

SOUS LA DIRECTION DE
Denise JODELET
et Eugênia COELHO PAREDES

(2010)

PENSÉE MYTHIQUE
ET REPRÉSENTATIONS
SOCIALES

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Chomedey, Ville Laval, Québec.

[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales.

courriel: rtoussaint@aei.ca, à partir de :

à partir du texte de :

Sous la direction de Denise JODELET et Eugênia COELHO PA-
REDES

PENSÉE MYTHIQUE ET REPRÉSENTATIONS SOCIALES.

Paris : Les Éditions l'Harmattan, 2010, 181 pp.; Collection : “Logiques sociales”.

Mme Denise JODELET, chercheure retraitée de l'ÉHESS, nous a accordé le 18 mai 2018 son autorisation de diffuser en libre accès à tous l'ensemble de ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : denise.jodelet@wanadoo.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

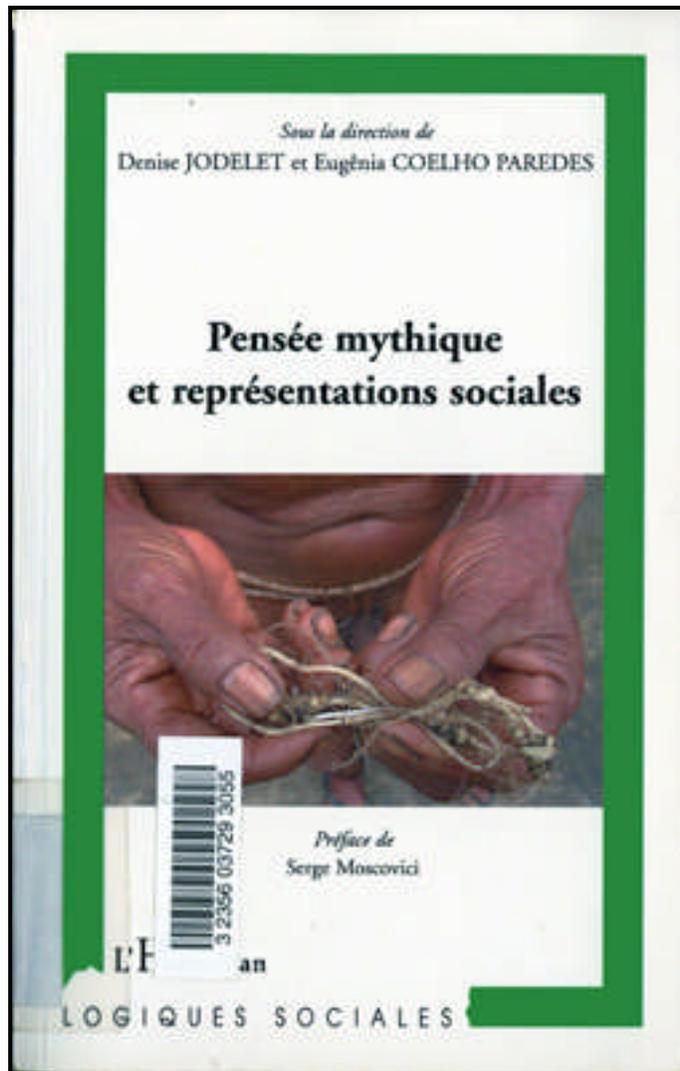
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 10 janvier 2019 à Chicoutimi, Québec.



SOUS LA DIRECTION DE
Denise JODELET et Eugênia COELHO PAREDES

**PENSÉE MYTHIQUE ET
REPRÉSENTATIONS SOCIALES**



Paris : Les Éditions l'Harmattan, 2010, 181 pp. Collection : “Logiques sociales”.

Pensée mythique et représentations sociales

Quatrième de couverture

[Retour au sommaire](#)

Mythes et représentations sont des formes distinctes de la pensée sociale. Elles sont souvent rapprochées dans la littérature scientifique, sans que, pour autant, la façon dont elles s'articulent fasse l'objet d'un examen systématique. Le présent ouvrage rassemble les contributions d'anthropologues et de psychosociologues, spécialistes des représentations sociales, en vue de préciser quelques-unes des modalités de relation établies actuellement entre ces deux formes de pensée. Rappelant les positions classiques concernant ces relations, ces contributions s'appuient, pour les compléter, sur des recherches empiriques menées dans des contextes culturels et historiques différents. Dans l'espace de vie d'une tribu indienne du Brésil, à l'occasion d'un mouvement de défense identitaire en Grèce, à propos des évocations suscitées par la folie en Italie, ou au vu de l'incarnation de l'identité de genre dans la littérature féminine contemporaine, les liens entre mythes et représentations sociales mis à jour s'avèrent multiples et diversifiés. À travers cette diversité s'enregistrent des voies d'échange entre psychologie sociale et sciences humaines et s'esquissent les linéaments d'un modèle ouvrant de nouveaux chantiers de recherche.

Collection « Logiques sociales »
dirigée par Bruno Péquignot

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[2]

Ce livre a été à l'origine édité au Brésil (2009), sous le titre *Pensamento Mítico e Representações Sociais*, à la collection « Éducation et Psychologie » (Vol. 13), avec l'appui des Éditions de l'Université Fédérale du Mato Grosso, de l'Université de Cuiabá et du Programme de la Fondation de Soutien à la Recherche de l'État du Mato Grosso.

Photographie couverture : Mains de Takuman Kaiamurá, travaillant en tant que *pajé* (Lucia Shiguemi Isawa Kawahara)

© L'Harmattan, 2010

5-7, rue de l'École-polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>

diffusion.harmattan@wanadoo.fr

harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-12324-3

EAN : 9782296123243

[3]

Sous la direction de
Denise JODELET et Eugênia COELHO PAREDES

Pensée mythique et représentations sociales

Préface de Serge MOSCOVICI

L'Harmattan

[4]

[5]

*À la mémoire de Gérard Duveen et de
Cândido Procópio Ferreira de Camargo,
qui nous ont enchantés intellectuellement et
nous ont réunies par les liens de l'affection.*

[6]

Pensée mythique et représentations sociales

SOMMAIRE

[Quatrième de couverture](#)

Serge MOSCOVICI, [Préface](#) [7]

Denise JODELET, [Introduction](#) [17]

Denise JODELET, “[Le loup, nouvelle figure de l'imaginaire féminin. Réflexions sur la dimension mythique des représentations sociales.](#)” [23]

Nikos KALAMPALIKIS, “[Mythes et représentations sociales.](#)” [63]

Annamaria Silvana DE ROSA, “[Mythe, science et représentations sociales.](#)” [85]

Carmen JUNQUEIRA, “[Mythes Kamaiurá.](#)” [125]

Eugênia COELHO PAREDES, “[Iamaricumá.](#)” [137]

Eugênia COELHO PAREDES, [Postface](#) [169]

[Références bibliographiques](#) [173]

[7]

Pensée mythique et représentations sociales

PRÉFACE

Par Serge MOSCOVICI

[Retour au sommaire](#)

Tout le monde connaît le destin que Paul Valéry prévoyait, en 1919, aux civilisations : "Nous autres civilisations nous savons maintenant que nous sommes mortelles. Nous avons entendu parler de mondes disparus tout entiers, d'empires coulés à pic avec tous leurs hommes et tous leurs engins." Cette phrase était de toute évidence un avertissement mais aussi une mise en question d'une conviction millénaire, remontant à Platon, celle que les idées et à un moindre degré les mythes sont éternels. On suppose ainsi que dans l'histoire de toutes les civilisations ou sociétés destinées à la mort, il y aurait une mémoire donnée, non pas acquise, et servant de principe de vie.

Ces remarques, sommaires et superficielles, permettent cependant de préciser le sentiment et le motif de l'attrance vers le mythe, malgré tout ce qui nous en éloigne et nous incite à l'éviter. Est-ce la raison pour laquelle il semble parfois si étrange d'accepter l'idée d'un mythe actuel, de le penser authentique sans toutes ces morts, toutes ces sociétés absentes dont témoigne sa présence ? L'exotisme est une qualité dont on est ravi. On aime à penser que ceux qui ont conçu le mythe nous font signe et nous préparent à comprendre leur existence, leur culture et à en tirer tous les fruits. Bergson leur a réservé une fonction fabulatrice et Platon évoque des histoires contées par des enfants ou des vieilles femmes.

Il est possible de dire, d'une façon un peu différente, que le mythe est une autre façon d'accéder à la culture, à une culture autre, en rêve. Un rêve éveillé, certes, dans lequel on trouve des personnages, des

événements qui auraient pu avoir lieu et une intention qui transforme habilement les événements, les faits et les représentations. On y trouve aussi une trame de détails véritables, une composition qui les métamorphose discrètement en métaphores de la langue du conteur. C'est donc qu'il y a des règles. C'est exactement le contraire de ce que, dans mon esprit, ils auraient dû être, à savoir : des illusions, des fabulations de culture qui ne peuvent être connues que du dehors.

[8]

Toutes ces raisons, ou plutôt ces impressions, un peu vagues certes, m'ont empêché de souscrire avec enthousiasme à cette idée d'une recherche sur les mythes actuels ou actualisés lorsque Eugênia Paredes et Denise Jodelet m'en ont parlé pour la première fois. Où plutôt je n'ai pas d'emblée saisi quelle pouvait être la contribution d'une telle recherche à la théorie des représentations sociales. Toujours est-il que je m'y suis intéressé dès le début, parce qu'il me semble que la psychologie sociale et la théorie en général, gagnent toujours lorsque l'on se consacre à l'étude des phénomènes concrets, à l'observation holiste des groupes ou pour employer la notion de Mauss, à des "phénomènes sociaux totaux".

Une telle démarche est exactement le contraire de ce qui se pratique le plus souvent en découpant la réalité sociale, en isolant des catégories qui n'ont d'autre existence que le nom qu'on leur donne. On accède alors à des réalités fragmentées et fragmentaires, coupées du monde qui se crée autour d'elles et bien éloignées de l'arrière-plan de notre existence sociale. À procéder de la sorte, une grande partie de la psychologie sociale se contente de créer des entités, des êtres abstraits qui ne peuvent être identifiés dans la réalité d'aucune manière, ni par la théorie, ni par l'observation, ni par l'expérience vécue. Et dans les tourbillons de détails, dans les ambiguïtés d'un lieu abstrait de la réalité véritable, on a l'impression de perpétuer la triste image qu'a donnée le positivisme. Il est possible de rompre avec cette image, saisir dans le vif la matière d'un monde vécu. C'est ce que fait ce livre et tel est certainement l'un de ses intérêts. Mais il en a un autre sur lequel je vais m'arrêter plus longuement.

C'est un fait que *mythos* et *logos* sont les deux thémata souverains de notre culture. Et ce qui enchante le lecteur de ce livre, c'est la façon dont chaque auteur avance, tantôt attiré par l'un, tantôt attiré par

l'autre, l'importance qu'il attache à l'aspect métaphorique du premier ou à l'aspect réflexif du second. Nous nous intéressons d'autant plus à ces "*ruses*", ces "*métis*", pour reprendre un terme que Vernant (1965) utilise pour parler, entre autres, du combat de la raison et du mythe, à la fois opposés et semblables, que nous ne pouvons pas être trop précis sur la frontière entre le *mythos* et le *logos*. On éprouve alors le sentiment de celui qui passe clandestinement une frontière. Il sait qu'il l'a [9] passée mais sans l'avoir vue, sans savoir même où elle est. C'est le passeur qui lui dit qu'il l'a passée. Peu à peu on s'aperçoit que la frontière entre *mythos* et *logos* est une affaire d'imprégnation culturelle. Bref qu'il s'agit d'être capable d'accepter de bonne foi des habitudes et des coutumes, même si l'on a le sentiment de n'avoir pas tout compris. Quelque chose comme l'expérience de Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* !

Je me suis donc rendu compte que l'on ne peut aborder l'étude des mythes en toute innocence, spontanément, non seulement parce qu'il y faut un sixième sens, mais surtout parce que leur champ est vaste, la littérature les concernant immense. Il y a longtemps que les philologues et les anthropologues, plus récemment les psychanalystes, ont tiré de l'étude des diverses familles de mythes, la partie la plus magnifique de leur œuvre. Ils ont lutté d'invention avec ce qu'il y a de plus singulier et de plus durable dans la pensée humaine et qui n'a jamais cédé sa place à, ni reculé devant, la religion, la philosophie ou la science. Et je crois vraisemblable que l'usage du mythe "serves to stabilize a set of ideas and images that might otherwise be blown apart by their own contradictions achieving such stability by designating the 'Muse' otherwise paradoxical act of speech as something one can accept as absolutely true in spite of its ambiguous and internal contradictions" (Lincoln, 1999, p. 21).

Qu'il s'agisse d'investiguer des mémoires révolues, des sédiments ou des coutumes ou bien des normes indispensables aux objectifs d'un groupe, d'une société, dans ce livre on tient les mythes pour acquis, plutôt que d'en faire un objet de doute ou de polémique. Les philosophes grecs n'avaient pas une grande estime pour les "fabricateurs de mythes." Mais ils ne dénonçaient pas les mythes dont la durée et la solidité étaient supérieures à celles de la philosophie. À quoi était due la permanence ou l'unité des mythes ? Vraisemblablement à l'autorité

de leurs assertions, du discours qui se représente comme "something to be believed and obeyed" (Lincoln, 1999, p. 17).

Sans doute les mythes dont il est question dans ce livre sont dispersés dans le temps ou l'espace ; ils laissent de nombreuses lacunes à combler. Mais il est vrai également que les propriétés que [10] je viens de mentionner y existent bien, elles aussi. Ensemble, elles nous permettent d'accéder aux thémata de la société, au dialogue parlant et parlé de tout un chacun. Homère disait avoir reçu des Muses une nouvelle voix pour raconter les mythes. Une voix semblable, je l'imagine, à celle des conteurs errants ou à celle des paysans qui, l'hiver, fabriquaient la légende de Napoléon, selon le récit de Balzac. Une fois cette voix entendue, on ne peut pas oublier ces occasions privilégiées de "communication phatique" célébrant l'union de la pensée et du plaisir de penser ensemble. Sans ce plaisir, le mythe nous apparaît vite pour ce qu'il est : un tissu décousu de récits éparpillés, incohérents, et dont la vérité ne se distingue pas de l'erreur. C'est donc par une dialectique du plaisir et du déplaisir et non par le seul travail cognitif que les contrastes entre les représentations s'estompent dans l'unité du mythe. Tout cela est connu depuis bien longtemps, même si on n'en parle pas autant qu'il le faudrait. Mais la tâche du préfacier n'est pas d'avancer de nouvelles idées. Il lui suffit de commenter celles des auteurs, même s'il s'embrouille un peu dans ses raisonnements.

L'une des questions qui m'a passionné dans ce livre est celle de l'actualité du mythe, au sens de "mythe actuel". Elle correspond à un phénomène en vogue, le *kitch* des sciences de l'homme en quelque sorte ; elle n'en reste pas moins une idée très attachante. Mais n'y a-t-il vraiment que cela qui soit en cause ? Et peut-on faire la théorie de ce qui pour beaucoup est juste une façon de parler ? Cela suffit-il pour devenir un concept à tout faire même dans une collectivité aussi satisfaite de sa logique que l'est la nôtre ? Alors plutôt que d'esquisser un débat autour d'un nom, partons d'un constat d'évidence. Certes les mythes ne sont pas historiques, mais ils ne sont pas immémoriaux, primitifs, originaires non plus. Ils ont une histoire très significative pour une théorie des représentations sociales. C'est l'histoire de la "fabrication" des mythes.

En général, les commencements des mythes nous échappent et c'est leur privilège. Avec toute ma génération, j'ai découvert cette merveilleuse origine chez les Indiens d'Amérique Latine, comme une

forme de pensée dont le contenu est arbitraire et la fonction universelle. La magistrale analyse structurale de Lévi-Strauss, intimide toujours et l'on hésite à se poser des questions. Comme, [11] par exemple, celle de savoir si les mythes "fabriqués" en Amérique Latine obéissent aux mêmes exigences que ceux "fabriqués" en Grèce ou dans d'autres cultures ? Formulée ainsi la question préjuge de la réponse : bien sûr que non. Faute d'en savoir plus on peut supposer que les mythes d'origine métamorphosaient, à la Durkheim, la société en un dieu et ses membres réunis en une église célébrant.

