert Durand dans *L'Imaginaire* en 1994, est opposée, dans une sorte de scission du savoir, à la réalité scientifique, vis-à-vis de laquelle elle est considérée comme secondaire ou franchement négative. À cette soi-disant réalité scientifique se rapportent non seulement les « sciences exactes » mais aussi la médecine, à laquelle est totalement soumise la santé de l'homme.

Pour cela il ne semble plus possible de comprendre, donner sens et donc rendre supportable et transformable la souffrance inéluctablement liée à la vie.

Autrefois, lorsque la technologie n'était pas dominante, la santé était confiée aux soins des membres de la classe sacerdotale et des thérapeutes qui, interprétant les volontés du ciel, se donnaient pour tâche de combattre et de vaincre le mal, de libérer l'homme de la souffrance et de lui redonner son état de santé originel. En Grèce les prêtres du temple d'Esculape, écoutant les rêves des malades qui passaient la nuit dans le temple, se faisaient les interprètes du message que le dieu leur avait envoyé dans leur rêve.

Comme psychothérapeutes nous nous posons avant tout la question, première et originaire : qu'est-ce qui fait souffrir l'homme ?

Aujourd'hui nous sommes habitués à aborder les problèmes exclusivement de manière technico-spécialiste et nous ne nous posons plus de questions globales, simples et fondamentales. Pourtant nous devons retourner à

ces questions si nous ne voulons pas perdre le sens de notre recherche et de notre action comme thérapeutes. La psychoanthropologie symbolique qui regarde le monde des mythes comme le paradigme des vicissitudes humaines, leur problématique et les solutions possibles que les hommes ont entrevues sur les chemins des nombreuses civilisations, peut nous aider face à la maladie.

Dans le mythe de la « Quête du Graal », emblématique des vicissitudes subies par un homme qui cherche le médicament sauveur pour soi et pour l'humanité désolée, le protagoniste Parsifal, pour n'avoir pas su poser au Roi blessé la question : « Qu'est-ce qui te fait souffrir ? » se voit chassé du château du Graal où il avait été accueilli avec tous les honneurs et où on lui avait montré des prodiges. L'aveuglement spirituel ne lui a pas permis de comprendre le sens de l'événement extraordinaire qui lui a été donné de vivre. Il ne sait pas faire parler son coeur et activer les puissances créatrices de son imagination et donc il ne sait pas recevoir et donner, selon ce qu'imposait cette situation exceptionnelle ; il n'a pas osé poser cette question qui, l'eût-il fait, aurait reçu réponse et par conséquent il ne réussit pas à sauver l'humanité et lui-même, libérant de la souffrance, grâce à l'élan de l'âme, le roi blessé et son royaume réduit à une « terre désolée ».

La légende de Parsifal nous porte immédiatement au coeur des problématiques auxquelles nous voulons nous confronter : « quel est le sens de la vie humaine et qu'est-ce donc que la santé et quel est le modèle de santé auquel nous devons faire référence pour y ramener ce qui nous apparaît comme discordant et donc malade ? »

La nature humaine est dans son essence désir de dépassement : « les limites de l'âme, aussi loin que tu vas, tu ne les découvriras pas, même si tu traverses toutes les voies, si profond est son *logos* » dit Héraclite. En effet « ressortit à l'âme un *logos* (une tension expressive et créatrice) qui accroît soi-même » et cette tension expressive se manifeste dans la tendance à multiplier résonances et images dans une progression infinie, selon un rythme perpétuel, générateur de mondes.

Toutes les traditions religieuses nous parlent d'un homme placé entre des réalités qui ne lui appartiennent pas, limites qu'il cherche à dépasser dans une tension continue, créatrice, qui est à la base soit de sa capacité à transcender, soit de sa souffrance et sa damnation, quand son élan ne réussit pas à dépasser les limites du moi, et à s'harmoniser avec le désir du ciel, mais au contraire se traduit en action prométhéenne, en défi superbe et arrogant.

La faculté de l'imagination, comme nous l'ont fait comprendre H. Corbin et G. Durand, est une faculté mystérieuse, propre à l'homme ; elle active toute autre faculté et exprime son souffle créateur sur chaque action. Grâce à elle l'homme peut viser à l'infini et arrive à sentir et comprendre avec les yeux du

coeur, avec cette intelligence qui est un *intus legere*, selon l'étymologie, un « esprit d'amour », le sens plus profond des choses, les visibles comme les invisibles et au-delà des sens.

La compréhension des vicissitudes humaines et du *pathos* qui lui est propre, peut donc avoir lieu grâce seulement à une Science de l'Homme qui sache intégrer les données de l'observation avec le regard plus profond et plus vaste, qui est propre à l'imagination et à l'intuition, et qui sache voir l'*Homo integer*, l'Homme dans sa totalité, et non un homme scindé en un corps-machine et une *psyché*.

Nous parlons de Science de l'homme au singulier, puisque comme Gilbert Durand, nous croyons en une unique science qui échappe au danger de la division et de la désintégration du savoir, et qui ait comme protagoniste, sujet et objet en même temps, l'homme, un *anthropos* conscient de la complexité de son existence, qui s'interroge sur son sens et sa finalité, son placement dans l'univers, sur les rapports entre sa brève épreuve terrestre et l'éternité. Pour employer le langage de la psychologie analytique de Jung, nous pouvons parler d'un homme qui veut faire de sa vie un processus d'individuation qui le porte à dépasser les étroites limites du moi, pour devenir « soi-même », c'est-à-dire réaliser pleinement la tâche et le rôle qui le concernent sur cette terre.