La philosophie grecque a beaucoup débattu sur la nature du mythe. Elle cherchait à établir sa propre légitimité, son droit exclusif de dire la vérité, presque dans le même sens et de la même manière que la science moderne a débattu sur la nature de la philosophie. Et c'est le même sacrifice humain qui a consacré la fondation de l'une et de l'autre : la condamnation de Socrate à Athènes et celle de Galilée à Rome. Quoiqu'il en soit, et pour faire bref, on a l'impression que les philosophes voulaient tuer non leur père mais leur mère en condamnant les mythes comme des fabulations d'enfants et de grand-mères. En lisant les dialogues de Platon par exemple, les commentateurs et les historiens ont découvert non seulement la vocation politique des mythes mais aussi le fait "qu'ils "exemplifiaient la pensée de la masse et du commun incapable de se hausser au niveau de celle des élites de leurs très grands philosophes. En ce sens, la fabrication des mythes aurait correspondu, à bien des égards, à celle des opinions publiques, des sophismes rhétoriques et des fables, comme nous avons les nôtres qui circulent de bouche à oreille et que certains prennent plaisir à raconter sur la place publique. On a souvent le sentiment que le dédain exprimé à l'égard des sophistes ou des "faiseurs" de mythes qui circulent de bouche à oreille, visait aussi le plaisir que les uns et les autres prenaient à les raconter.

Je reconnais volontiers que ces remarques ponctuelles ne sont pas à la hauteur d'un thème qui a mobilisé les plus grands esprits depuis l'Antiquité. Pour le temps présent, si vous en avez le temps ou la patience, lisez le texte fondateur, écrit après la seconde guerre mondiale par Horkheimer et Adorno, *La dialectique de la raison* (1974). Comme vous le devinez, il traite de la dialectique du mythe et de la raison dans une perspective d'émancipation. Ce qui donne tout de suite à penser que l'intérêt porté aux mythes, à partir du XIX^e siècle,

n'est pas sans rapport avec le fait que l'âge moderne [12] est à la fois l'âge de l'émergence des nations créées par les États, celui de l'étude des mythes et enfin celui de leur création délibérée. Les mythes ont alors été justifiés par le caractère forcément ambigu des artifices et des alchimies qui changent les sciences en savoirs populaires et l'inverse. La nostalgie des temps passés et la froide lucidité en face du temps présent ont ajouté une certaine poésie à une science intéressée par la prose des sociétés et des cultures. Qui lit attentivement le célèbre *Rameau d'Or* de Frazer, découvre maints passages indiquant que le primitif des cultures modernes est le peuple. Il pense mal. À peu près à la même époque le mot *volk* apparaît dans la langue allemande pour m'en tenir à un seul exemple. C'est le symbole et le noyau des mythes créés par les philosophes et les musiciens. Nietzsche et Wagner, par exemple, inspirés par l'idée d'unité de la nation allemande, pensaient l'enraciner dans un passé immémorial et dans la terre européenne, celle du sud d'abord, celle du nord ensuite. Tout le XIX^e siècle et le début du XX^e siècle se sont consacrés à la découverte des mythes d'origine, des langues d'origine, des patries d'origine, des peuples d'origine : *ursprache*, *urvolk*, *urheimat*, etc. et donc des anciens "ariens", "indo-européens" et de quelques autres dont il fut difficile d'attester l'existence. Tous ces mythes ont eu une influence considérable, non seulement sur les sciences de l'homme, mais aussi sur les représentations et les croyances du peuple allemand et peut-être sur son sentiment d'unité. Si je ne parle pas du "mythe arien" qu'Alfred Rosenberg, l'idéologue nazi, a qualifié de "mythe du XX^e siècle", ni du "mythe d'État" que dénonce le philosophe Ernst Cassirer, c'est parce qu'ils n'ont aucun rapport avec ceux qu'aborde ce livre. Encore que l'on puisse se demander si la transmission ou la reformulation d'un mythe aujourd'hui n'exige pas une réinvention ou une invention, comme ce fut le cas pour les mythes nationaux. Un tel processus se fait sans doute de manière involontaire ou inconsciente car ni le langage, ni les représentations ne sont reproduites à l'identique d'une personne à l'autre ou d'une génération à l'autre.

Les plus beaux textes des sciences humaines ont été écrits par des auteurs qui ont étudié les mythes : Freud, Malinowski, Lévi-Strauss, Frazer, Evans Pritchard, et ainsi de suite. L'histoire, sans [13] doute contestable, que j'ai esquissée très rapidement, permet d'aborder ce-

pendant la question soulevée par ce livre : est-ce qu'il convient de revaloriser l'étude des mythes actuels ? Et donc leur faire une place dans les phénomènes psychosociaux, alors que dans une période récente on a le plus souvent manifesté de l'indifférence ou de l'aversion à leur égard ? On voit ainsi un auteur comme Norbert Elias faire le point sur cette question dans un chapitre intitulé "Le sociologue comme chasseur de mythes" de son livre *Questions de sociologie*. Lorsque l'on lui demanda plus tard s'il croyait toujours que les mythes ne sont pas indispensables à la vie sociale, il répondit : "cela ne marche pas avec les mythes. Je suis" profondément convaincu que les hommes cohabiteraient plus facilement sans mythes. Les mythes me semble-t-il, finissent, toujours par se venger. Ou encore : "Il faut regarder les choses en face parce que c'est une condition indispensable si l'on veut s'efforcer de donner un sens à la vie. Et seuls les hommes peuvent le faire les uns pour les autres. Vue de cette façon, l'illusion d'un sens pré-établi est nocive". En réponse à une autre question Elias conclut : "Je pense très sérieusement que nous vivons dans une véritable forêt de mythologies et qu'en ce moment une de nos missions essentielles est de nous en débarrasser. Ce grand nettoyage de printemps, voilà ce qui doit arriver" (Elias, 1991, p. 55).

Bien entendu Elias n'est pas le seul. Lincoln, l'anthropologue américain déjà cité, écrit : "Si le mythe est une idéologie sous forme narrative, son étude est un mythe avec des notes de bas de page" (1999, p. 209). Invoquer l'idéologie à propos du mythe suppose que nous soyons en possession d'une connaissance vraie et objective de la réalité sociale, de la marche de l'histoire et que nous puissions dire à autrui : ceci est vrai, ceci est faux. En bref, que nous soyons en mesure de démystifier les illusions communes. Il résulte de ce point de vue que le chercheur n'aurait qu'un pas à franchir en toute légèreté pour penser que les sciences humaines, devraient se consacrer à la critique des illusions plutôt que découvrir des phénomènes significatifs. La méthode du doute et de la table rase peut facilement s'interpréter de ce point de vue. Mais la volonté de critique ne peut remplacer dans une science l'impératif de découverte de ce qui pourrait être la vérité, démarche [14] nécessaire pour agrandir le domaine de ses théories et de ses phénomènes.

Pour rendre compte du retour de la notion de mythe que l'on constate un peu partout aujourd'hui, il est vraisemblable d'y voir une con-

séquence des bouleversements historiques de la fin du XX^e siècle. C'est comme un ébranlement ou un réveil de vérités qui a changé le regard sur ce qui a un sens effectif dans la société telle qu'elle est afin de comprendre ce qu'elle peut être. Il est vrai que nous sommes dans l'attente. Et parce que le mythe est forcément la réponse à une attente, ou une relation d'attente entre celui qui raconte et celui qui écoute, il peut occuper l'espace conceptuel qu'a laissé l'idéologie incapable de livrer la clé des illusions. En bref, une société succombe non parce qu'elle est aux prises avec le faux problème de l'illusion mais parce qu'elle affronte le vrai problème de l'apathie, du manque de passion. Hegel l'avait souligné en disant qu'on ne fait rien sans passion. À bien des égards, le rôle du mythe est de réveiller, intensifier la passion de chaque individu et du groupe avec lequel il partage son destin. Ce livre ouvre ce débat.

Dernière leçon de ce livre. Dans un texte figurant dans un recueil, Foucault sépare nettement les représentations de la conscience : "Les sciences humaines en traitant de ce qui est représentation (sous une forme consciente ou inconsciente) se trouvent traiter comme leur objet ce qui est leur condition de possibilité. Elles ne cessent d'exercer à l'égard d'elles-mêmes une reprise critique. Elles vont de ce qui est donné à la représentation à ce qui rend possible la représentation. Si bien qu'elles cherchent moins, comme les autres (sciences), à se généraliser ou à se préciser, qu'à se démystifier sans arrêt : à passer d'une évidence immédiate et non contrôlée, à des formes moins transparentes, mais plus fondamentales" (2004, p. 287). C'est une perspective qui n'a pas prévalu dans la *praxis* de nos sciences, même pas dans l'œuvre de Freud ou de Marx qui son à l'arrière-plan de la conception de Foucault, de son *épistémè* des sciences humaines.

Toutefois, ce qu'il affirme concernant le passage à des formes moins transparentes et plus fondamentales, est une évidence pour toutes les représentations, qu'elles soient scientifiques ou sociales. Pour la simple raison qu'il faut combler la distance entre [15] conscience (ou cognition, perception, etc.) et représentation et, partant, considérer que l'unité de nos représentations sociales n'est pas un effet empirique de l'unité des consciences individuelles ou d'une conscience collective, s'il en existe une. Si nous voulons justifier la relation entre mythes et représentations sociales et la rendre pour ainsi dire plausible, il faut supposer que les mythes qui sont premiers chronologi-

quement unifient les représentations sociales. Ils sont pour ainsi dire le "ciment" du monde représenté, de la confiance en la réalité de celui-ci. À son premier degré, et en quelque sorte chronologique, d'existence un mythe confère à toute représentation et à toute action qui s'ensuit sa "valeur collective" et son sens relatif dans une échelle de représentations. Il en résulte non seulement un ensemble relativement clos sur lui-même et cohérent, mais aussi une attente de cohérence et d'action. C'est pour ce motif que les représentations constituent des modèles et des exemples à suivre pour la conduite sociale et dont on ne peut s'écarter sans en sacrifier la cohérence. Mais cela, pour en revenir à la philosophie, Bergson l'a déjà constaté. Ne serait-ce que par son concept de société close qui est fondé sur une critique du traitement des mythes et des représentations collectives dans la sociologie de Durkheim. Il n'en reste pas moins que le plus important serait sans doute de sonder, à partir et au niveau des mythes, ce que l'on a toujours considéré comme le plus éphémère dans les représentations sociales : leur unité.

Ce livre, touche, à travers l'étude des mythes, à la question de l'unité des représentations, du passage à ces formes moins transparentes mais plus fondamentales évoquées par Foucault. Toutefois, si l'on voulait faire la preuve de cette fonction d'unité, de manière presque expérimentale, il faudrait aborder la question de la désagrégation des mythes, de leur dissolution, comme un effet fatal du processus de modernisation ou de diffusion dans un milieu urbain, comme le suggère l'évolution de la vie des Kamaiura, analysée dans ce livre. Processus au cours duquel non seulement la confiance dans la transmission des mythes serait perdue, mais aussi la mémoire collective se serait brisée et n'en garderait que des fragments vidés de leur énergie symbolique. Avec pour conséquence que mythe d'un groupe deviendrait alors un mythe de [16] pacotille, "marchandise" comme dirait Marx, sans aucun rapport avec les représentations sociales de ce même groupe.

C'est bien plus qu'une préface que j'ai fini par écrire, sans en avoir l'intention en commençant. Je demande pardon aux auteurs de ce livre. On s'aperçoit, à la transgression que j'ai commise, de l'intérêt que j'y ai pris, de la valeur des recherches qu'ils nous présentent. J'espère que ce livre aura une suite, qu'il trouvera les lecteurs qu'il mérite et que ce qu'il nous propose scientifiquement aura un avenir. Je n'aurais pas formulé cela de manière aussi inexorable, si je n'avais pas pensé que

la théorie des représentations sociales n'avance, ne se sent avancer, que si elle enrichit le champ des phénomènes à explorer. En abordant celui des mythes, les auteurs de ce livre font preuve d'une grande "audace de savoir".

[17]

Pensée mythique et représentations sociales

INTRODUCTION

Par Denise JODELET

[Retour au sommaire](#)

Ce livre est le fruit d'une histoire et d'une intention. L'histoire, contée dans la postface d'Eugênia Paredes, a à voir avec des rencontres intellectuelles et amicales. Les quelques lignes de cette introduction ont pour objectif de présenter l'intention qui a présidé à la réunion des textes. Cette intention correspond à une volonté d'ouverture d'un double point de vue.

1. *En premier lieu*, le livre vise à l'ouverture d'un véritable dialogue entre l'anthropologie et la psychologie sociale. Comme le rappelle Roger Bastide (1965), à son origine l'anthropologie a établi des liens plus étroits avec la psychologie qu'avec les sciences sociales. Ces liens se sont distendus en raison des spécialisations résultant du développement de ces divers champs de connaissance. Par la suite, c'est en psychologie sociale qu'une affinité avec l'anthropologie a été réaffirmée le plus rapidement et avec le plus de vigueur. Ce processus s'est produit particulièrement grâce à l'émergence d'une perspective centrée sur les représentations sociales. Cette tendance rencontre aujourd'hui une nouvelle illustration et se trouve renforcée par suite de l'orientation vers la culture de la psychologie sociale ainsi que par la définition que donne Serge Moscovici de celle-ci comme anthropologie des sociétés contemporaines.

Dans cette perspective, il nous a semblé important de présenter parallèlement et en vue d'un enrichissement mutuel, des recherches orientées par l'anthropologie et par la théorie des représentations sociales, en prenant pour thème l'intervention de la pensée mythique dans la construction des réalités et des relations sociales.

Le recueil direct des récits mythiques et des manières de penser, l'observation *in situ* des rituels et manières de faire, nous offrent, dans les chapitres quatre et cinq, l'occasion de mettre en évidence des formes originales de représentation qui sont partagées dans une même communauté, la communauté Kamai ura, qui est implantée [18] dans le territoire du Alto Xingu, au Brésil. Ces deux chapitres relatent des mythes qui sont actuellement en vigueur dans l'espace restreint d'une réserve indigène dans laquelle la modernité s'insinue progressivement selon un double mouvement, centripète et centrifuge. Le changement découle de plusieurs facteurs. D'un côté, il y a ceux qui tiennent aux contacts établis avec des agents venus de l'extérieur pour intervenir dans les secteurs de la santé, de l'éducation et de la culture, à l'apprentissage de la langue portugaise et à l'introduction de nouvelles technologies avec la mécanisation agricole et l'arrivée des appareils de radio et télévision. D'un autre côté, joue le mouvement des membres de la communauté vers les villes où ils se déplacent pour des raisons de formation ou d'échanges commerciaux. Le fait de se rapporter dans ces chapitres, à un contexte bien circonscrit et mis en relation avec une dynamique sociale, permet de considérer les mythes comme des représentations visant à réguler les relations établies entre les membres de la communauté. Trois aspects méritent d'être relevés dans ces analyses.

Les modèles concernant les représentations sociales s'accordent sur leur caractère pratique comme grille de lecture et guide de conduite. Avec les mythes des Kamai ura nous découvrons d'autres modalités de la relation des représentations avec la pratique. Ils illustrent bien le caractère de "représentations en acte", généralement reconnu aux mythes. En effet dans les récits parlés ou mimés, les idées, les significations et les valeurs sont immédiatement traduites en action. Il ne s'agit pas seulement d'une mise en intrigue des événements ou des personnages d'une narration. Les sentiments, les désirs, les attentes et accomplissements de rôles statutaires, les aspirations au pouvoir ou à la satisfaction des plaisirs, les décisions ne sont pas argumentées dans

un discours, mais sont donnés à voir dans ce que font les héros des histoires. Ceci nous permet de découvrir des aspects peu considérés dans la relation entre représentation sociale et pratique.