Nous croyons donc à la possibilité d'une science de l'homme capable d'effectuer continuellement une synthèse et de s'opposer à la fragmentation du savoir en secteurs superspécialisés.

C'est justement cette fragmentation qui avait porté le Faust de Goethe, après une vie d'études, à une crise totale : « J'ai étudié la philosophie, le droit, la médecine et, hélas ! aussi la théologie, du début à la fin, avec grande ardeur. Pauvre fou : et maintenant me voici qui n'en sais pas autant qu'avant [...] Et il m'est clair que nous ne pouvons rien connaître ! C'est quelque chose qui me brûle presque le coeur... »

Faust est partagé entre deux possibilités : « Dans mon coeur, ah ! vivent deux âmes et l'une de l'autre se veut séparer. Une, dans son âpre avidité d'amour, agrippe le monde avec des membres tenaces ; l'autre surgit de la poussière dans les champs solitaires des âieux ».

Faust, même en comprenant l'aridité et l'inutilité du savoir qui lui viennent des livres poussiéreux de sa bibliothèque, comme l'âpre avidité des liens avec le monde et les choses, renonce à la réalité à laquelle on arrive par le chemin de l'art, un chemin qui exprime les pleines possibilités de l'homme et qui dépasse la vie même : « long est l'art, brève est la vie ». Il ne sait pas se confier à quelque chose qui puisse le dépasser et il préfère signer un pacte avec

le diable pour posséder ce que celui-ci lui offre sans délai, même s'il comprend qu'il s'agit seulement d'une illusion : « un aliment qui ne rassasie pas, [...] un jeu auquel on ne gagne jamais, [...] le fruit qui pourrit avant d'être recueilli ».

Pourtant Faust avait entrevu la possibilité créatrice, poétique (*poietiké*), propre à l'homme, de laquelle Méphistophélès se montre jaloux quand, ironique et envieux en même temps, il propose à Faust le modèle du poète qu'il définit comme *Microcosme*.

La psychoanthropologie symbolique renvoie à cet homme, microcosme d'un macrocosme, qui sait atteindre et refléter en soi l'unité du cosmos duquel il est, lui-même, symbole.

Si le symbole (*symbolon*, le contraire de *diabolon*) signifie l'union et la synthèse (du corps et de la *psyché*, de la terre et du ciel, de l'abstrait et du concret, du matériel et du spirituel) et s'il indique en outre l'élément dynamique du projet, l'homme est symbole par excellence. Il est capable de projeter et de se projeter se dépassant continuellement soi-même, connaissant ses bornes, mais s'élançant au-delà de lui-même, en esprit ; par l'imagination créatrice et poétique il peut pénétrer dans le *mundus imaginalis*, dans lequel le spirituel prend corps et le corps devient spirituel. À ce monde appartiennent toutes ces vertus qu'en vain nous cherchons sur cette terre, et qui, peut-être comme disait l'Arioste, sont sur la lune dans le sein du paladin Roland, devenu fou par amour. À ce monde appartient aussi la grandeur héroïque que le philosophe espagnol Miguel Unamuno admirait à tel point qu'il déclarait être prêt à organiser une croisade contre les Hidalgos de la raison, pour racheter son sépulcre, du moment que « les visions sans raison, les idées sans logique » de Don Quichotte étaient comme un baume pour son âme affligée par la vulgarité du milieu, par les laideurs de la boue du mensonge, par les égratignures de la couardise.

La souffrance psychique qui provient de l'incommunicabilité, de la solitude spirituelle, de l'isolement, de l'absence des valeurs éthiques partagées, augmente de nos jours, de manière épouvantable. Les hommes semblent avoir perdu les raisons idéales, dont la réalité préexiste à chaque temps de l'homme et domine chaque géographie humaine ; à l'époque des extraordinaires possibilités techniques de la communication, ils souffrent d'une croissante incapacité de communiquer, non seulement entre peuples et nations divers mais à l'intérieur d'une même nation, d'une même génération, d'une même famille.

En effet la capacité créatrice de l'imagination a disparu de notre conscience et avec elle a disparu ce monde imaginaire dans lequel on se rencontre et on communique, au-delà de l'espace physique et du temps chronologique, parce que l'on parle le langage de l'âme qui entre en contact avec l'essence plus profonde de l'être.

Par conséquent existe moins la possibilité de métamorphose, ou mieux de *méta-noïa*, c'est-à-dire d'un changement non seulement de la forme, mais aussi du *noûs*, c'est-à-dire de la capacité de comprendre le monde. Cette capacité appartient exclusivement à l'imagination et à la capacité créatrice de notre intelligence qui élevant notre vision à un niveau supérieur fait en sorte que les événements puissent être médités, transformés, transfigurés, qu'ils n'appartiennent plus uniquement à la réalité physique, sujette à la loi de la gravité et de l'inertie, mais aussi à la réalité spirituelle.