Un premier aspect se rapporte au côté moral, comme le montrent les récits relatifs au désir et à la jalousie éprouvés par des frères en situation de compétition (chapitre quatre). Dans ces récits, il ne s'énonce ni prescriptions ni proscriptions à proprement parler. Tout passe par les relations sociales et leurs conséquences pour le [19] plaisir ou le déplaisir de chaque protagoniste. Une bonne gestion du désir ne réside pas dans des interdits, mais simplement dans le calcul de la souffrance impliquée par des pratiques présentant un caractère excessif. Avec le mythe *Iamaricura* (chapitre cinq), l'inversion du statut de genre, réactualisé régulièrement tous les ans, permet l'expression d'un groupe habituellement dominé, mais qui n'en reste pas moins capable de prendre en main les questions qui l'affectent directement et d'affirmer ses droits. Cette gestion morale qui passe par la régulation des relations sociales s'exprime dans des actes et n'a pas besoin de principes édictés dans des règles puisqu'elle met en jeu les sentiments des membres du groupe dans leurs rapports quotidiens. Ceci nous permet de dégager un autre apport de l'étude contextualisée des mythes. Cet apport est lié à la dimension allégorique des représentations qui vient compléter leurs dimensions métaphorique et symbolique, les plus fréquemment considérées. Cette dimension allégorique dépend directement de la forme narrative et de l'incarnation de valeurs et d'idées dans les actes et le caractère des personnages. La signification transmise par l'allégorie suppose un travail d'interprétation de la part des personnes entre lesquelles circule la communication. Cette interprétation dépend du contexte et des enjeux qui sous-tendent les relations sociales. Elle favorise, grâce à la contribution de l'imaginaire, la diversité et la créativité des représentations sociales.

2. *En second lieu*, le livre vise à l'ouverture d'une perspective plus large pour l'approche des phénomènes représentationnels. La complexité de ces phénomènes suppose une réflexion sur les relations que le sens commun entretient avec les différentes formes de pensée qui coexistent dans la gestion des situations quotidiennes du monde de vie. Jusqu'à présent, on a surtout examiné de manière exhaustive les relations entre pensée scientifique et pensée de sens commun. À l'ex-

ception de la comparaison menée par Moscovici (1992) entre les diverses formations mentales (science, magie, religion, idéologie), les formes de pensée autres que la pensée scientifique ne furent considérées que de manière incidente. À l'occasion de découvertes empiriques, certains éléments résiduels de type religieux ou magique furent identifiés dans les contenus [20] des représentations sociales et analysés dans le cadre de l'hypothèse de la "polyphasie cognitive", dans une approche de l'imbrication entre savoirs traditionnels et modernes. Cependant, les processus par lesquels ces éléments s'articulent dans la Connaissance quotidienne ont été peu explorés.

Cette lacune est compréhensible dans le cas des pensées religieuses ou magiques. Celles-ci mettent en jeu des systèmes d'organisation de la réalité qui même si ils ont à voir avec le cadre du quotidien auquel réfèrent les représentations sociales, le dépassent. En revanche, elle est surprenante dans le cas de la pensée mythique dont la pertinence est, au moins actuellement, étroitement liée aux aspects de la vie courante. Car, comme le montrent les trois premiers chapitres, la pensée mythique est apparue dans l'horizon de la théorie des représentations sociales dès sa première formulation. De plus, la proximité entre mythe et représentation sociale a été attestée par les spécialistes de l'étude des mythes qui s'accordent sur leur caractère représentationnel donnant sens et organisation à l'expérience sociale, et ceci quels que soient l'époque et le lieu. Enfin, diverses recherches ont mis en évidence des éléments appartenant à l'univers mythique dans la construction et le fonctionnement des représentations sociales.

Toutes ces raisons réclament un effort en vue d'établir de manière circonstanciée l'articulation entre ces deux formes de pensée. C'est à un tel projet que voudraient contribuer les chapitres de ce livre. Or, si l'on veut intégrer un regard sur la dimension mythique dans l'étude des représentations sociales, on se doit de répondre à une triple problématique.

Comment traiter les formations mythiques susceptibles d'apparaître dans les représentations sociales ? Une bonne méthode pour répondre à cette question est de dégager la façon dont les représentations mythiques furent étudiées dans les disciplines qui s'y consacrent, en particulier l'anthropologie et l'histoire, pour voir si les approches qu'elles proposent peuvent nous inspirer. Ce qui suppose que nous examinions

les contributions susceptibles d'orienter nos procédures d'investigation. Le premier et le second chapitre font un effort dans ce sens.

[21]

Quelles conséquences peut avoir, d'un point de vue théorique, l'intégration des formations mythiques dans l'approche des représentations sociales ? Le chapitre trois montre que, contrairement à certaines interprétations, la théorie des représentations sociales ouvre un espace pour penser l'intervention de la pensée mythique dans la formation des représentations sociales, en raison, en particulier, du rôle décisif que la mémoire collective joue dans ce processus.

Comment appliquer aux représentations sociales qui se développent dans le monde contemporain une notion qui a été construite, initialement, à propos de sociétés ou de cultures éloignées dans l'espace et le temps ? Dans leur actualité ou leur actualisation, les mythes peuvent être définis par leur fonction. Tous les chapitres de ce livre mettent en évidence au minimum trois aspects centraux de la relation entre mythes et représentations sociales. Un aspect instrumental par lequel le sens commun utilise certaines formations mythiques pour donner sens à la construction de la vie sociale. Un aspect de production par lequel on voit que certaines exigences des identités contemporaines favorise la revivification de mythes anciens ou la fabrication de mythes originaux. Un aspect fonctionnel par lequel la formation mythique facilite l'interprétation d'événements ou d'objets qui apparaissent nouvellement dans l'actualité sociale ou dans la gestion des relations sociales.

Il existe, sans aucun doute, d'autres aspects de la relation entre mythes et représentations sociales que de futures recherches pourront mettre en évidence. Susciter d'autres recherches est l'une des espérances qui, avec celle d'orienter un nouveau regard et favoriser la complémentarité entre les études de psychologie sociale et d'anthropologie, ont animé la production de ce livre. Il reste à souhaiter que le lecteur y prendra, aussi et au moins, quelque plaisir à découvrir de curieuses histoires.

[22]

[23]

**Pensée mythique
et représentations sociales**

1

“Le loup, nouvelle figure
de l’imaginaire féminin.
Réflexions sur la dimension mythique
des représentations sociales.”

Par Denise JODELET *

1. Introduction

[Retour au sommaire](#)

La découverte du mythe *Iamaricura* et des rituels qui y sont associés, dans la tribu des Kamaiura, décrits par E. Paredes dans le présent ouvrage, m'a incitée à approfondir une réflexion sur les relations existant entre mythe, imaginaire et représentation sociale. Cette réflexion vient en continuité avec celles que j'ai eu l'occasion de mener dans deux études récentes. D'une part, une étude sur l'hygiène intime féminine (Jodelet, 2007a) avait permis de mettre en évidence l'expression, dans le champ artistique, d'un imaginaire érotique éveillé par les représentations et images mythiques de la femme liées aux croyances et

* Directeur d'études (retraîtée), École des hautes études en sciences sociales, Laboratoire de Psychologie Sociale - Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain, denise.jodelet@wanadoo.fr.

rituels religieux. D'autre part, la participation à un travail collectif réalisé en Amérique Latine, m'avait permis de dégager les processus imaginaires de construction, par deux auteurs français, Bernanos et Arthaud, des images du Brésil et du Mexique, dont certaines avaient un caractère mythique (Jodelet, 2007b).

S'attacher plus spécifiquement aux liens entre imaginaire, représentations sociales et mythes, semble amplement justifié par le fait que, comme l'indique Lévi-Strauss (1964), ces derniers sont "des systèmes concrets de représentations" où s'objective "l'entendement collectif. Faisant intervenir la fiction, ils renvoient au registre de l'imaginaire. En effet, pour cet auteur, la pensée mythique qui se présente toujours sous forme narrative est opposée comme *μύθος*, récit, dire de fiction, à *λόγος*, dire argumenté. Le [24] rapprochement, à propos des mythes, entre imaginaire et représentations sociales permet en outre de saisir la créativité de ces dernières et de la situer dans le cadre historique et social dans lequel elle opère.

Dans le mythe *Iamaricura*, les femmes de la tribu prennent la place des hommes faillant à leurs devoirs. Elles adoptent des allures d'amazones, se regroupent pour établir un ordre dont les hommes sont exclus. Il est remis en scène tous les ans lors d'une fête au cours de laquelle les femmes règlent les problèmes de leur groupe et de sa relation avec les hommes. Ce mythe offre la particularité d'être pris en charge, au plan du rituel, par les femmes. Si comme dans tout mythe, son origine est collective et anonyme et sa transmission réservée aux détenteurs du pouvoir symbolique, le fait qu'il soit rejoué sous la seule initiative, la seule responsabilité et le seul contrôle des femmes a soulevé pour moi une question : se pourrait-il que ce mythe ait été créé par les femmes ? Faute de pouvoir le savoir dans ce cas précis, je me suis demandé s'il existe un mythe ou une figure mythique dont les femmes se trouvent à l'origine. Or, les grandes figures féminines, positives ou négatives, ont été représentées dans des récits dont l'origine est collective ou dans des images créées, le plus souvent, par et pour des hommes comme Lissarrague (1991) l'a montré pour les ménades et les amazones dans la Grèce antique. Les représentations mettant en scène leur caractère sauvage, violent et combatif, se trouvent exclusivement sur les coupes utilisées par les hommes dans leurs banquets. Et si les féministes ont adopté, dans les années soixante-dix, l'image de la sorcière comme emblème de leur victimisation et de leur com-

bat, il n'en reste pas moins que cette figure de la femme a été largement construite par les hommes au sein de l'institution chrétienne. Se pourrait-il qu'un groupe, caractérisé par son genre, puisse produire des fictions où s'incarnent sa spécificité et ses revendications identitaires ?

Le hasard de l'actualité m'a permis de trouver un matériau à propos duquel une telle enquête était possible. En 1992, est paru aux États-Unis, *Femmes qui courent avec les loups. Histoires et mythes de l'archétype de la femme sauvage*, de Clarissa Pinkola Estés. Ce livre qui insiste sur la parenté de nature entre les femmes et les loups est présenté comme "destiné à faire date dans [25] l'évolution contemporaine de l'identité féminine". Il a connu un retentissement mondial et trouvé des échos dans d'autres œuvres féminines. En 1997, paraît le récit de Misha Defonseca *A mémoire of the Holocaust* qui raconte comment, à l'âge de 8 ans, elle est partie à la recherche de ses parents juifs déportés, faisant un périple de 3.000 kilomètres en Allemagne, Pologne et Ukraine au cours duquel elle a été adoptée par des loups. Le livre a été traduit en 18 langues. En France, il a été tiré à plus de 400.000 exemplaires sous le titre *Survivre avec les loups*, et adapté au cinéma. Cet ouvrage devait faire, début 2008, l'objet d'un scandale quand son caractère purement fictionnel a été établi. Parallèlement, deux autres ouvrages édités en France ont repris le thème de l'identification avec les loups. En 2002, paraît *L'amour du loup et autres remords* de la philosophe féministe Hélène Cixous et en 2003 *Variations sauvages* de la pianiste de renommée mondiale, Hélène Grimaud qui a fondé aux États-Unis un centre d'élevage et de protection des loups. Ces ouvrages écrits par des femmes présentent quatre espaces de mise en scène du rapprochement de la figure féminine avec celle du loup : la nature, la guerre, la création, l'amour. Ils m'ont servi de base pour étudier les rapports entre production mythique, imaginaire et représentation sociale.

Car, dans le contexte contemporain, l'articulation entre pensée, mythe et imaginaire trouve un lieu, un topo, privilégié dans les représentations sociales. Pour le démontrer, j'examinerai successivement, dans la suite de ce chapitre : les rapports établis historiquement entre mythe et représentation sociale ; les modèles d'approche du mythe et leur pertinence pour le champ d'étude des représentations sociales ; les contextes et les conditions de la production d'une nouvelle mythologie de la femme autour de la symbolique du loup ; les thèmes mythiques

qui sont appropriés par les femmes dans l'image qu'elles donnent d'elles-mêmes ; une réflexion sur les relations entre représentations sociales, mythe et imaginaire.

2. Sur les rapports entre représentation sociale et mythe

En tant qu'elle renvoie à une forme spécifique de la pensée sociale, la pensée de sens commun, la notion de représentation [26] sociale a appelé dès son introduction dans les sciences sociales par Durkheim, une mise en regard avec d'autres notions qui, pour de nombreux auteurs, qualifient également la pensée sociale. Ainsi en va-t-il pour des notions telles que "vision du monde", "idéologie", "mythe" qu'ont examiné, dans les sciences sociales, des auteurs comme Lévy-Bruhl, Mannheim, Marx, Merton, Gurvitch. En psychologie sociale, une réflexion collective a porté sur l'idéologie (Aebischer, Deconchy & Lippiansky, 1991).

Au cours de ces dernières années, bien que l'intérêt des chercheurs se soit orienté vers les relations existant entre représentations sociales et culture, peu de réflexions se sont spécifiquement centrées sur un des aspects fondamentaux de la culture : les mythes. Il faut cependant rappeler que, au début du développement du champ d'étude des représentations sociales, plusieurs travaux ont traité du mythe. C'est ainsi que dans son étude sur la représentation du groupe, R. Kaës a montré que trois grands modèles mythiques qu'il nomme "organiseurs socioculturels", sont empruntés à la religion ou au récit épique, pour penser la relation établie entre les membres d'un groupe. Ces "figurations de modèles de relation au sein du groupe définissent les modalités historico-mythiques de la groupalité" (1976, p. 31). Elles se réfèrent soit à la relation établie dans l'Ancien Testament entre Dieu et son Peuple, soit à celle que le Nouveau Testament incarne dans la Cène, entre le Christ et ses apôtres, soit à l'union égalitaire incarnée par les Argonautes à la recherche de la Toison d'or et par celle d'Arthur et ses compagnons dans leur quête du Graal. D'autres recherches ont directement référé à la construction mythique de personnages sociaux comme celui de l'enfant à laquelle M.J. Chombart de Lauwe (1971) a

consacré une série d'études analysant les représentations portées par des discours, des œuvres littéraires aussi bien que par des supports filmiques et iconiques. Elle dégage ainsi une structure qui oppose trait à trait l'authenticité, la naturalité, la spontanéité de l'enfant aux formes d'aliénation de l'adulte. Plus récemment on observe un regain d'intérêt pour le mythe dont témoignent les travaux de N. Kalampalikis (2007), ainsi et son chapitre dans le présent ouvrage.

La relation entre mythe et représentation sociale retient l'attention non seulement parce qu'il s'agit de deux formes de [27] pensée sociale que l'on peut comparer comme on le fait à propos de la pensée de sens commun et de la pensée scientifique. Mais aussi parce que mythe et représentation sociale renvoient à la sphère symbolique et peuvent être analysés du point de vue de leur contribution à la vie sociale. Comme je l'ai indiqué à propos de l'étude sur les représentations sociales de la folie dans un milieu rural français (Jodelet, 1989), les représentations sociales remplissent une fonction symbolique selon diverses formes que j'ai rassemblées sous la métaphore des 4 L.

L comme *Lieu* : elles tiennent lieu, sont à la place de l'objet qu'elles représentent, renvoyant aux aspects cognitifs de la représentation ;

L comme *Lien* : elles assurent, par leur partage, le lien social ;

L comme *Loi* : elles établissent, justifient et maintiennent un ordre social. Ces deux fonctions ont un rapport direct avec les formations mythiques ;

L comme *Levain* : elles ont un aspect créatif qui renvoie directement au rôle de l'imaginaire.

J'ai pu montrer dans cette étude comment ces différentes fonctions symboliques des représentations sociales sont mises en œuvre dans le rapport d'un groupe à un autre. Il est possible de retrouver dans la littérature scientifique l'assignation de ces fonctions au cas de la pensée mythique. Pour cela, je considérerai rapidement comment la notion de mythe peut être reliée à celle de représentation sociale en examinant les considérations énoncées par S. Moscovici dans son ouvrage *Principes* (1961), avant d'aborder les contributions des sciences sociales.

2.1 Mythe et représentation sociale dans l'œuvre de Moscovici

Il est intéressant de considérer les deux éditions de *La psychanalyse, son image et son public*, parues en 1961 et 1976, parce que leur comparaison permet de voir l'incidence de l'évolution intervenue dans le traitement de la notion de mythe par les sciences sociales.

Dans l'édition de 1961, Moscovici entreprenant une démarche nouvelle consacrée à la psychologie sociale de la connaissance, la [28] situe en regard des sciences sociales et se trouve, de ce fait même, conduit à aborder les proximités et différences existant entre mythe et représentation sociale. Deux disciplines font l'objet d'une attention particulière : la sociologie de la connaissance et l'anthropologie. Si la considération de l'état de la première permet de marquer l'originalité d'une psychosociologie de la connaissance (Jodelet, 2008a, b), un rapprochement avec l'anthropologie et les objets dont elle traite est nettement établi. "On a pu remarquer la similitude des buts de notre recherche avec ceux que se propose d'ordinaire l'anthropologie lorsqu'elle étudie les mythes, les techniques culturelles et leur répercussion sur les conduites dans des sociétés à structure plus élémentaire que la nôtre" écrit Moscovici (1961, p. 10). Et de fait, sa lecture se base plutôt que sur une distinction entre les deux disciplines, sur la différenciation entre les sociétés que chacune d'elle étudie. C'est pourquoi il insiste sur les raisons d'un rappel des rapports unissant les deux disciplines. "L'étude des représentations sociales implique l'analyse des formes culturelles d'expression des groupes, de l'organisation et de la transmission de cette expression et, finalement, de sa fonction médiatrice entre les groupes, ou, plus généralement, entre l'homme et son milieu. "De même souligne-t-il les fonctions qu'ont en commun les notions de mythe et de représentation sociale. "Les pratiques, les mythes et les régulations du comportement des communications dans les sociétés dites primitives, leur façon de conceptualiser une expérience concrète dans son contenu et ses mécanismes, constituent autant d'analogies avec des phénomènes propres à notre société". Cependant, pour aborder ces analogies, il faut "prendre en considération les traits spécifiques de la structure sociale, qui imposent aussi bien un

changement d'échelle qu'un renouvellement des modalités d'approche" (*ibid.*, p. 11).

Il en résulte que la différenciation entre les sociétés contemporaines et les sociétés primitives est plus féconde que la transposition des caractéristiques des secondes sur les premières, comme le font Malinowski et Mead. Moscovici se sert de l'exemple du mythe pour illustrer cette perspective. Il souligne que :

[29]

- a) Le mythe pour l'homme "primitif est une vision globale, une philosophie où se réfléchit sa perception de la nature, des relations sociales, ou de la parenté.
- b) Les mêmes thèmes peuvent changer de forme en se diffusant : quand leur structure a été profondément modifiée, on se trouve devant un mythe transformé.
- c) La fonction du mythe est de s'orienter dans le réel et le maîtriser. À ce titre, les représentations sociales ont un rôle proche de celui du mythe dans la mesure où ce dernier contribue à rendre compréhensible l'environnement social et naturel de l'homme, à l'insérer dans un groupe ou un champ d'activité.

Par ailleurs, des similitudes fonctionnelles du point de vue cognitif existent entre les philosophies primitives et nos formes de connaissance. Enfin, on peut observer des transformations analogues dans les mythes et les représentations sociales puisque ces dernières "ayant de multiples attributs voisins se transmettent d'une collectivité à l'autre jusqu'à ce que leur texture soit à la fois bouleversée et stabilisée." C'est pourquoi l'étude des mythes constitue "un programme heuristique, le fondement même d'une approche comparative, pour aborder la genèse d'une représentation sociale, ses liens avec d'autres représentations, et les déplacements qui sont apparus à l'intérieur d'une représentation" (*ibid.*, p. 11).

Parallèlement, Moscovici met en évidence les différences ou oppositions existant entre mythe et représentation sociale. Il les rapporte d'une part à la particularité des sociétés qu'étudient l'anthropologie et

la psychologie sociale et d'autre part à la perspective de ces disciplines. En effet, dans les sociétés modernes qui sont diversifiées et où individus et classes sociales jouissent d'une grande mobilité, on observe l'émergence de représentations hétérogènes, et de modes de contrôle du réel moins sujets à caution grâce à l'expérience scientifique. "Cependant, il ne fait point de doute que ces différences ne pourront jamais être définies en tant que telles si nous ne saisissons pas mieux ce qui fait le fond commun de notre espèce. Sur ce point concret, la psychologie sociale a un rôle essentiel à jouer, car elle peut dévoiler le mécanisme spécifique d'édification des comportements et des [30] structures intellectuelles des groupes déterminés dans une situation déterminée" (*ibid.*, p. 12).

Quant aux différences de perspectives des deux disciplines, elles tiennent à ce que :

- 1) L'anthropologie s'attache à la "découverte des systèmes de valeurs ou de symboles, de la fonction des institutions ou des normes". Ce qui constitue un champ spécifique par rapport auquel la psychologie sociale ne peut faire qu'une anthropologie ad hoc, non scientifique.
- 2) Les anthropologues s'arrêtent à des aspects superficiels de la psychologie sociale, selon leurs besoins. Les représentations sont des objets communs aux deux disciplines, mais l'anthropologie s'attache à des civilisations différentes ; elle produit donc une discontinuité profonde. La démarche comparative devrait s'appliquer à des contenus après avoir élucidé les dimensions essentielles des diverses cultures.
- 3) Un changement méthodologique est introduit entre les deux disciplines, par le changement d'échelle, même si le globalisme est une position d'école qui n'est ni générale en anthropologie ni absente de la psychologie sociale.

En conclusion, Moscovici montre que l'étude des représentations sociales de la psychanalyse intéresse sociologie et anthropologie. Si "la première y voit un courant intellectuel dont l'influence sur l'image que l'homme se fait de lui-même est grande" ; la seconde présente les

mêmes interrogations que celles de l'étude des représentations sociales, soit : "la formation des systèmes symboliques, leur dynamique et leur correspondance avec des ensembles culturels" (*ibid.*, p. 12).

L'édition de 1976 établit une séparation nette entre mythe et représentation sociale, car malgré l'analogie que présentent les mythes avec les phénomènes propres à notre société, la transposition ne s'impose pas et il apparaît plus fécond d'en dégager les différences. L'analogie fondamentale existant entre les deux ordres de phénomènes tient à ce que les mythes régulent les comportements et les communications dans les sociétés primitives, conceptualisent une expérience concrète. Cependant cette analogie [31] souffre quelques restrictions dans la mesure où l'on constate qu'il y a des préjugés associés à la notion de mythe qui ne s'appliquent pas à celle de représentation sociale. Fait particulièrement évident dans l'usage moderne, quand par exemple on parle de mythe de la femme, du progrès, de l'égalité. "Souvent il ne s'agit que d'une façon de rabaisser des opinions et des attitudes attribuées à un groupe particulier, à la masse des gens - au bas peuple en somme - qui ne sont pas arrivés au degré de rationalité et de conscience des élites, lesquelles, éclairées, baptisent, créent ces mythologies ou écrivent sur elles" (1976, p. 41). En effet, dans nos sociétés, le mythe est considéré comme une façon archaïque et primitive de penser et de se situer dans le monde, forme anormale ou inférieure de penser alors que les représentations sociales ne correspondent ni à la première ni à la seconde manière de penser, mais sont au contraire des formes normales de la pensée courante.

Moscovici développe un autre élément, précédemment évoqué, qui institue une différence entre les deux phénomènes. Il tient à la mobilité sociale, la multiplicité et l'hétérogénéité des systèmes de référence (politiques, religieux, artistiques), les modes de contrôle (expérimentation scientifique) de l'environnement. Ce qui fait de la représentation sociale un phénomène propre à notre société et notre culture. Alors que le mythe pour l'homme primitif constitue une science totale, une philosophie unique où se réfléchit sa pratique, sa perception de la nature et des relations sociales, pour l'homme moderne la représentation sociale n'est que l'une des voies de saisie du monde concret, circonscrite dans ses fondements et dans ses conséquences. Il peut opérer des choix dans les références aux représentations sociales ou à la science pour motiver et orienter sa pratique. Ces dernières subissent

l'influence de la science, de la technique et de la philosophie, et se constituent dans leur prolongement ou en s'y opposant. C'est pourquoi "identifier mythe et représentation sociale, transférer les propriétés psychiques et sociologiques du premier aux secondes, sans plus, revient à se contenter de métaphores et de rapprochements fallacieux là où il est au contraire nécessaire de bien cerner un côté essentiel de la réalité. Ce rapprochement commode a souvent pour but de déprécier notre "sens commun" en montrant son caractère [32] inférieur, irrationnel et à la limite erroné ; le mythe n'est pas pour cela rehaussé à sa véritable dignité" (*ibid.*, p. 42).

Les rapprochements et différenciations établis par Moscovici ont tenu compte de l'évolution des conceptions proposées pour aborder la pensée mythique dans les sciences sociales. Ils nous invitent à approfondir quelques unes de ces conceptions pour mieux approcher aujourd'hui les relations entre mythe et représentation sociale, d'autant que Moscovici lui-même, dans ses écrits récents considère que la psychologie sociale apparaît, grâce à l'approche des représentations sociales comme une "anthropologie du monde contemporain" et redonne à l'étude des mythes et des croyances une importance nouvelle (2001). Il me semble qu'aujourd'hui et considérant que l'usage courant recourt volontiers à la notion de "mythe" comme s'opposant à celle de "réalité" de notre monde d'objets, quelques questions méritent éclaircissement. Jusqu'à quel point est-il possible de rapprocher mythes et représentations sociales ? De traiter les premiers comme les secondes et inversement ? De repérer des éléments mythiques dans les représentations sociales ? Enfin, de dégager la dynamique psychosociale qui serait à la base d'un fonctionnement mythique de la pensée sociale contemporaine, eu égard en particulier à la question des identités, de l'histoire et de la culture ?

La suite de ce chapitre développera ces points en s'appuyant sur un examen des principales conceptions du mythe et en abordant quelques exemples actuels où peuvent se dégager des processus affines au sein de ces deux fonctionnements de la pensée sociale. J'adopterai pour étudier les relations entre mythe et représentations sociales une procédure identique à celle que j'avais utilisée pour parler des relations entre représentations sociales et idéologie ou culture (Jodelet, 1992, 2002). En effet, s'agissant de réalités sociales et culturelles qui sont l'objet propre d'autres disciplines (sociologie pour l'idéologie, anthro-

pologie pour la culture, par exemple), se contenter de faire une lecture de ces phénomènes à partir du seul point de vue de notre discipline, fait courir le risque de manquer certains de leurs caractères essentiels. Ce risque tient au fait que la psychologie sociale a tendance à donner une définition ad hoc et donc limitée des phénomènes visés, ou qu'elle se prive des instruments conceptuels qui permettent d'en saisir la [33] profondeur. En conséquence, il est important de dégager quelles sont les perspectives propres aux disciplines qui se consacrent à l'étude des mythes pour trouver les points de leur intersection avec les représentations sociales.

2.2 Aperçu historique sur la notion de mythe

L'étude des mythes et des mythologies s'est développée à partir du XIX^e siècle donnant lieu à des conceptions différentes qui se sont encore diversifiées au cours du XX^e siècle. Initialement, les mythologies, tenues pour des systèmes de croyances associés à des rituels, et étudiées dans les textes canoniques, relevaient des domaines de la religion et de la philologie. Elles sont devenues objet des sciences sociales à partir du moment où l'anthropologie s'est intéressée aux traditions orales. Les mythologies sont alors vues comme des histoires, des récits fondateurs transmis de génération en génération depuis les temps les plus anciens.

Au XIX^e siècle les histoires mythiques étaient considérées comme absurdes et immorales. On les identifiait à une sorte de philosophie naïve des sauvages qui leur permettait de comprendre le monde (Tylor, 1958). Dès le début du XX^e siècle, divers penseurs (Lévy-Bruhl, 1935 ; Eliade, 1963 ; Jung, 2002 ; Cassirer, 1972) ont attribué au mythe un statut substantiel ayant une valeur expressive et référant soit à une "mentalité primitive", soit à des archétypes de l'esprit humain, soit à des formes universelles du symbolisme. Dans une perspective fonctionnaliste, Malinowski (1968) a conféré au mythe le statut de "charte de la société" : toujours associé à un rite, il exprime et soutient l'organisation sociale ; le système de représentations qu'il produit traduit et légitime l'identité et les rôles des parties constituant une communauté sociale.

On s'accorde pour dire qu'un changement drastique a été provoqué dans l'approche du mythe par G. Dumézil et C. Lévi-Strauss, qui ont exploré, sous la surface des contenus et des images des récits mythiques, leur structure composée par des traits formels et leurs relations. Par une étude comparative des récits mythiques dans l'espace des langues indo-européennes, Dumézil (1968) dégage l'univers mental et imaginaire des sociétés correspondantes.

[34]

Il met en évidence une structure commune à tous les récits mythiques : l'idéologie tripartite selon laquelle les sociétés sont structurées selon trois fonctions (souveraineté et religion, guerre et production). Celle-ci permet de représenter la constitution d'une société stable. G. Duby (1978) voit dans cette tri-fonctionnalité, "image simple, idéalisée, abstraite de l'organisation sociale", une représentation "imaginaire" à fonction idéologique qui a perduré sur plusieurs siècles, comme véritable rouage mental reliant l'univers matériel et spirituel. Cette articulation entre mythe, représentation et idéologie sera prolongée par R. Barthes. Elle ouvre des perspectives intéressantes pour notre approche.

Lévi-Strauss (1962, 1964) dégage les traits distinctifs que présentent les mythes et les contes populaires par rapport à l'anecdote, au récit historique ou la narration de souvenirs. Référant à un temps antérieur indéterminé, ils portent sur la raison d'être d'une situation. Celle-ci peut être : soit générale, se rapportant à l'existence des êtres, la vie et la mort, la différence des sexes, etc. ; soit locale, concernant l'environnement géographique ; soit sociale, traitant des relations entre parents, conjoints et alliés.

Le mythe exprime le travail de la pensée pour organiser et construire un monde par un certain nombre de dispositifs. En effet, sous l'apparence absurde ou gratuite des récits, les éléments du mythe seraient régulés par des jeux logiques variés (opposition, répétition, inversion, contradiction, complémentarité, symétrie), des formes de codification référant à des contextes culturels différents et singuliers : astronomique, zoologique, sociologique, climatologique, technologique, etc. Mais, dans une même aire culturelle, malgré leur lien au contexte et les variations constatées entre les mythes, des relations peuvent être établies entre les mythes ou entre leurs éléments. Elles

rèvent la capacité d'invention mythique, les capacités cognitives de l'esprit humain. D'autre part, la pensée mythique s'appuie sur des images, avec pour conséquence que les motifs des mythes sont irréductibles à toute définition univoque. Ces caractéristiques formelles trouvent un écho dans les études montrant que, dans un même espace social, les représentations sociales sont sujettes à variations selon les groupes sociaux.

[35]

Enfin, on observe dans les travaux des nouveaux courants de l'anthropologie, l'introduction des dimensions temporelles et historiques dans l'analyse des mythes. Le temps occupe une position capitale dans la définition du mythe parce qu'il le justifie comme parole fondatrice et joue un rôle déterminant dans la fabrication du mythe comme objet. Quand change le climat de la société, la création mythique réajuste ses images au nouvel environnement géographique, social, intellectuel dans lequel se trouve plongée la société. C'est dans les moments de crise que se manifestent le plus clairement les aspects idéologiques et les enjeux politiques du mythe. En cas de choc brutal, il disparaît. Goody a particulièrement développé les transformations du mythe liées à la transmission sociale. Les mythes sont des adaptations créatives, leur texte n'est pas fixe comme l'est une œuvre littéraire : le monde extérieur s'y immisce de multiples façons ; les gens le modifient, y intègrent des éléments inédits, des objets nouveaux. Il s'ensuit que les sociétés traditionnelles "apparaissent dès lors beaucoup plus créatives, beaucoup plus riches en contradictions cognitives que ne le laissent supposer les approches structurelles ou fonctionnelles du mythe. Bref, il ne faut jamais perdre de vue les aspects cognitifs d'une situation" (1996, p. 188).

Ces perspectives ont entraîné une nouvelle vision du mythe. Il est vu comme un système variable, lié aux contextes naturels, mentaux et sociaux, susceptible de changements et d'ajustements aux modifications sociales, et même de disparition en cas de crise sociale. Ces caractéristiques du mythe révèlent la créativité des sociétés et l'importance de l'aspect cognitif qui permet de maîtriser les situations et résoudre les conflits. Il résulte de ces propriétés l'attribution de nouvelles fonctions aux mythes. Exprimant le travail de la pensée en vue d'une organisation systématique du monde de vie, ils permettraient une unification des groupes d'hommes et de femmes autour d'une

même vision de l'ordre du monde, une même conception de l'existence. Traduisant les contradictions du monde vécu, ils permettraient d'affronter ces contradictions et de trouver des médiations pour les résoudre. La fonction cognitive est ainsi associée à une fonction idéologique. Cette perspective rencontre celle qui est appliquée à l'analyse du [36] rôle des représentations dans les sociétés traditionnelles chez des anthropologues comme Augé (1974) et Godelier (1984, 2007).