H. Corbin a souligné l'importance miraculeuse de l'irruption dans le *continuum* de la vie d'un monde totalement autre qui déchire l'habituelle modalité logique de notre conscience et transforme l'histoire en une histoire imaginaire. Les événements sont réels, d'une réalité qui dépasse toute matérialisation, deviennent visions qui s'élèvent à la fonction de symboles et dont la vérité est donnée au sens spirituel. De cette façon l'existence humaine gagne sens et signification, s'oriente vers un pôle idéal, prend une direction verticale, ascensionnelle et peut se transformer en chemin de spiritualité. Le passé devient ainsi marche d'une échelle de perfection spirituelle.

Le langage symbolique suppose une imagination qui sache le percevoir et permettre son épanouissement et nécessite des modalités d'apprentissage particulières, exégèse qui nous porte loin de notre habituelle modalité de vie et qui ramène chaque chose à son niveau essentiel.

Cette modalité de lecture et de compréhension symbolique des événements est propre à la psychologie analytique et en particulier à la psychoanthropologie symbolique pour laquelle l'interprétation des rêves, des actes des événements de la vie est bien loin d'une stérile traduction du langage polysémique, polyphonique de la poésie de la vie dans le langage monotone et monocorde d'une aride prose soi-disant scientifique. La psychologie analytique veut aider l'homme d'aujourd'hui à parler de nouveau le langage de l'âme et à voir les choses et les êtres avec les yeux de l'âme qui sait voir au-delà du visible et ne reste donc pas écrasée par la réalité matérielle.

La psychologie analytique a donc écouté l'enseignement qui provient des anciens textes sapientiaux, de leur façon de regarder les événements ; elle a tiré inspiration de la modalité de compréhension et de la lecture symbolique propre aux exégètes des textes sacrés.

La psychologie analytique jungienne a encore vu une forte analogie entre le processus de transformation de la thérapie analytique et l'*Opus Alchemicum*, long et épuisant chemin symbolique de recherche et de transformation qui devait mener, *deo concedente*, les alchimistes à trouver l'élixir de l'immortalité et à transformer la vile matière en or pur.

Les transformations, effectuées dans l'évolution de l'opération réelle, intériorisées à travers la méditation, pénétraient dans le royaume psychique : les

processus ou les événements devenaient symboles, et pouvaient ainsi attirer des énergies psychiques qui transformaient radicalement le rapport entre l'âme et le corps. Comme il est dit dans le *Rosarium Novum*, c'est vrai que ce que l'âme imagine a lieu uniquement dans l'esprit, mais elle a, quand elle veut, le maximum de pouvoir sur le corps. L'opération alchimique était appelée « le miroir de sages » et les alchimistes, grâce à leur imagination y contemplaient toutes les choses du monde, d'une réalité concrète ou mentale

C. G. Jung a étudié le parallélisme existant entre les symboles alchimiques et les symboles oniriques modernes et a souligné comment, grâce à une fertile capacité d'imagination, tels symboles peuvent désigner le procès psychique qui conduit au but, c'est-à-dire à la transformation de la réalité psychique, selon le postulat qu'une même énergie constitue l'essence de tout ce qui se définit comme matériel ou spirituel.

Le but final du processus analytique d'individuation psychique est celui dans lequel le moi dépasse les limites, les frontières de son propre territoire, assiégé par la réalité extérieure d'un monde perçu comme hostile et immuable et tend à la réalité du soi, dans laquelle les frontières sont dépassées parce que composées en une synthèse supérieure, au-delà du temps et de l'espace.

C. G. Jung appelle *Selbst*, « soi-même », le but final dans lequel l'âme, finalement libérée de tout empêchement et impureté, rencontre son archétype, la personne humaine en l'état de plénitude, *homo integer*, présence de soi-même à soi-même.

Une image hautement poétique d'une telle rencontre est célébrée dans le beau texte mandéen : *Le chant de la perle*. Le protagoniste de l'histoire « fils du Roi », le Sauveur, doit descendre dans une terre inférieure et étrangère pour conquérir sa propre âme prisonnière de la matière, symbolisée par la perle gardée par un serpent. Après s'être emparé de la perle, il doit quitter son corps, son enveloppe charnelle, pour retourner à sa patrie céleste. Lorsque, après tant de vicissitudes, le prince rencontre sur le chemin du retour le merveilleux vêtement étincelant d'or et de pierres précieuses, qui a été confectionné pour lui dans son lieu d'origine, il ne voit pas une chose inerte et muette, mais un être conscient qui lui renvoie, comme un miroir, une image absolument fidèle de soi-même, il se reconnaît, grâce à lui, et tout à fait identifié avec lui, monte à la porte du Palais du « Roi des Rois ».

Le sentiment du sens de la vie et de son dernier but, qui nous a donné ce témoignage d'une foi ancienne, dans le noble destin de l'homme, doit être considéré de nos jours comme une inestimable valeur du moment que l'homme a désormais perdu son centre, son horizon, les points cardinaux de son orientation, il ne connaît pas le sens de sa vie et il semble traîner sans patrie et sans but, dans une terre désolée, entre étrangers, étranger à soi-même, proie de la panique.

Les formes de malaise plus graves, les manifestations psychopathologiques plus fréquentes ont des symptômes qui rappellent la perte et le déchirement et un effort désespéré pour se protéger : on parle de crises de panique, de dépressions anxieuses, de syndromes phobico-obsessionnels. En vain la médecine s'efforce de découvrir de nouvelles techniques diagnostiques et thérapeutiques contre les formes plus graves d'un malaise qui atteint l'homme dans le corps comme dans l'esprit. Si l'on peut avoir l'illusion de réussir à éloigner la maladie et à rétablir la fonctionnalité d'un corps-machine, la santé, dans sa connotation de plénitude de la vie physique, psychique, spirituelle semble se cacher à l'homme moderne.

C'est pourquoi, peut-être, de nos jours, on est épouvanté de la technicité qui domine dans nos hôpitaux superspécialisés qui ne sont plus l'espace ou le lieu privilégié pour écouter la souffrance de l'homme et en comprendre le sens, comme les anciens temples d'Esculape, mais cherchent à être d'efficaces entreprises de gestion de la maladie, qui soient à même de résoudre les pathologies dans le délai le plus bref possible et avec le moins de charges économiques pour la société.

Mais toujours plus fréquemment, surtout en milieu urbain, ceux qui souffrent sont à la recherche de remèdes alternatifs et d'anciens moyens thérapeutiques qui savent parler à la faculté imaginative de l'âme.

En effet, celui qui souffre doit être accompagné sur le chemin de la guérison par ceux qui savent convoquer et concentrer les forces psychiques positives qui sont en lui et dans son milieu.

Très intéressantes, à ce propos, les complexes cérémonies thérapeutiques célébrées par les *medecin mans* chez les Navajos. Le *medecin man*, qui a eu la révélation du Saint-Esprit, crée sur le sable des dessins symboliques en la présence de tout le clan du malade qui veille en chantant. Les dessins illustrent les difficultés de la maladie et le chemin de guérison indiqué par les forces positives des aïeux et des divinités.

La psychologie analytique, avec la *Sandtherapy* de Dora Kalff, a de nouveau découvert les puissances thérapeutiques de l'imagination créatrice déjà connues par les *medecin men*. Les patients modèlent eux-mêmes sur le sable formes, situations, mondes qui naissent de leur imagination et qui symbolisent les problèmes qu'ils rencontrent, mais aussi les solutions possibles. Le psychothérapeute qui à son tour, grâce à sa propre imagination, sait lire ces expressions symboliques peut vraiment activer et aider les forces positives de la vie.

Les enseignements de Paracelse, médecin à multiples facettes et personnage de la Renaissance, peuvent être, selon C. G. Jung, une source

extraordinaire d'inspiration pour tous ceux qui désirent devenir thérapeutes. Paracelse disait que la médecine est un art qu'on peut pratiquer à l'aide de l'amour et qu'on doit bâtir sur la compassion : *« l'exercice de cet art est dans le coeur : si ton coeur est faux, même le médecin qui est en toi sera faux »*.

Seul le médecin qui par son imagination créatrice est en état de comprendre le langage de la nature et de croire en son pouvoir salvateur peut exercer l'art de la médecine et repousser le désespoir qui lui fait dire : *« c'est impossible »*.

Gilbert Durand et l'Australie

Margaret SANKEY

Dans cet article je me place du point de vue de l'Australie qui, par sa situation géographique, est pour les Français le lieu antipodien par excellence, comme l'Europe l'est pour les Australiens. Je voudrais faire de cette opposition et de cette symétrie spatiales le fil conducteur de mon article en tant qu'elles signalent les ressemblances et les différences qui nous rapprochent et nous distinguent.

La rêverie des antipodes, d'un autre monde inconnu et lointain que nous pouvons imaginer, d'un monde qui nous est symétrique et qui en quelque sorte nous reflète, a toujours fait partie de l'imaginaire européen et peut-être même de l'imaginaire humain. Même après que les grandes découvertes maritimes du XV^e au XIX^e siècles eurent enlevé une grande partie au mystère de cet inconnu, les hommes ont continué à rêver de ce qui est aux Antipodes comme ayant des caractéristiques dangereuses, merveilleuses et utopiques. De nos jours, les perceptions ont évidemment quelque peu changé puisqu'on voyage plus fréquemment, mais le passage des siècles n'a rien enlevé à une certaine disposition de l'imaginaire humain, une certaine vue du même et de l'autre, conditionnée par la distance spatiale en même temps que par des différences de physionomie. C'est donc dans ce contexte que je voudrais aborder la question de la réception de l'œuvre de Gilbert Durand en Australie.

Que veut dire au juste le titre que j'ai choisi ? Il se réfère certainement à la réception dans ce pays de l'œuvre de Durand, mais également à l'Australie et aux Australiens dans cette œuvre. Il se réfère aussi à un avenir. D'abord il faut préciser que la réception de Durand en Australie, quoique significative et répandue à travers tout le continent, a jusqu'ici été plutôt limitée. La langue de ce pays est l'anglais et il n'y a pas encore eu de traduction publiée en anglais¹ des ouvrages les plus importants de Durand. En Australie les personnes qui connaissent l'œuvre de Durand forment un groupe restreint : ce sont soit des universitaires ou des chercheurs formés dans les universités australiennes qui ont découvert l'œuvre de Durand à travers leurs lectures ou par des suggestions de collègues, soit des chercheurs, formés en France, qui sont venus s'installer en Australie. Dans les deux cas ces chercheurs travaillent dans le domaine des études françaises et par conséquent les idées de Durand n'ont pas encore trouvé

1. En ce moment une collègue, Judith Hatten, et moi, sommes en train de traduire en anglais *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (Dunod, 1968). Cette traduction sera publiée en Australie chez la Boombana Press, Brisbane, courant 1997.

tout l'auditoire qu'elles sont susceptibles d'intéresser. Une fois la barrière de la langue levée cette pensée universalisante aura enfin la chance de percer.