2.3 Le mythe dans les sociétés modernes

L'évolution des conceptions qui se focalisent sur les fonctions cognitives et idéologiques du mythe rend plus sensible sa proximité avec les représentations sociales, une proximité assumée en anthropologie comme nous venons de le voir, mais aussi en sociologie et en histoire. Dans ce cas, on référera volontiers aux notions d'imaginaire social ou d'imagination sociale. Ces notions "ont une place de choix dans les représentations collectives", selon Baczko (1984). Pour cet auteur, inspiré par Castoriadis (1975), les imaginaires sociaux, reposant sur un symbolisme qui est à la fois "œuvre et instrument", assurent "l'intervention effective et efficace des représentations et des symboles dans les pratiques collectives". L'exercice du pouvoir s'appuie sur des emblèmes qui sont les "éléments d'un vaste champ de représentations collectives où s'articulent idées et images, rites et modes d'action" (*ibid.*, p. 19). Dans les conflits sociaux, les forces en présence recourent à des idées-images qui permettent de dévaloriser, délégitimer les adversaires et de magnifier leur groupe et leur action. Au cours de l'histoire, on observerait un passage des mythes à implication idéologique à des idéologies recelant une partie des mythes séculaires. Ce mouvement débouche sur le rôle des techniques de communication, particulièrement les moyens de communication de masse.

L'examen de la production de figures mythiques dans les discours médiatiques a été développée par R. Barthes dans *Mythologies* (1957), ouvrage qui a révolutionné l'usage du mythe dans la compréhension des sociétés contemporaines. Barthes voit dans l'approche des mythologies modernes un moyen d'étudier les représentations collectives en s'aidant du système linguistique de Saussure. Dans la préface de son livre, il lui assignait deux buts. D'une part, faire une critique idéolo-

gique du langage de la culture de masse, d'autre part faire une analyse sémiologique de ce langage. "Je terminais une lecture de Saussure et j'ai eu la [37] conviction que, en traitant les représentations collectives comme des systèmes de signes, il serait possible de rendre compte en détail de la mystification qui transforme la nature petite-bourgeoise en une nature universelle" (2002, p. 675). Pour Barthes le mythe est un langage qui transmet un message exprimant une société particulière à un moment particulier de son histoire.

Pour étudier ce message, Barthes utilise une méthode sémiologique qui traite le mythe comme une signification portée l'union d'un signifiant et d'un signifié. Dans un mythe, le signifiant peut être un mot (par exemple "le sang bleu") aussi bien qu'une image (par exemple la photo d'une actrice), un objet (par exemple une voiture), une action (par exemple un combat de *catch*) ou une publicité (par exemple un message verbal, iconique ou filmique vantant des détergents ménagers). Le signifié est un concept. Par exemple l'image publiée sur une couverture de magazine et représentant un soldat noir saluant le drapeau français (le signifiant), a pour concept signifié "l'impérialité française". Le concept mythique contient un savoir qui est "un savoir confus, formé d'associations molles, illimitées", une "condensation informe, instable, nébuleuse, dont l'unité, la cohérence tiennent surtout à la fonction" (*ibid.*, p. 852). En effet, ce savoir a pour caractère fondamental d'être "approprié". Il est "le mobile faisant proférer le mythe" : il s'adresse à et doit toucher un public précis, défini par sa situation sociale. Un troisième terme est ajouté au couple signifiant/signifié, celui de signification. C'est la signification que le public "consomme". Cette signification est mise en rapport avec le pouvoir ou le mode d'efficacité du mythe qui, pour Barthes, aurait une double fonction : désigner, faciliter la compréhension et notifier, imposer une interprétation. "Le mythe a un caractère impératif, interpellateur ; parti d'un concept historique, surgi directement de la contingence, c'est moi qu'il vient chercher : il est tourné vers moi, je subis sa force intentionnelle, il me somme de recevoir son ambiguïté expansive" (*ibid.*, p. 857). Processus qui 'renvoie directement à la fonction idéologique par laquelle un message idéologique est transformé en fait naturel : "Tout système sémiologique est un système de valeurs, mais le lecteur prend la signification pour un système de faits ; le mythe est lu comme un système factuel alors qu'il n'est qu'un système sémiologique" (*ibid.*,

[38] p. 845). On peut trouver dans cette analyse des orientations pour traiter de la façon dont groupes et individus s'approprient et donnent un sens particulier à des représentations sociales qui circulent dans l'espace public et culturel.

D'un autre côté, un mythe peut endosser plusieurs significations et de la même manière que le font les représentations, les figures, images et concepts mythiques peuvent changer, voire disparaître. Ce faisant Barthes s'accordait avec la reconnaissance générale du caractère d'instabilité et de la possibilité de changement et de disparition des mythes. On peut aussi dire que le modèle sémiologique de Barthes a eu une influence considérable sur les analyses des représentations sociales entreprises sur les œuvres iconiques, cinématographiques, littéraires. Il reste d'une grande pertinence pour l'étude des représentations sociales, orientant l'attention sur la dimension "naturalisante" des constructions représentatives et sur les conditions qui peuvent présider à leur déclin ou leur disparition. Un autre résultat important des propositions de Barthes a été, d'une part, la reconnaissance de la place du mythe dans la pensée moderne qui est loin d'être soumise à la logique scientifique, de l'autre, l'intégration dans le fonctionnement de la pensée sociale des dimensions liées à l'imagination et à l'imaginaire collectif.

3. Du rapport entre mythe, imaginaire et représentations sociales

Certaines caractéristiques du mythe favorisent le jeu de l'imaginaire dont on peut trouver des illustrations dans diverses productions culturelles contemporaines. Par son style, ses images, ses couleurs, le mythe touche l'imagination et se prête à des identifications comme le montrent les cas de mythisation d'acteurs, de chanteurs et autres personnages *people*, comme Lady Di, qui deviennent objet de culte et servent de modèles de vie. La science elle-même peut devenir un objet de construction imaginaire et fournir le matériel de nouveaux mythes, comme il ressort des ouvrages et films de science fiction. Un travail sur les représentations de la science, sur les savoirs scientifiques diffusés, reconstitués voire anticipés, produit des formations à caractère

[39] mythique et des personnages qui acquièrent un statut mythique. Pensons aux bioman, ciborgs, et autres spiderman, héros d'aventures imaginaires, lieux de projection de désirs ou de nostalgie, de regret. Le dernier en date, sorti sur les écrans en 2008, est une incarnation du mal moderne qui se convertit en son opposé, processus fondamental du mythe, l'inversion : Fireman, un trafiquant d'armes paranoïaque est fait prisonnier en Afghanistan où il découvre l'horreur que son trafic a entraînée. Il se transforme alors en homme invincible pour lutter contre la guerre.

En ce qui concerne les femmes, nombreuses sont leurs représentations mythiques au cinéma, dans les personnages de jeux vidéo ou les bandes dessinées. Ces personnages (Red Sonja, Xena, Wonder Woman, Barbarella, etc.) évoquent surtout la guerrière ou l'amazone ou comme dans le genre *heroic fantasy* des êtres libres de la tutelle de l'homme et séductrices. Récemment vient d'apparaître un nouveau genre fantastique, écrit par des femmes et pour des femmes, que l'on appelle *bit-lit* (*bit* = préterit de *bite* = mordre ; *lit* = *littérature*) ou *chick-lit* (de *chikens* = jeunes tilles). Il met en scène, dans un cadre contemporain, de jeunes héroïnes vampires, sorcières ou louvesgarous ou aux prises avec des créatures surnaturelles. La série de films *Twilight* inspirée du best-seller de Stéphanie Meyer est illustratif de cette tendance où domine le thème de la morsure, rejoignant les réflexions d'une des auteures examinées ici, Hélène Cixous.

Il y a aujourd'hui, une tendance à réduire le mythe à une simple forme de pensée ou d'imagination opposé à la réalité : de nombreux thèmes de réflexion sont formulés sous la question "mythe" ou "réalité" ? Cependant, l'état des connaissances accumulées et leur évolution, nous donne l'occasion de poser en termes nouveaux la question des relations entre représentations sociales et mythe et de réfléchir sur la possibilité d'incorporer la dimension mythique dans l'analyse des représentations sociales ou de traiter la fabrication des mythes comme correspondant à des "représentations sociales en action". Plusieurs orientations pour le rapprochement entre représentations sociales et mythes peuvent être inspirées par le parcours que nous venons de faire sur les conceptions du mythe. Je retiendrai ici : le rapprochement entre représentation, imaginaire et mythe ; la logique de la construction des représentations mythiques [40] et leurs variations dans un même espace culturel ; la susceptibilité au changement de la création my-

thique ; l'inscription du mythe dans le contexte culturel et historique du groupe qui le produit ; la relation établie entre la forme du mythe et la structure sociale ou le système des relations établies au sein d'une formation sociale ou avec la nature (cette relation étant interprétée soit dans le sens d'une expression/résolution des questions existentielles, soit dans le sens d'une élaboration idéologique qui fait passer de la culture à la nature) ; l'appropriation par les groupes concernés de la puissance symbolique des représentations mythiques et leur intervention dans le cours des conflits entre les groupes.

Sachant qu'il n'est pas possible de retrouver, dans les sociétés contemporaines, des créations mythiques semblables à celles que l'on observe dans les sociétés traditionnelles, on peut se hasarder à parler de représentations sociales à dimension mythique ou de processus de "mythisation" dans la production de représentations sociales. C'est pourquoi je propose d'examiner les ouvrages qui, produits par des femmes, mettent en scène dans leurs récits la figure légendaire du loup, empruntée à l'imaginaire social. Proposant une assimilation entre le loup et la femme, ces récits génèrent une représentation de la femme ayant un caractère mythique en ce sens qu'ils proposent une vision de genre nouvelle et revendiquée comme spécifique. Il s'agit d'images que les femmes donnent d'elles-mêmes, de représentations auxquelles elles adhèrent, pour exprimer, dans un contexte historique donné, des traits qui caractérisent un destin commun, une position commune face au monde. Après avoir brièvement résumé chacun des textes considérés, et après avoir examiné en quoi le loup s'offre comme un objet d'identification positive, je dégagerai les éléments qui participent d'une commune mythisation de la femme.

3.1 Quatre mises en scène du loup

Femmes qui courent avec les loups. Histoires et mythes de l'archétype de la femme sauvage est l'œuvre d'une ethnologue et psychanalyste jungienne, spécialiste des thérapies post-traumatiques, Clarissa Pinkola Estés qui, descendante des conteuses hongroises (*mesemondok*) et mexicaines (*cuentistas*), [41] attribue aux récits et commentaires de contes une valeur thérapeutique. Son livre est une méditation inspirée par une série de contes, légendes littéraires, mythes et poèmes

originaux ou recueillis dans diverses communautés auprès desquelles elle s'est formée. Celles-ci comprenaient d'une part des personnes originaires de la vieille Europe et dont beaucoup avaient survécu aux camps de travail, de concentration ou d'extermination ; d'autre part, des personnes venues du Mexique pour travailler comme ouvriers et domestiques, ou appartenant aux communautés natives d'Amérique du Nord, du centre et des Plaines de l'Ouest. Mettant en relief des thèmes communs à plusieurs cultures dont certaines sont traditionnelles ou connaissent une forme d'oppression, ces contes permettent glorifier la nature "sauvage", instinctive, de la femme, identifiée aux espèces naturelles en danger dont le loup est la figure centrale.

Il n'est pas besoin d'entrer dans les arcanes de l'interprétation junguienne proposée par l'auteur pour comprendre le sens des thèmes qu'elle développe et l'écho qu'ils ont éveillé dans la sensibilité féminine. Le livre est offert à tous "les êtres dont le feu est menacé d'extinction", pour leur donner "une campagne sauvage où les artistes parmi eux peuvent créer, les amants aimer et les guérisseurs guérir". Les récits sont des "cartes initiatrices" qui permettent aux femmes de conquérir le savoir contre une naïveté qui "assassine les rêves, les objectifs, les espoirs vitaux". Le savoir est acquis par l'intuition (vision, écoute et connaissance intérieure). Celle-ci aide à lutter contre la figure intériorisée du prédateur et permet de retrouver les pouvoirs instinctuels que possèdent les êtres sauvages et au premier titre le loup. Y figurent notamment la perspicacité, l'intuition, l'endurance, l'affection obstinée, la sensibilité aiguë, la vision de loin, la finesse de l'ouïe, le chant sur les morts, la guérison instinctive, l'alimentation de sa propre flamme créatrice, l'harmonie des corps. L'acceptation de la nature duale de la femme partagée entre un être extérieur, pragmatique et acculturé et un être intérieur original apparaissant épisodiquement et porteur de sagesse, est la clé d'une unité personnelle et d'un amour authentique de la part de l'autre.

Ce sont d'ailleurs les loups qui fournissent l'exemple et le sens de l'amour et de l'acceptation de son corps parce qu'ils sont liés par [42] de forts liens de loyauté, de confiance, de dévotion à l'autre, soumis au cycle naturel vie-mort-vie, et dans leur corporéité et leurs mouvements toujours à l'aise, agiles et élégants. Ils permettent d'exalter les bienfaits de l'appartenance groupale, de l'instinct de conservation, du retour aux cycles naturels, de la solitude. Cette dernière pratique appa-

raît comme nécessaire pour que puissent se ressourcer les femmes sujettes à dépression et lassitude en raison du mode de vie qui leur est réservé et où "l'innovation, l'élan, la création sont contenus ou interdits". Dans cette mesure, l'expression de la rage, de la fureur féminine peut conduire à une "illumination" libératrice qui autorise l'oubli et le pardon. Ces thèmes sont illustrés par des récits, des contes et des poèmes qu'accompagnent des analyses psychologiques et des orientations pour accéder à de nouvelles attitudes et actions.

Le livre a connu depuis sa parution une diffusion impressionnante : traduit en trente langues, il a été vendu à plus de trois millions d'exemplaires dans le monde ¹. On est fondé à penser que ce livre a joué comme une source d'inspiration pour les autres ouvrages mentionnés ici.

Survivre avec les loups, publié sous le nom de Misha Defonseca est le récit d'enfance d'une belge immigrée, après la seconde guerre mondiale, aux États-Unis où elle s'est convertie au judaïsme et a été accueillie et soutenue par une communauté juive. L'ouvrage retrace, comme nous l'avons vu, le périple d'une petite fille juive, Mishke, partie à la recherche de ses parents déportés de Belgique dans un camp de la mort. L'enfant survit de rapines et des nourritures qu'elle trouve dans la nature. Se cachant dans les forêts, elle est adoptée par une louve puis recueillie par une meute de loups aux coutumes desquels elle s'adapte. Cette histoire qui reçut l'aval d'Elie Wiesel et d'une fondation américaine pour la protection des loups, a été portée à l'écran par une réalisatrice française, Vera Belmont, elle aussi juive et ayant perdu ses parents à Auschwitz. Pour elle ce récit est une histoire qui aurait pu être la sienne. Le film a rencontré à sa sortie un accueil enthousiaste. [43] Jusqu'au moment où un scandale a éclaté au début de l'année 2008 : non seulement, ce qui était donné comme un récit autobiographique authentique, s'est révélé être une pure fiction, mais l'auteur n'était pas juive et ses parents furent victimes de la répression contre la résistance.

¹ Un site web a été créé en 1995 par des adeptes de cette vision, mais qui restent indépendantes de celle qui les a inspirées. Le site www.wildwolfwomen.com mobilise une participation des femmes centrée sur la création.