Mais revenons à la question de la lecture de Durand en Australie. Lire le français en Australie suppose toujours l'altérité et le voyage. Lire le français en Australie, c'est entreprendre le trajet anthropologique que Gilbert Durand décrit avec tant d'éloquence dans les *Structures anthropologiques* : le trajet anthropologique, c'est-à-dire l'échange incessant au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives assimilatrices et les intimations objectives du milieu cosmique et social².

Il se trouve que sans exception les personnes à qui l'œuvre de Durand est familière en Australie ont toutes fait un grand voyage. Il y a celles qui sont nées et éduquées en Australie et qui sont allées continuer leurs études en Europe ; il y en a d'autres, d'origine et d'éducation européennes qui, pour diverses raisons, sont venues résider en Australie. Pour ceux qui sont nés en Australie, ce voyage imaginaire les incite à entreprendre le voyage dans l'espace à la fois vers leur passé, et vers ce double européen antipodien d'eux-mêmes. Le trajet anthropologique est ainsi vécu symboliquement dans la lecture de Durand aussi bien que réellement dans la vie par ceux et celles qui le lisent en Australie.

Venons-en maintenant à cette autre signification du titre de mon article, évoquant le second lien qui unit Gilbert Durand à l'Australie. Si celui-ci n'est jamais venu dans ce pays, l'Australie ne lui en est pas pour autant inconnue. Les Australiens sont fréquemment mentionnés dans *Les Structures*. Mais ce ne sont pas les mêmes Australiens dont je viens de parler. Ceux dont il parle, ce sont les Aborigènes, les premiers habitants de ce pays. Se basant sur les œuvres des anthropologues, Durand donne souvent les Aborigènes comme exemple des constantes mythiques qui animent la race humaine.

L'Australie multiculturelle actuelle ne figure pas du tout chez Durand, et cela nous surprend, nous autres Australiens quand nous lisons *Les Structures* de nous voir exclus de la dénomination d'« Australiens ». Nous vivons alors ce qu'ont dû vivre quotidiennement, jusqu'à une époque relativement récente, ces habitants originaires de notre pays commun.³ L'Australie de Durand n'est pas l'Australie actuelle, de même que les Aborigènes ne sont plus les mêmes que décrit la littérature anthropologique de la première moitié de ce siècle, sur laquelle Durand se base. Pourtant, la réalité mythique contenue dans ces descriptions reste universellement vraie. L'imagination diurne des premiers colonisateurs anglais de l'Australie, qui voyait chez les Aborigènes le monstre à vaincre, est maintenant remplacée par l'imaginaire nocturne qui recherche la synthèse des contraires et l'unité au sein de la différence, imitant en cela la

2. G. Durand, *op cit.*, p. 37.

3. Les Aborigènes se sont seulement vus accorder la citoyenneté en 1965.

démarche millénaire de ces peuples sans écriture. L'Australie actuelle est ainsi une terre propice à la plus grande dissémination des idées de Durand concernant la façon dont un être s'inscrit parmi les autres êtres, et dans l'espace physique.

Nous aborderons maintenant un résumé de l'usage qui a été fait jusqu'ici en Australie des idées et des théories de Durand. Je suis sûre que je n'ai pas pu repérer toutes les personnes de ce pays qui connaissent l'œuvre de Durand et qui l'utilisent dans leur travail : j'ai fait des recherches sur Internet et mes expériences personnelles m'ont permis de connaître d'autres personnes. La diversité des projets que j'ai trouvée, projets informés par l'œuvre de Durand, illustre bien la richesse de sa théorie et son grand pouvoir d'inspirer des entreprises intellectuelles très différentes.

Le premier Australien en date qui ait utilisé les idées de Durand dans sa recherche et dans son enseignement est Ross Chambers. Son cas est un exemple de tous les jeunes chercheurs australiens qui travaillent dans le domaine de leur héritage européen. Ayant fait une licence et une maîtrise à l'Université de Sydney, il est allé en France dans les années cinquante pour faire des études de troisième cycle. Son directeur de thèse à l'Université de Grenoble était Léon Cellier.⁴ Cette thèse a été publiée par José Corti en 1969 sous le titre évocateur : *Gérard de Nerval et la poétique du voyage*.⁵ Pendant son séjour à Grenoble, Chambers a également eu l'occasion de connaître les idées de Gilbert Durand et ses livres le citent à plusieurs reprises. C'est effectivement grâce à Ross Chambers que Durand est connu en Australie.

De retour en Australie au début des années soixante, Chambers a débuté comme enseignant universitaire en réagissant contre « l'histoire littéraire » traditionnelle qui dominait alors dans les cursus universitaires. Moi-même, étudiante à l'Université de Sydney, j'ai suivi dans ma troisième année de licence les cours inspirants de Chambers sur Nerval, où il nous faisait connaître et aimer l'œuvre de Nerval en même temps qu'il nous fournissait des outils pour mieux la comprendre et l'apprécier en nous initiant aux idées de Bachelard. Quelques années plus tard j'ai fait également le voyage en France où j'ai commencé mon doctorat sur Cyrano de Bergerac à la Sorbonne avec René Pintard comme directeur de thèse. Toujours en train de rédiger ma thèse à mon retour en Australie au début de 1968, j'ai pu encore bénéficier des conseils précieux de Ross Chambers, alors à l'Université de New South Wales.

Le sujet de ma thèse était « L'imagination philosophique et scientifique chez Cyrano de Bergerac ». C'était un sujet très vaste, et travaillant d'abord sur les sources des idées et des images de Cyrano j'ai été frappée par leur grande diversité, voire par leur incompatibilité au niveau intellectuel. L'imagination

4. Dont Chambers dit : « il a dirigé mon travail avec la rigueur d'un initiateur et la sympathie d'un ami. » p. [9] de la version publiée de la thèse. Voir ci-dessous.

5. Librairie José Corti, 1969.

cyranienne puisait à tout ce qui se présentait à elle. Après un certain temps je me suis rendu compte que détailler les sources ne m'aidait en rien à cerner l'imagination de Cyrano telle qu'elle surgissait vigoureusement à chaque page de ses *Voyages*. C'est alors que j'ai fait une présentation de mon travail à mes collègues à Sydney et que Ross Chambers m'a suggéré *Les Structures* comme moyen de sortir de ce que je voyais comme l'impasse où se bloquait mon projet.

J'avais toujours trouvé mes lectures de Bachelard très fructueuses, ainsi que la notion des archétypes chez Jung. L'utilisation que Durand en fait, la structuration et la synthèse qu'il opère ont été une révélation pour moi qui me perdais dans le monde foisonnant et touffu de Cyrano, et la complexité des idées dont il s'inspirait. *Les Structures* m'ont donné précisément la base théorique qu'il me fallait, en me permettant de surmonter la fragmentation conceptuelle occasionnée par le détail des sources et les raisonnements contradictoires des divers interlocuteurs que Cyrano met en scène. Le livre de Durand a été le fil d'Ariane qui m'a permis de m'orienter dans le labyrinthe des idées pré-scientifiques et de celles de la nouvelle science qui paraissaient juxtaposées quelquefois sans suite, rime ni raison.

Grâce à l'approche et aux classifications de Durand, j'ai pu me focaliser sur l'imaginaire de Cyrano, ce principe qui ordonnait dans le tout cohérent que constitue le roman, tous ces divers éléments, toutes ces contradictions qui caractérisent le dix-septième siècle français, cette plaque tourmente entre l'époque pré-scientifique et les temps modernes. Ma thèse, s'inspirant de Durand, présentait l'imaginaire de Cyrano comme le grand principe d'organisation de tout ce matériel diffus, cette organisation se faisant à travers le déroulement narratif des voyages dans la lune et au soleil.

L'étude des constellations d'images et de leur structuration en schèmes, et ces schèmes en régimes, révélait une logique profonde au niveau de l'imaginaire chez Cyrano, logique qui n'existait pas au niveau des idées évoquées par les divers porte-parole que l'auteur mettait en scène dans ses voyages romanesques. Le discours de surface qui mettait en avant la foi dans la nouvelle science et une critique de la religion chrétienne se doublait d'un imaginaire profondément ancré dans le *Régime nocturne* de l'image et qui travaillait pour synthétiser ce passé et cet avenir tant désiré, mais redouté. Cette thèse qui alliait l'étude des sources à la méthodologie de l'imaginaire a été terminée sous la direction d'Ivan Barko et a finalement été présentée comme doctorat à l'Université de Sydney⁶. J'ai eu la chance que Gilbert Durand accepte d'être un de mes trois examinateurs. Je dois à cette circonstance d'avoir pu faire sa connaissance en 1977 lors d'un congé sabbatique passé en France.

6. 1977.

Le voyage de Corinne C. Mesana qui a fait son doctorat sous ma direction s'inscrit dans un cadre tout opposé au mien et illustre un tout autre trajet anthropologique. Pour elle le voyage aux antipodes a vu l'épanouissement et l'élargissement de son projet sur l'imaginaire, conçu en France et en Espagne. Née de parents français, à Sidi-bel-Abbes en Algérie, Mesana a fait sa licence à l'Université de Paris IV. Elle a fait ensuite une maîtrise en Etudes espagnoles, co-validée pour les Etudes françaises et un DEA en lettres françaises à l'Université de Provence. C'est là qu'elle a commencé à s'intéresser à l'imaginaire et s'est inscrite en 1983 pour un doctorat à l'Université de Barcelone avec Alain Verjat. Après avoir épousé en 1984 un Néo-Zélandais, elle a émigré en Australie où elle a immédiatement commencé un doctorat. Elle m'avait d'ailleurs écrit pour se renseigner sur la possibilité de continuer ses études en Australie. Comment m'a-t-elle connue ? Le réseau des travailleurs de l'imaginaire est bien organisé et elle a trouvé mon nom dans un annuaire du Centre de l'imaginaire de Chambéry. La thèse de C. Mesana sur *L'Archétype du labyrinthe dans le roman surréaliste des années vingt*⁷, complétée en 1992, a été bien reçue par ses examinateurs, particulièrement par Gilbert Durand. Le sujet de sa thèse reflète à la fois le voyage intellectuel de son auteur et le parcours de sa vie. C. Mesana est maintenant installée aux Etats-Unis...