Cette production est intéressante à étudier pour plusieurs raisons. D'une part, elle fait écho aux élaborations contemporaines concernant la bonté et la solidarité des loups et présente un processus d'inversion entre les qualités des hommes et des loups caractéristique de la construction mythique. Dans le contexte de la guerre, le récit apparaît comme une inversion de l'adage de Plaute, repris par Hobbes : "l'homme est un loup pour l'homme". D'autre part, les réactions provoquées par la découverte de la supercherie de l'auteur à donné lieu à tout un débat où se révèle l'attachement à la valeur mythique de l'histoire. Les arguments développés dans la presse et sur internet, dénoncent l'imposture pour des raisons éthiques ou religieuses ou, au contraire l'excusent au nom de la portée humaine du récit imaginaire. Le débat confronte deux positions. Des critiques d'ordre scientifique concernant l'exactitude ou la plausibilité de la relation entre l'enfant et les loups, et plus largement des épisodes concernant les "enfants-loups". Des défenses du récit au nom des significations symboliques et morales qu'il porte, de l'horreur du nazisme qu'il rappelle et du besoin d'amour de la nature et des animaux, de poésie enfantine voire de fantastique qu'il satisfait comme d'autres productions romanesques contemporaines. Une question est fréquemment posée : pourquoi accepter les histoires d'Harry Potter et condamner celle qui porte un témoignage poignant sur les souffrances de la perte et l'horreur de l'oppression nazie ?

Une autre raison de l'intérêt que présente ce cas a à voir avec les conditions de sa production. Le récit de *Survivre avec les loups*, comme tout mythe est fondé sur une situation réelle. Découverte que je dois à Serge Moscovici qui me fit remarquer, quand je lui parlais de ce livre, qu'il y a toujours un fondement réel au récit mythique et me renvoya à l'autobiographie de l'écrivain israélien, Aharon Appelfeld *Histoire d'une vie* (2004). Cet auteur, né en Bucovine (Roumanie) et interné en Ukraine témoigne de l'existence d'enfants juifs qui, s'étant échappé des camps nazis, se [44] sont réfugiés dans les forêts durant plusieurs années. Le récit de son expérience est aussi celui du refuge qu'il a trouvé dans la nature et auprès des animaux. "Durant mes errances dans les champs et les forêts, j'ai appris à préférer la forêt au champ ouvert" écrit-il.

"Au fil des jours j'appris que les objets et les animaux étaient de vrais amis. Dans la forêt, j'étais entouré d'arbres, de buissons, d'oi-

seaux et de petits animaux. Je n'avais pas peur d'eux. J'étais sûr qu'ils ne me feraient aucun mal. Avec le temps je me familiarisai avec les vaches et les chevaux, et ils me procurèrent la chaleur que j'ai conservée en moi jusqu'à ce jour. Parfois, il me semble que ce ne son pas des hommes qui m'ont sauvé mais des animaux qui s'étaient trouvés sur mon chemin. Les heures passées auprès de chiots, de chats ou de moutons furent les plus belles heures de la guerre. Je me serrais contre eux jusqu'à en oublier qui j'étais, m'endormais près d'eux, et mon sommeil était alors paisible et profond, comme dans le lit de mes parents. J'ai déjà signalé que les gens de ma génération, en particulier ceux qui étaient enfants pendant la guerre ont développé un rapport méfiant aux humains. Moi aussi, pendant la guerre, j'ai préféré la compagnie des objets et des animaux. Les humains sont imprévisibles. Un homme qui au premier regard a l'air posé et calme peut se révéler être un sauvage, voire un meurtrier" (*ibid.*, p. 123).

La parenté de ce récit avec celui de Misha Defonseca est frappante. On peut imaginer que les récits de ces vies d'enfants juifs qui se répandirent très tôt au lendemain de la guerre ont été connus de la romancière qui vivait au sein d'un milieu juif. Sans doute a-t-elle trouvé dans ces récits une source d'inspiration. Mais elle y a ajouté le personnage du loup, rencontré une première fois sous la forme d'une louve attirée par son hurlement quand elle fut blessée par un homme qui avait voulu l'agresser, et ensuite sous l'espèce d'une meute après qu'elle eut découvert des louveteaux, joué avec eux et montré son caractère inoffensif.

Variations sauvages, est le premier livre d'une pianiste de renommée internationale, Hélène Grimaud, paru en 2003. D'origine française, elle a résidé aux États-Unis où elle a créé un élevage de loups. Son récit autobiographique retrace les débuts de sa carrière pianistique. Sa découverte des loups et l'affinité qu'elle éprouve à leur égard la conduisirent à lutter pour leur défense. Ce récit tisse étroitement l'expression de sa double passion pour la [45] musique et l'animal, témoignant d'une identification dont les thèmes retrouvent ceux des précédents ouvrages.

En 2002, Hélène Cixous, philosophe française qui défend avec Luce Irigaray un féminisme dit essentialiste en ce qu'il postule l'irréductible spécificité de la féminité, publie *L'amour du loup, et autres remords*. Dans le chapitre d'ouverture de l'ouvrage et dans le commen-

taire d'une œuvre de la poétesse russe Marina Tsvetaïeva, elle propose une nouvelle formulation des fables du Loup et de l'Agneau et du Petit Chaperon Rouge. Elle développe une analyse de l'ambivalence de l'amour que la figure du loup, à la fois aimant et dévorant, vient nourrir.

Malgré des différences de propos et de style, ces quatre ouvrages présentent des parentés logiques et sémantiques. Ils ont en commun une forme d'amour du loup, à la fois affective et sororale. Amour que l'on éprouve pour lui et que lui-même manifeste ; amour de soi en lui en raison d'une proximité de nature. Les situations qu'ils décrivent avec des nuances et des accents différents, renvoient à des thèmes existentiels fondamentaux : la quête et le désir, l'amour et le risque, la nature féminine et le caractère sauvage, le rejet des hommes et l'amour des animaux, l'errance et l'oppression. On peut apparier ces témoignages selon différents critères. Estes et Cixous mettent en avant une spécificité féminine ; Defonseca et Grimaud, établissent sur la nature de leur caractère la proximité avec les loups et développent un art de faire avec eux ; Estes et Grimaud exaltent la nature sauvage de la femme, un destin commun d'oppression partagé avec les loups ; Defonseca et Cixous traitent de l'amour ; Grimaud et Cixous parlent de violence. Dans l'espace imparti à ce chapitre, il ne sera pas possible d'aborder tous les aspects de ces œuvres, mais je voudrais dégager quelques traits essentiels qui permettent de mettre en évidence la construction d'une nouvelle mythologie de la femme fondée sur la proximité avec le loup. Auparavant, il est nécessaire de voir en quoi le loup comme symbole peut se prêter à une telle opération.

[46]

3.2 La réserve symbolique offerte par les loups

Deux ordres de raison me semblent sous-tendre l'évocation positive des loups : sa richesse symbolique et l'histoire de l'espèce. Jusqu'à l'époque de la sédentarisation, loups et hommes chassaient ensemble et vivaient en voisins voire en compagnonnage. Ensuite le loup fut le premier animal à être domestiqué : le chien en descend. Selon l'ethnozoologue Geneviève Carbone (1991), la peur irrationnelle que l'occi-

dent entretient à l'égard du loup date de la christianisation de l'Europe. La religion chrétienne étant celle de l'agneau a vu dans le loup l'incarnation du sauvage, de la sexualité, du diable.

Sur le plan de la symbolique, le loup porteur de valeurs négatives et positives offre un support foisonnant pour les interprétations symboliques. Comme tout symbole le loup a une double face : lunaire et dangereuse, solaire et positive. Selon Durand (1981) le symbolisme dévorateur de la gueule du loup correspond à une image liée au phénomène de l'alternance du jour et de la nuit, de la vie et de la mort. Sous l'angle négatif, cette espèce animale, est identifiée, au masculin, à la sauvagerie, la dévoration, au féminin à la débauche. Ainsi "faire entrer le loup dans la bergerie" est une expression qui appliquée au sens propre renvoie au risque de mort qu'il fait encourir au monde animal, au sens figuré au danger et au risque de désordre qu'il représente pour les humains ; particulièrement, dans l'univers religieux, il renvoie au danger de luxure que la présence d'une femme risque d'introduire dans l'espace sacré de la réclusion monacale ou sacerdotale. La lycanthropie, fait de l'homme un être dangereux, de la femme un être voué à la "folie louvière", la dépravation sexuelle. Associé à la sorcellerie, il fait partie des "figures projectives" qui transgressant les frontières imposées par une normalité socialement établie. Bobbé (2002) analysant, dans la tradition orale et la littérature populaire et savante de l'Europe occidentale, le rôle symbolique conféré dans les systèmes de représentation, au binôme "ours-loup" montre que le loup est toujours marqué par la voracité, la régression utérine par incorporation et l'inversion des relations intergénérationnelles, particulièrement dans le contexte féminin. Il fournit les motifs mythiques permettant de projeter de manière [47] fantasmatique l'agressivité ressentie et redoutée, sous l'espèce de la dévoration et de la castration. Ce thème est largement repris dans l'ouvrage de Cixous et fait écho aux interprétations psychanalytiques.

En effet, pour la psychanalyse, le loup permet de symboliser les étapes cruciales de la vie humaine. C'est ainsi que B. Bettelheim (1976) applique au *Petit chaperon rouge* la théorie œdipienne et fait du loup un initiateur sexuel après que Freud dans *L'Homme aux Loups* y ait décelé un symbole de la castration liée à l'observation de la scène primitive. Et de fait, le regard du loup, phosphorescent dans la nuit, alimente une peur fantasmatique. Depuis Platon, on pense qu'il rend

muet si vous ne le regardez pas avant qu'il ne vous regarde. Le spécialiste de la voix M. Poizat (2004) reprend à propos du loup l'expression freudienne "d'inquiétante étrangeté" du regard que renforce celle de sa voix. Associés à l'étrange (la nuit, le silence, la mort, la sauvagerie) le regard et la voix du loup exerceraient une fascination qui serait à la base de la peur fantasmatique qu'il inspire. S'inspirant de Freud et de Lacan, Poizat pose que cette peur serait fondée sur l'évocation du surmoi archaïque. Il insiste sur un autre caractère de la voix qui rendrait compte du mélange de fascination pour et de peur du loup. Le chant des meutes a une particularité vocale qu'aucune autre espèce ne présente : celle d'être un continuum rapproché métaphoriquement de l'orgue ou du plain-chant. En outre, ce chant a une fonction sociale de constitution et d'expression de l'identité, de l'appartenance au groupe. De sorte que le loup, le surmoi et la voix sont articulés pour fonder, dans toutes les cultures, un imaginaire dont aucune autre espèce ne peut se prévaloir. Nous verrons que le thème du chant du loup revient comme un *leitmotiv* dans les ouvrages féminins analysés ici.

Sous l'angle positif, le loup offre une double virtualité de force et de fécondité. D'une part, il apparaît comme un symbole de lumière ; associé à la puissance solaire il incarne l'ancêtre mythique, et le héros guerrier. Dans la mythologie grecque, Apollon, appelé Dieu-Loup ou Dieu Lycogène et Artémis (Diane pour les latins), sa sœur, associée au loup par ses talents de chasserresse, sont enfants de louve puisque leur mère Léto a pris l'enveloppe du loup pour fuir les fureurs jalouses d'Héra. Diverses [48] tribus gauloises et latines ont pris comme emblème ou ancêtre le loup. Dans l'histoire mongole, "le loup bleu céleste" est l'ancêtre de Gengis Khan auquel s'identifie le peuple turc. C'est ainsi que dans l'histoire récente, Mustapha Kemal, nommé *Atatürk* (père des turcs) avait pour surnom "le loup gris". Le peuple turc rassemblé autour de lui luttait pour retrouver son identité menacée par la décadence de l'empire ottoman. En Chine, il est le gardien du palais céleste qu'il protège contre les autres animaux. Même sa, férocité incarnée, dans les légendes Scandinaves ou germaniques, par Odin et Fenrir qui entraînent le crépuscule des Dieux dont Wagner s'est inspiré, est considérée comme un instrument de renaissance, d'où l'assimilation du loup avec le cycle vie-mort-vie.

D'autre part, le loup est associé à l'idée de fécondité. Artémis et Diane président aux accouchements heureux. À Rome la fête de la

fécondité était célébrée par les lupercales. En Sibérie et en Anatolie, les femmes stériles l'invoquaient pour avoir des enfants. L'allaitement et l'élevage des enfants sont souvent attribués à une louve, qu'elle vive seule ou en bande. Encore que l'on estime que *lupa* signifiant en latin prostituée, Romulus et Rémus ont été nourris par une prostituée plutôt que par une louve, le thème de l'allaitement de jumeaux par une louve se retrouve dans la mythologie Navajo, celle des enfants élevés et nourris par les loups en Inde avec le cas des sœurs Amala et Kamala et de Mowgli, dans le *Livre de la Jungle*, et en Europe celui des nombreux "enfants loups" ou "enfants sauvages". Enfin, le corps des loups a des vertus bénéfiques et curatives comme en attestent les recettes d'onguents à base de sa graisse et de lotions à base de jus de cuisson de ses chairs données dès le XII^e siècle par Sainte Hildegarde de Bingen qui a inspiré Ingmar Bergman pour son chef-d'œuvre *L'heure du loup*.

Par ailleurs, en raison du traitement qui lui a été réservé au cours de l'histoire, le loup présente dans la littérature contemporaine un caractère digne d'intérêt : celui d'appartenir à une espèce en voie de disparition qu'il faut protéger. En Europe et en Amérique du Nord, alors que par le passé, il fut combattu, sous forme individuelle ou collective, par les éleveurs qui protégeaient leurs troupeaux, il a connu, en tant qu'espèce, un sort particulièrement ravageur dans la plupart des sociétés, puisqu'il a [49] fait l'objet d'une destruction systématique sous le prétexte qu'il est un destructeur et représente un danger pour les animaux et les hommes. En particulier, la décimation des loups est intervenue, de façon radicale, à la suite de la découverte de Pasteur sur la transmission de la rage par les loups. D'une certaine manière, le loup est devenu aujourd'hui, comme l'ours qui a connu le même sort et porte également une forte charge symbolique, le parangon des espèces menacées. Il fait désormais l'objet de mesures de protection et de réintroduction dans le cadre des politiques écologistes de défense des espèces en danger. Au plan de la fiction, il est réhabilité en tant qu'objet d'attachement. Ainsi l'explorateur R. Vannier a consacré entre 2008 et 2009 un livre une bande dessinée et un film, intitulés *Loup*, à l'histoire d'un jeune Evène qui entre en conflit avec les membres de sa tribu nomade de Sibérie, pour s'être rapproché affectueusement d'une portée de louveteaux. Mais devant la menace de l'arrivée de la civilisation moderne, il convainc ses congénères de la valeur que présente la pré-

servation d'une harmonie naturelle avec les loups, jusqu'alors traités en espèce ennemie.

Il résulte de cet ensemble d'éléments que le loup s'offre comme un support narratif sur lequel de multiples interprétations symboliques peuvent se projeter, mettant en jeu une dynamique pulsionnelle. Comme le dit Valabrega (1992) mythe et phantasme sont unis dans une même matière. Il n'est pour s'en convaincre qu'à considérer le nombre important de contes romans, poésies, bandes dessinées, films, qui lui ont été consacrés à travers le temps. Retenons parmi eux, *La Dolce Vita* dont le réalisateur, Federico Fellini, a eu la prescience de l'association de la femme et du loup. Sylvia, interprétée par la pulpeuse, dite *gorgeous* Anita Ekberg, femme libre, impertinente, fantasque et sensuelle, un rien sauvage en ce qu'elle vit au gré de ses impulsions est qualifiée par son guide Marcello (M. Mastroianni) de "première femme du premier jour de la création". Dans la promenade qu'elle fait avec lui, avant la célèbre scène de la Fontaine de Trévise, elle entend, en pleine campagne, le cri d'un chien qui ressemble à celui d'un loup. Drapée de son étole de fourrure blanche, elle lui répond en émettant, tête levée vers le ciel et gorge tendue en avant, comme le font les loups, par un long cri semblable au leur.

[50]

3.3 Le contexte d'une identification avec les loups

Dans le cas des ouvrages analysés ici le rapprochement entre la femme et le loup repose sur deux éléments. D'une part, la situation d'exclusion et de protection réservée aujourd'hui au loup. À cette double situation vont correspondre la dénonciation des pratiques humaines unissant dans un sort commun loups et femmes et la référence à un discours écologique qui donne un cadre nouveau à l'affirmation féminine. D'autre part la dualité violence/fécondité prêtée au loup qui va servir de base à l'expression d'une nouvelle identité féminine.