Concernant le centre d'intérêt que constitue pour elle l'imaginaire et l'inspiration que l'œuvre de Durand lui a fournie, je ne peux mieux faire que de citer C. Mesana : « Je pourrais imaginer le trajet de mes recherches comme un vaste labyrinthe où je commencerais par remercier Gilbert Durand et toute l'équipe des chercheurs de Barcelone pour m'avoir ouvert la porte du souterrain avec la clé magique de l'imaginaire.⁸ »

La thèse de C. Mesana, comme son titre l'indique, est vouée au labyrinthe. C'est un travail d'une grande envergure, puisant aux sources et aux origines profondes du surréalisme dans la pensée européenne. Une première partie développe à la fois l'historique du labyrinthe, remontant à son apparition dans l'Antiquité grecque, et ses prolongements dans le christianisme, et décrit dans ses grandes lignes les schèmes majeurs déterminant l'archétype du labyrinthe. Mesana examine ensuite les précurseurs littéraires au dix-neuvième siècle de l'écriture du labyrinthe, évoquant l'importante tradition de ce thème chez Zola pour qui le labyrinthe prend une valorisation négative, et chez Hugo et Nerval qui trouvent dans le labyrinthe le lieu de la rêverie et de l'initiation.

Déjà chez Nerval, Lautréamont, Baudelaire et Rimbaud, C. Mesana discerne une certaine façon d'écrire le labyrinthe : une mise en abîme du labyrinthe qui s'inscrit dans l'écriture même. C'est cette notion de l'écriture

7. Thèse de PhD, Université de Sydney, 1993.

8. Thèse, *op. cit.*, p. iii.

labyrinthique qui constitue un des principaux apports de la thèse de C. Mesana et qu'elle développera dans son analyse des surréalistes. L'aventure du surréalisme a consisté dans l'exploration des sources inconscientes de la créativité et le labyrinthe — qu'il soit ville ou passage — a été pour eux l'espace privilégié où peuvent se développer les possibilités infinies de l'être humain. Pour les surréalistes, le labyrinthe est surtout nocturne et porteur d'initiation.

La belle thèse de C. Mesana ajoute un nouveau chapitre à l'aventure durandienne. La théorie de Durand permet de mieux comprendre l'étrangeté surréaliste et d'en faire ressortir la logique imaginaire qui pourrait trop facilement passer pour de l'incohérence. C. Mesana continue à développer ses études sur l'imaginaire du surréalisme dans les directions indiquées dans sa thèse. Elle a participé en 1994 au Colloque de Cerisy sur *Mythe et surréalisme* et a fait de nombreuses communications sur les formes de l'écriture labyrinthique. En même temps elle explore les possibilités de la théorie de Durand dans un contexte australien. Dans une communication intitulée : *Saviez-vous que le surréalisme australien existe ?* elle a commencé une nouvelle appréciation d'un aspect de l'art australien largement ignoré sur le plan international.

Nombreux sont les universitaires australiens qui ont lu et utilisé les idées et les théories de Durand dans leurs cours et dans des publications. Parmi ceux que je connais, je citerai Ivan Barko, Professeur à l'Université de Sydney de 1975 à 1990, qui assurait la majeure partie de l'enseignement de la poésie dans le Département, depuis les cours de première année jusqu'aux séminaires de maîtrise. Son enseignement de la symbolique en poésie s'inspirait en grande mesure des classifications de Durand. De même, Judith Hatten, notre collègue et co-traductrice des *Structures*, a souvent eu recours dans son enseignement à la théorie de Durand. D'autres collègues, dont quelques-uns sont mentionnés ailleurs dans cet article, ont incorporé les idées de Durand aussi bien dans leurs cours que dans leurs recherches. Pour n'en nommer que quelques-uns, John West-Sooby et Jean Fornasiero du Département de français de l'Université d'Adelaïde dans leur cours sur les approches critiques. West-Sooby et Fornasiero ont chacun fait leur doctorat à l'Université de Grenoble et West-Sooby dans sa thèse sur *Les Modes du possible : le hasard et le destin dans les romans de Stendhal*, sous la direction de Philippe Berthier, s'est appuyée sur la méthodologie et la théorie durandiennes qui continuent à nourrir ses recherches.