La dénonciation est particulièrement visible chez Estes et Grimaud qui s'opposent aux discours dominants. Estes met en avant le sentiment de sécurité qu'elle a toujours éprouvé quand les loups étaient présents dans espaces naturels où elle a vécu enfant. "Les loups

avaient été systématiquement exterminés dans la partie supérieure des Grands Lacs et on les chassait un peu partout. Or, pour ma part, même si on les représentait comme une menace, je m'étais toujours sentie plus en sécurité lorsqu'il y avait des loups dans les bois. À l'époque, dans l'Ouest et le Nord, lorsqu'on campait, on entendait les montagnes et la forêt chanter la nuit, encore et encore. L'ère des fusils à viseur, des projecteurs fixés sur les Jeeps et de la nourriture empoisonnée fit pourtant qu'un grand silence s'installa sur ces terres. Bientôt, on ne trouva pratiquement plus un loup dans les Rocheuses." Destin qui fait retrouver celui des femmes : "Pourtant les uns et les autres ont été chassés, harcelés. À tort, on les a accusés d'être dévorateurs, retors, ouvertement agressifs, on les a considérés comme étant inférieurs à leurs destructeurs. Ils ont été la cible de ceux qui veulent nettoyer l'environnement sauvage de la psyché au même titre que les territoires sauvages, et parvenir à l'extinction de l'instinctuel. Une même violence prédatrice, issue d'un même malentendu, s'exerce contre les loups et les femmes. La ressemblance est frappante." (*ibid.*, p. 16).

Grimaud se réfère formellement à cette vision d'Estés quand elle déclare :

[51]

"Surtout une même violence prédatrice, issue d'un même malentendu, s'exerce contre les loups et les femmes. Sirènes ou sorcières, elles ont été punies de leur relation primitive, sauvage, essentielle avec la nature. On a voulu mutiler leur mémoire enfouie du Jardin, d'où la beauté comme la perte ressuscitent parfois d'étranges souvenirs et de puissantes intuitions. Certaines ont été brûlées, d'autres bannies. Chez d'autres encore l'ombre, quand elles courent sous la lune, s'étend et s'ébroue comme celle d'une louve. Ce sont celles qui rient et aiment sans contrainte, enfantent et créent, se réjouissent de leurs formes et du sang chaud qui s'échappe de leur corps ; et qui connaissent d'instinct les vertus de chaque herbe et le poison des fruits." (2003, p. 220).

On peut se demander pourquoi ce thème d'un commun destin est repris aujourd'hui. Il faut pour le comprendre se rapporter à l'évolution des mouvements féministes. Dans la courte histoire de son développement (Collin, 2002 ; Ergas, 2002) depuis le début des années soixante, le mouvement féministe a été traversé de diverses tensions. Liée à la façon de considérer la différence des sexes, une première

tension est établie entre une tendance combattant les inégalités fondées sur la différence sexuelle et revendiquant des droits égaux, tendance qualifiée de constructiviste, et une tendance à affirmer la spécificité féminine dans une différence irréductible avec les hommes, tendance qualifiée d'essentialiste. Une seconde tension qui a émergé dans les années soixante-dix a trait à la conception du statut du groupe et du sujet "femme" avec d'un côté un mouvement collectif séparatiste et autonome fondé sur l'entraide et la solidarité, illustré par la pratique des *bitch sessions* et de l'autre la négation d'une subjectivité féminine homogène, la pluralisation du sujet-femme. Cette dernière conception s'est renforcée avec l'entrée dans le débat de femmes issues des cultures africaines, musulmanes, asiatiques et amérindiennes. Par ailleurs, il est intéressant d'observer que, au cours du temps, les définitions du combat féministe ont varié en fonction de l'assimilation successive, faite au cours du temps, de la lutte des femmes avec celle de diverses minorités opprimées : classes sociales, victimes du colonialisme, du racisme ou de tout autre type de domination ou d'agression. Enfin, à partir du milieu des années 80, les mobilisations féministes ont perdu de leur vigueur, et leurs engagements, se décentrant de leur propre groupe, ont pris de nouvelles formes : formation de groupes d'intérêt, [52] conquête du pouvoir politique, lutte pour des thèmes ayant un caractère universel : la paix, l'écologie, les droits humains.

Il me semble que c'est au sein de ces tensions et de ces transformations que va émerger et prendre sens le recours au mythe du loup, en référence directe à la lutte écologiste en faveur de la défense de la nature et des espèces en danger face aux prédatons humaines, comme en référence à la vision dite essentialiste de la féminité. L'ouvrage Clarissa Pinkola Estes (1992) a été publié à une période où le féminisme, selon ses historiens, avait laissé place à une "nouvelle culture de la passivité" (Ergas, 2002). Et l'on peut se demander si la mythisation des "femmes qui courent avec les loups" pas une sorte de compensation à cette disparition d'un projet strictement féministe dont le combat pour la défense d'une identité féminine avait été jusqu'alors politique, dans ses revendications égalitaires et son rattachement à d'autres mouvements sociaux.

Estés ouvre son livre sur une défense de la nature sauvage : "La vie sauvage et la femme sauvage sont toutes deux des espèces en danger". Elle affirme qu'à travers le temps, la femme a été "malmenée au même

titre que la faune, la flore et les terres sauvages". Le contexte écologiste vient ici donner corps à une nouvelle revendication concernant la "nature féminine". Ainsi s'établit une "ressemblance frappante" entre le destin victimaire des femmes et des loups. Les variations entre les ouvrages qui sont liées aux contextes mis en scène, permettent d'observer la constitution du mythe dans le jeu des représentations sociales concernant l'essence d'un être féminin et adoptant, selon un processus d'inversion, le contre-pied des visions incriminant le loup.

4. De la nature sauvage de la femme à la nature humaine du loup

En traits vigoureux Estes dessine les contours de la similitude de la femme et du loup, du point de vue de leur histoire "tant sur le plan de l'ardeur que du labeur" et de celui de leurs traits psychologiques : "Les loups sains et les femmes saines ont certaines caractéristiques psychiques communes : des sens aiguisés, un esprit [53] ludique et une aptitude extrême au dévouement. Relationnels par nature, ils manifestent force, endurance et curiosité. Ils sont profondément intuitifs, très attachés à leur compagne ou compagnon, leurs petits, leur bande. Ils savent s'adapter à des conditions perpétuellement changeantes. Leur courage et leur vaillance sont remarquables" (1992, p. 16). Estes, dans une perspective jungienne, voit dans les femmes, les loups, les ours, les coyotes des "archétypes instinctuels proches" et cherche à retrouver et révéler, dans celui de la "femme sauvage" la nature féminine instinctive, à l'aide de techniques fondées sur l'exégèse de récits faisant retour à une vitalité innée que les constructions sociales ont étouffée. Bien que n'adoptant pas ces prémices, les ouvrages de De-fonseca et Grimaud, laissent voir comment une similitude de nature est à la base de la rencontre entre la femme et le loup. Elles s'accordent sur trois aspects : une similitude de qualités psychologiques et morales (insoumission, rébellion, violence, désir d'autonomie, volonté farouche, solitude), la force d'une rencontre, d'un attachement et d'une reconnaissance réciproque, un art de l'adaptation aux mœurs animales.

Sans qu'il y ait attribution nette des mêmes traits psychologiques à l'animal, les deux auteurs donnent d'elles-mêmes une description con-

cordant sur plusieurs points et annonçant la reconnaissance que leur accordent les loups. Chez Grimaud domine une nature rétive. Son livre s'ouvre sur la description d'un caractère exigeant, avide ; les siens disaient d'elle "elle n'est jamais satisfaite" ; elle énumère un catalogue de mots qui la caractérisent et débutent pas *in* : in-soumise, insatisfaite, in-gérable impossible, in-disciplinée, in-satiable, in-subordonnée, in-adaptable, im-prévisible. Elle évoque des comportements in-sensés qui suscitent l'étonnement et l'inquiétude chez les siens. Ne parvenant pas à "une conciliation" avec son entourage, elle est une enfant sauvage qui n'aime pas la compagnie de ses pairs, elle quittera le lycée pour faire du piano. Les qualités requises pour pratiquer la musique, la rapprochent du monde animal. Il faut, dit-elle, "posséder une certaine suite dans les idées, presque malade, en même temps une certaine exubérance, une force communication expressive" cette force qu'elle aime chez certains animaux avec qui elle partage des qualités d'intuition, un sixième sens. Un autre [54] élément est le besoin d'évasion. Sensible à la souffrance des autres, elle n'était pas méchante, mais dans la brutalité de ses gestes, il y avait "seulement quelque chose en moi qui voulait sortir, s'exprimer, s'évader" (2002, p. 14). Elle avait un "trop plein de vitalité", un "surcroît d'énergie", "débordait en permanence comme un torrent". Par ailleurs, elle insiste sur les obstacles opposés à la création féminine et la lutte pour lui donner expression. Elle évoque ainsi le cas d'une jeune femme américaine à qui son mari interdit l'écriture et va pour l'en empêcher jusqu'à l'envoyer en Hôpital psychiatrique, ou celui de Fanny Mendelssohn, compositrice douée autant que son frère Félix, et à qui son père interdit de jouer et composer de la musique.

Refusant de se plier aux contraintes institutionnelles, elle quitte le Conservatoire de Musique où elle étudiait à Paris. À partir de ce moment elle fait un rêve récurrent, annonciateur de sa rencontre avec les loups : elle marche "dans un décor primordial... dans une solitude à perte de vue... Et soudain j'ai entendu un long hurlement, une plainte immense et absolument verticale qui m'a empli, non pas de terreur, mais de joie, comme si enfin, par un appel, ce que je cherchais m'indiquait la voie pour l'atteindre". Plus tard, quand son talent pianistique aura été confirmé par une reconnaissance mondiale et qu'elle aura réussi à créer la fondation pour protéger les loups dans la forêt de Yellowstone, elle dira sa proximité avec les loups : "j'avais les loups,

j'avais la musique. J'avais la musique des loups sous la lune, et dans mon jeu toute l'animalité qui sauvegarde l'artiste" (*ibid.*, p. 233).

Chez M. Defonseca la nature animale se révèle dans l'épreuve qu'a constitué la quête solitaire de ses parents : "Je n'ai pas mendié ma nourriture quand j'étais seule au monde, je l'ai toujours volée. Je n'ai jamais mendié d'affection non plus. Seuls les loups m'en ont nourrie comme un des leurs. J'étais sans le savoir un petit loup qu'ils ont reconnu et comblé de leur gibier et de leur chaleur. Eux seuls m'ont protégée"(1997, p. 15). Le deuil de sa mère l'a "habillée de fureur contre les hommes, leurs destructions de la nature et leur guerre pour le reste de ma vie. J'étais morte moi-même d'une certaine façon. La petite fille qui marchait se détournait davantage des humains.... Et je marchais pour marcher, et aussi pour survivre, comme un animal définitivement solitaire... [55] J'étais devenue loup, et je courais vers l'est sans beaucoup d'espoir" (*ibid.*, p. 123).

Elle se décrit aussi dans l'enfance comme rebelle : "J'étais une enfant impatiente, rebelle, quand je voulais quelque chose, je le voulais toujours tout de suite et obstinément" (*ibid.*, p. 87) et comme portant un fort potentiel de violence qui s'exprime quand elle subit un traitement indigne de la part d'un adulte. Voici deux exemples parmi d'autres. La personne chez qui elle a été placée, contre argent, par un réseau d'entraide, après la disparition de ses parents, exigeant qu'elle l'appelle maman et lui refusant de tartiner abondamment son pain de confiture, elle décrit ainsi sa réaction :

"L'appeler maman ? M'arracher la confiture de la bouche ? À cet instant précis, la haine se déclenche d'un coup en moi. En une seconde elle m'envahit ; J'aurais voulu l'étrangler. Je crois que je l'aurais pu. J'avais envie de frapper, de lui marcher sur les pieds de lui donner un coup de pied dans les jambes, tout ce qui était à portée de ma taille. J'ai vraiment ressenti cette haine violente et subite, qui m'est souvent revenue par la suite. Je sais que je ne peux pas réagir, mais je sais aussi que je pourrais...et ça me soulage. Alors je la regarde, et mentalement je lui arrache toutes ses dents en or, je l'étrangle, je coupe sa vilaine tête aux cheveux mauves. Tout se passe dans mon imagination en silence" (*ibid.*, P- 44).

Quand la louve qu'elle appelle "maman Rita" a été abattue par un chasseur, elle attaque ce dernier, prend la dépouille pour aller l'enterrer dans la forêt :

"J'avais une force presque surnaturelle, un mélange de chagrin énorme et de désir de vengeance. C'était comme dire 'C'est trop, on m'a tout pris, on me prend encore ma louve, le seul être qui m'ait aimée et protégée depuis que je n'ai plus ma mère'. L'homme pour moi et alors devenu réellement l'ennemi universel. Ce n'était plus seulement l'Allemand, le Boche, c'était n'importe quel homme. Ma philosophie était faite. L'humain est lâche, parce qu'il tue au fusil. Il est menteur, parce qu'on ne peut croire en sa parole. L'humain vous accueille et vous abandonne. L'animal, lui, se bat avec ses dents, il ne peut pas mentir, ni vous abandonner."

Parmi les autres traits psychologiques témoignant d'une nature sauvage, authentique que les deux récits ont en commun : l'opiniâtreté, le goût de la liberté et de l'autonomie, la résistance à la douleur. M. Defonseca : "Le fait de parvenir à survivre jour [56] après jour, d'être en liberté, maîtresse de mon existence, me donnait une vraie estime de moi. Et je considérais les adultes comme des imbéciles : 'je suis plus forte qu'eux. Eux ils ont besoin d'une maison, ils ne savent pas faire ce que tu fais... ils ne sont pas courageux, ils ont peur du froid de la nuit. Toi, pas.'" (op. cit. p. 86). La résistance à la douleur : "toute petite, j'avais déjà ce refus de céder au mal. Je ne voulais pas le laisser m'envahir, et prendre le contrôle de ma tête, c'était instinctif." (ibid., p. 84). Cette résistance trouve un écho chez Grimaud qui démontre elle aussi une grande capacité à endurer la souffrance, jusqu'à y prendre plaisir. Elle parle même "de douleur jouissive". Il convient de noter que les analyses de Cixous s'apparentent aux témoignages de nos deux auteurs. Le loup incarne la dévoration du désir mais aussi la tendresse de la passion quand elle s'adresse à l'objet aimé qui se sent alors choisi. D'une part, l'amour que l'on éprouve ou que l'on reçoit, est toujours potentiellement porteur d'une violence destructrice. Mais ce risque fait le sel de la relation amoureuse qui transgresse la normalité. Et quand on en vient à vivre concrètement cette relation, la peur s'efface : le loup prend la place de l'agneau et la violence se transforme en douceur, donnant à la personne aimée le sentiment d'être privilégiée.

En ce qui concerne la rencontre avec les loups et l'ajustement à la vie avec eux, il existe aussi une grande correspondance entre les deux

expériences. H. Grimaud est choisie par une louve qui lui manifeste sa soumission, M. Defonseca est reconnue par une louve à son hurlement de souffrance après avoir reçu une pierre lancée contre ses reins. La première adoptera une stratégie de séduction pour trouver un mode de vie avec la louve, Alawa tandis que la seconde est adoptée par Maman Rita :

"C'était un loup. Je l'ai compris après. Mais que ce soit un loup ou un chien, j'aurais eu la même attitude... Je n'avais pas peur, instinctivement j'étais beaucoup plus proche de l'animal que de l'humain. Il me semblait avoir toujours vécu avec eux" (2002, p. 108).

Ni l'une ni l'autre ne craignent les loups et chacune d'elle trouve le moyen de se faire accepter par eux et de les apprivoiser en apprenant et adoptant les codes de leur conduite, en s'adaptant à leur humeur. Ces quelques indications suffisent à montrer l'unité [57] d'inspiration et de thématisation imaginaire de ces deux auteurs qui appliquent à la représentation d'elles-mêmes les ressources du symbolisme lié au loup.

5. Commentaires conclusifs

Pour conclure, je récapitulerai les différents aspects que peuvent revêtir les rapports entre représentations sociales et mythes en tentant de répondre à un certain nombre de questions. Quels sont la place et le rôle du mythe dans les constructions représentatives et identitaires ? Quels sont les contextes historiques et sociaux qui suscitent le besoin de références, constructions et identifications mythiques ? Quels sont les processus psychologiques et sociaux qui appellent le recours à un mythe existant ou la création de formes d'identification mythiques ?