Quelques personnes ont répondu à mon enquête sur l'implantation de la théorie de Durand en Australie :

Beverly Ormerod de l'Université de Western Australia a beaucoup utilisé *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* dans ses recherches sur les

images et les archétypes en particulier dans la littérature antillaise. Durand a été cité plusieurs fois dans son livre, *Introduction to the French Caribbean Novel*.⁹

Louise Maurer qui est actuellement au Département d'Etudes françaises à l'Australian National University a connu l'œuvre de Durand quand elle faisait sa maîtrise en France à l'Université d'Aix-en-Provence pendant les années soixante-dix. Venue en Australie, elle a écrit une thèse de maîtrise-DEA intitulée « Symbolic structures and transformations in Patrick White's *The Aunt's Story*, *Voss*, et *A Fringe of Leaves* »¹⁰ au sein du Département d'anglais de l'Université d'Adelaïde en quatre-vingt-un.¹¹ Cette thèse n'a malheureusement jamais été publiée. Joignant l'étude de la littérature australienne à la théorie de Durand, elle aurait pu servir de première introduction de l'œuvre de Durand dans un contexte universitaire plus vaste que celui des départements de français en Australie. Louise Maurer continue ses recherches dans le domaine de l'image et du langage.

Lors du Colloque de Cerisy, *Autour de Gilbert Durand* en 1991, j'ai eu le plaisir de renouer contact avec Gilbert Durand et de rencontrer ses nombreux collègues et étudiants. A cette occasion, j'ai fait aussi la connaissance d'une étudiante française, Françoise Hobby, résidant en Australie et qui s'inspirait de la théorie de Durand dans son travail sur Camus. En 1993, Hobby a présenté une thèse de doctorat sur *La symbolique d'euphémisation dans l'univers fictif d'Albert Camus* à l'Université de Latrobe sous la direction de Jean Gassin. Dans cette thèse, F. Hobby explore la façon dont Camus, confronté à l'absurdité fondamentale de l'existence, maîtrise dans son écriture l'angoisse qui risque de l'envahir. Utilisant la notion de l'euphémisation, telle qu'elle est développée dans *Les Structures*, Hobby démontre le travail constant de l'euphémisation dans l'œuvre de Camus. Elle distingue l'opération de l'euphémisation s'exerçant dans une perspective diurne, et même dans d'autres cas, dans une perspective nocturne du type de l'inversion ainsi que du type de l'intégration. Ces trois réactions imaginatives se trouvent dans l'œuvre camusienne quoique F. Hobby constate que le type de l'intégration y domine.

Ce bilan, s'il ne révèle qu'une connaissance assez restreinte de l'œuvre de Durand en Australie, indique néanmoins la richesse et la qualité des recherches qui se font. Les limitations de la langue ont forcément limité jusqu'ici sa réception. Dans ce contexte on peut donc se demander quel sera l'avenir de l'œuvre de Durand en Australie, et dans le monde anglophone en général.

Je hasarde maintenant quelques réflexions concernant la réception future en Australie de l'œuvre de Durand quand elle paraîtra en traduction anglaise. D'abord, dans la tradition philosophique anglo-saxonne l'imagination est encore

9. London, Heinemann, 1985.

10. Patrick White est un romancier australien qui a remporté le prix Nobel en 1971.

11. Directeur de thèse, Robert Sellick.

moins valorisée que dans la tradition française. L'opposition entre la raison et l'imagination est également vivace dans notre tradition et la première est valorisée aux dépens de la deuxième. Pourtant, ces dernières années, les théoriciens ont été amenés de plus en plus à reconnaître le rôle réel joué par l'imagination dans le comportement et l'existence des êtres humains.¹²

Ce qui manque pourtant, quoiqu'effectivement on parle beaucoup de l'imagination et de l'imaginaire, ce sont des analyses et des définitions de l'imaginaire humain. La pensée de Lacan est assez connue dans les milieux universitaires, surtout dans les départements de littérature et de philosophie, et si on demande une définition de l'imaginaire, c'est à Lacan que l'interlocuteur pensera, tout en admettant la définition très limitée et la spécificité de la théorie psychanalytique de celui-là. Dans ce contexte, *Les Structures* devrait contribuer réellement au débat sur la nature et sur le fonctionnement de notre capacité à former des images.

Si étrange que cela puisse paraître, étant donné la valeur incontestable de l'œuvre de Durand pour le contexte anglophone, notre plus grand problème a été de trouver un éditeur après que Gilbert Durand nous avait confié la traduction en anglais des *Structures*... La notion d'« anthropologie » telle qu'elle existe en français ne correspond pas à une catégorie reconnue en anglais. En anglais le mot *anthropology* recouvre les domaines de l'ethnographie et de l'ethnologie et le sens français plus universel de l'étude de l'humanité n'existe pour ainsi dire pas dans notre langue. Quand il s'agissait donc de trouver un éditeur, nous nous sommes heurtés aux cloisonnements des disciplines consacrées. Ni *anthropology*, ni *philosophy*, la catégorie de l'« anthropologie », au sens spéculatif de Durand et de Lévi-Strauss qui l'ont mise à l'honneur n'existe pas. Il a été difficile de faire comprendre aux éditeurs que ce n'est pas aux ethnographes ni aux ethnologues seuls que le livre de Durand s'adresse.¹³ D'autre part, les traditions philosophiques et sociologiques dans nos universités n'ont jamais fait une très grande place à l'imaginaire, bien que nous soyons actuellement en train d'évoluer. Surtout avec l'introduction des « Etudes

12. Wright Mills, *The Sociological Imagination*. Castoriadis,

13. Nous avons finalement trouvé un éditeur français habitant depuis longtemps l'Australie et qui a compris les enjeux, Jean-Claude Lacherez.