Dans le matériel examiné, une première observation s'impose : à l'inverse des mythes qui les ont de tout temps concernées, les femmes ne sont plus "destinataires", mais "destinatrices" des messages. C'est dire qu'elles expriment une identité et instaurent un ordre remplaçant celui auquel elles ont été soumises. L'appel à la nature donne force à une revendication identitaire dont l'objectivation s'oppose aux impositions sociales ou culturelles. D'autre part, on peut trouver une origine à la formation du mythe qui puise dans les ressources d'un capital

symbolique concernant les loups, dont le matériau est certes ambivalent mais se prête par cela même à diverses interprétations et projections. Les variations proposées par les différents récits mettent en jeu, dans des situations collectives ou interactives typées (transmission d'une sagesse, guerre, art, amour), des interprétations personnelles qui expriment des représentations où s'incarnent divers visages d'une féminité à valence positive. Ces représentations en prise avec la problématique féministe, sont diffusées par l'écrit et deviennent la matière d'une appropriation collective dont atteste la diffusion des œuvres et leur entrée dans l'espace virtuel. Cette étude a donc permis de saisir sur le vif, dans son mouvement historique, l'articulation entre les représentations sociales et les mythes par la mise en évidence de processus de mythisation dont la représentation sociale est à la fois le produit et le vecteur.

[58]

Le lien avec l'imagination dans tous ces développements est évident. D'une part, l'imagination créatrice inscrit le féminisme dans l'une des grandes problématiques du monde contemporain : la défense de la nature et des espèces en danger. D'autre part, la construction des récits s'appuie sur des processus qui reprennent les formes de l'imagination mythique. On peut y repérer certains des rapports de transformation qui, selon Lévi-Strauss, caractérisent l'invention mythique ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. On trouve, particulièrement, l'inversion. Celle-ci concerne d'abord l'adage "l'homme est un loup pour l'homme", le loup devenant bon pour la gent féminine. Inversion de l'amour pour l'homme, en tant qu'espèce et que genre, qui est abandonné soit en raison des méfaits perpétrés dans la guerre (Defonseca), soit en raison de l'oppression exercée sur les femmes (Estes, Grimaud) au profit de l'amour pour les animaux. L'intériorisation des propriétés de la femme sauvage dans l'être féminin comporte des répétitions et des complémentarités entre les différents textes et une symétrie apparaît entre ceux qui décrivent les traits psychologiques. Le texte de Cixous expose des figures d'inversion et de contradiction, et transfère la voracité du loup à celle de l'amour. En dehors du fait que le point de départ de l'assimilation femme/loup dans l'ouvrage d'Estes comporte une référence à sa nature archétypale qui justifie chez cet auteur un travail explicite sur du mythe, on peut voir dans les représentations développées dans les autres ouvrages des variations individuelles d'un

même récit où se revendique une spécificité et un droit des femmes. Ces variations obéissent aux lois de la production mythique dégagées par Lévi-Strauss.

Les quelques analyses du contenu des livres produits par des femmes auraient mérité d'être plus développées si l'espace imparti à ce chapitre l'avait permis. Elles suffisent à montrer comment les représentations sociales s'articulent à l'imaginaire et au mythe. Une figure symbolique, le loup, est choisie, dans un contexte historique donné, pour construire une vision de la femme mythifiée en nature sauvage qui produit des représentations sociales du tempérament et des conduites propres aux femmes. Ces représentations sont endossées et partagées par les différents protagonistes des récits dont l'effet sur le grand nombre est indéniable.

[59]

Comment comprendre cet ensemble de rapprochements entre la femme et le loup ? On peut pour cela s'inspirer des propositions de Lévi-Strauss dans le texte *De la possibilité mythique à l'existence sociale*. (1983, pp. 215-237). Il propose une "figure de pensée" qui consiste à "décrire la diversité des institutions, des coutumes et des croyances comme le résultat d'autant de choix, opérés par chaque société dans une sorte de répertoire idéal où l'ensemble des possibles seraient inscrits par avance". Cette figure de pensée trouve une vérification expérimentale dans l'étude des mythes qui proposent plusieurs règles d'action. La pensée mythique conçoit ces règles comme autant de réponses possibles à une question. Dans les sociétés qui relèvent d'un même ensemble culturel, les règles édictées par un mythe qui leur est commun, font l'objet d'un choix. Il apparaît que "dans une liste de solutions simultanément présentes à l'imagination collective, les pratiques sociales auraient bien, en la circonstance, fait leur choix". Ces propositions peuvent s'appliquer au cas qui nous intéresse.

Tout groupe se réfère à une "illusion groupale", un imaginaire, une croyance ou un ensemble de croyances qui fondent sa cohésion, selon Kaës (op. cit). Dans l'évolution du mouvement féministe, il semble s'être opéré un changement de symbole implémentant cet imaginaire et l'adaptant à des situations sociales nouvelles. Le symbole du loup vient remplacer celui de la sorcière qui fut largement employé par les mouvements féministes depuis les années 70, reprenant la réhabilita-

tion faite par Michelet, en 1862, dans son livre *La sorcière* qu'il a présenté comme "un hymne à la femme, bienfaitrice et victime". La référence à l'oppression pour sorcellerie a été utilisée pour sa double valeur symbolique. Elle symbolise la victimisation des femmes, puisque les campagnes menées contre la sorcellerie au nom de la religion ou de la rationalité moderne naissante se sont focalisées sur les femmes devenues des boucs émissaires (Cohen, 2004). Elle symbolise aussi le caractère profondément subversif que comportait à son apogée le combat féministe. La caractéristique du recours à la figure de la sorcière, c'est qu'il a donné lieu à une interprétation et une action en termes collectifs. Les sorcières au Moyen-âge et à la Renaissance étaient déjà poursuivies comme un collectif défini par son allégeance au Diable, leur image a été reprise par un féminisme [60] qui adoptait une forme de mouvement social orienté vers une conscientisation de groupe et des pratiques collectives d'autonomisation comme en témoigne le titre de "sorcières" donné à diverses publications, revues ou, plus tardivement, *sites web* invitant à participer à des actions collectives.

L'appel à la figure du loup me semble relever d'un autre processus marqué par l'individualisation des revendications. On vise dans les loups une espèce en danger qui peut aussi bien vivre en solitaire qu'en meute et dans les femmes la menace contre la féminité dont l'essence avoisine une sorte d'espèce rattachée à la nature. Il n'est pas impossible que s'exprime dans cette représentation d'un danger vital l'effet des formes nouvelles qu'a prise la lutte féministe avec la défense des "femmes battues" et la dénonciation de leur meurtre par un conjoint, l'uxoricide, phénomènes dans lesquels la domination masculine passe de la violence symbolique à la violence physique. Par ailleurs, le social qui menace la femme loup comme prédateur est "l'institution" et non "le pouvoir" masculin comme c'était le cas précédemment. Le combat passe du plan politique au plan culturel puisqu'il s'agit de lutter contre une culture oppressive qui s'attaque aux valeurs liées à l'instinctuel. Le "sujet-femme", en même temps qu'il se pluralise, revendique une forme d'action qui se déploie dans l'univers d'une nouvelle fécondité : celle de la créativité. Son but est d'échapper aux modèles culturels des devoirs de la femme limités à l'espace du foyer et de la maternité pour accéder aux droits à l'autonomie créatrice.

Tout se passe comme si les représentations de la femme qui s'épanouissent dans la mythique du loup faisaient basculer d'un ordre du monde social à un ordre du soi. Les récits qui s'emparent de ce symbolisme renvoient à une affirmation ou une défense de qualités qui sont portées par une spécificité de nature et non de genre. Le travail qu'autorise cette référence est mené sur soi, qu'il s'agisse du guidage thérapeutique fondé sur l'exégèse des contes (Estes), de la force, la volonté, la passion apportées à la réalisation d'un objectif affectif (Defonseca) ou artistique (Grimaud) ou encore de l'ambivalence psychique sous-tendant la relation d'amour (Cixous). Le sens des termes du couple victimisation/revendication change. La femme sorcière était une victime sociale, la femme loup [61] est une victime culturelle. La revendication des femmes sorcières était posée contre l'ordre social, celle des femmes loups est individuelle centrée sur l'épanouissement personnel. La forme même de l'affirmation identitaire change en passant de la participation active à un mouvement social, à la pratique de l'écriture ou de la création artistique qui renvoie à un témoignage, une réflexion ou une expression toute personnelle. Un nouvel ordre social venu du dedans est ainsi proposé à travers l'exemplarité de figures féminines dites "sauvages", mais disjointes d'une solidarité sociale.

On peut s'interroger sur la portée libératrice d'une telle orientation à la fois individualisante et naturalisante. Si l'on se rapporte à ce que dit Barthes de l'effet d'idéologisation lié dans, dans le mythe, à la transformation d'un trait social en nature, on pourrait en douter. D'autant que la participation sociale s'efface au profit d'une affirmation individuelle. Cependant, l'apprentissage et la pratique d'une réalisation volontaire et libérée pour parvenir à une expression personnelle, peut aboutir à la formation d'acteurs sociaux plus puissants et performants, de sujets mieux à même de défendre leur droit à la reconnaissance comme l'indique Alain Touraine (2008). Par ailleurs, Barthes nous ouvre une voie pour comprendre le sens de l'assignation de la femme à une nature. On serait en présence d'une forme symbolique achevée de la position essentialiste du féminisme qui s'oppose à la position constructionniste. L'opposition au genre masculin est déplacée pour devenir une opposition à l'œuvre prédatrice des humains qui entraîne une survalorisation de la femme comme partie de la nature : elle devient sa représentante et le fer de lance dans le combat mené en sa faveur. La femme sauvage n'apparaît-elle pas à un moment où les luttes sociales

des femmes connaissant, dans les pays où elles se sont nées, un certain succès sur le plan de l'égalité et de la citoyenneté, perdent un peu de leur pouvoir de mobilisation ou de leur raison d'être ? Ne servirait-elle pas à désigner un nouvel objectif à l'action politique : introduire de nouvelles valeurs dans les modalités de gestion et de protection des espaces de vie ? L'évolution historique du mouvement féministe a ainsi conduit à l'émergence d'une symbolique en accord avec les préoccupations écologiques et les valeurs individualistes du temps. Dans cette [62] évolution, l'homme, devenu agent de destruction, n'est plus un personnage social à la domination duquel il faut s'opposer dans un combat social, mais une ombre prédatrice que supplantent d'autres figures d'identification, pour offrir à la femme une nouvelle représentation d'elle-même et de son intervention dans le monde. Si cette interprétation n'est pas infirmée dans le temps, nous aurions, une nouvelle fois, la démonstration de la valeur anticipatrice des représentations sociales et de la valeur prospective de leur étude.

[63]

**Pensée mythique
et représentations sociales**

2

“Mythes et représentations sociales.”

Par Nikos KALAMPALIKIS *

Où tombèrent pour la "première" fois les dés du monde ?

Kostas Axelos

1. Une archive et un savoir : le mythe

[Retour au sommaire](#)

Avant de commencer une "archéologie" de la notion, nous trouvons nécessaire de signaler que, dans le cadre de ce chapitre, nous allons principalement focaliser notre intérêt sur le mythe dans le contexte social et culturel de la Grèce antique. Cette réduction relative du champ de réflexion se justifie par des raisons d'économie de l'exposé, mais également par le contexte socioculturel de l'étude qui a inspiré cette réflexion, reprise en partie ici, qui n'est autre que la société grecque moderne (Kalampalikis, 2007). Néanmoins, nous sommes d'emblée d'accord avec l'affirmation de Lévi-Strauss concernant la géographie sociale du mythe : "Quelle que soit notre ignorance de la

* Maître de conférences (HDR) en psychologie sociale. Université de Lyon (Lyon 2), Groupe de Recherche en Psychologie Sociale (EA 4163) nikos.kalampalikis@univ-lyon2.fr.

langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée" (1958, p. 232).

1.1 Mythes, histoire, mémoire

L'extension de la mémoire du groupe atteint les premières traces de son existence. Dans le cas de la Grèce, ses premières traces [64] mnésiques sont rapportées dans sa vaste mythologie antique. Si aujourd'hui l'histoire est appelée sœur des idéologies, dans l'antiquité grecque, la mythologie était la jumelle de l'histoire ou tout simplement son *aller ego*. Mythe et antiquité grecque forment parfois une dualité sémantique et culturelle inséparable. Pendant plus de mille ans, dans sa longue histoire, le mythe constitue un élément vivant de la pensée grecque, qui se lie harmonieusement avec toutes les manifestations de la civilisation à laquelle il appartient. Il sert de lieu commun et base de référence à plusieurs expressions de cette pensée (histoire écrite et orale, littérature, poésie, philosophie) et présente une adaptation parfaite aux principes de chacune. De la généalogie divine et des biographies épiques des héros à la transmission des souvenirs historiques et culturels glorieux en passant par les vérités allégoriques de la philosophie, le mythe se présente dans toutes ces variations subtiles extrêmement fertile et riche. Il apparaît sous la forme d'un récit archétypique, discours chargé de souvenirs concernant l'histoire du groupe. Il s'inscrit dans la ligne d'une tradition orale qui confie à la mémoire collective le soin de le transmettre de génération en génération par le biais des différents canaux mnémotechniques, aussi bien que par les rumeurs (Vernant, 1996). Le passé dévoilé par les mythes est beaucoup plus que l'antécédent du présent : il en est la source. La remémoration ne cherche pas à situer les événements racontés dans un cadre temporel, mais "à atteindre le fond de l'être, la réalité primordiale, l'originel" (Vernant 1959/1990, p. 21).

À cet égard, le mythe semble traduire la manière dont les groupes se souviennent de leur propre existence ; il contient un certain degré de vérité mélangé à des légendes et des traditions conservées et super-

posées dans le temps, véhiculées oralement d'une génération à l'autre. Une vérité toujours plurielle et analogique, une vérité multiple, ou, pour citer Veyne, "un programme hétérogène de vérités" (1983, p. 32).

Le mythe occupe le domaine où se cristallise la mémoire collective du groupe (Le Goff, 1977), et bien qu'il ne soit pas argumentatif ou vérifiable, c'est-à-dire *logos*, il est investi d'une efficacité d'autant plus grande qu'il véhicule un savoir de base partagé par tous les membres d'une collectivité où il peut jouer le [65] rôle d'instrument de persuasion. Incontestablement, tous les souvenirs ne présentent pas le même intérêt pour la collectivité. Comme la conservation mnémonique individuelle présuppose une certaine sélectivité, les lois de la mémoire collective obéissent aux mêmes règles. Cet "intérêt" cache des critères sur lesquels va se fonder une communauté pour conserver en mémoire le souvenir de tel ou tel événement. On rencontre deux ordres de critères qui permettent à certains mythes plutôt qu'à d'autres d'émerger : un critère objectif, la singularité, ce qui présente une différence par rapport à l'ordre habituel des choses, et un critère éthique, l'exemplarité, ce qui peut être intégré dans un système de valeurs (Brisson, 1994).

Il faut noter que mis à part le rôle des mythes comme point d'ancrage de la mémoire collective, on rencontre à l'intérieur de la mythologie grecque, une divinisation de la mémoire comme faculté mentale, ainsi que l'élaboration d'une vaste mythologie de la réminiscence. *Mnémosyne*, mère des Muses, était considérée comme une faculté mentale identifiée à la connaissance, la sagesse, et la science (Vernant, 1959/1990). Cette même figure mythique avait deux visages : l'un tourné vers le passé, en tant que savoir cosmologique et théogonique, l'autre, vers l'avenir en tant que prophétie du futur. Connaissance et représentation du passé et des origines, la mémoire, dans la littérature de la Grèce antique, est opposée à l'oubli, au même titre que la sagesse à la folie, l'immortel au mortel, la vie à la mort (Simondon, 1982 ; Vernant & Vidal-Naquet, 1990).

Le mythe comme récit de création, et donc d'existence, des dieux, des hommes et du monde, est également, pour les anciens grecs, un instrument de connaissance et une source de savoir. La représentation du monde dans sa totalité (cosmologie, dieux, héros, homme, nature, société etc.) était construite à partir de "matériaux mythiques", solides et persistants, dont la mise en question présupposait deux conditions :

en premier lieu, l'apparition d'un nouveau mythe, plus attirant et plus véridique, ou l'établissement d'un argument rationnel basé sur la possibilité épistémologique de la connaissance du monde. En deux mots, une nouvelle alternative pour penser la vérité. Il convient d'ajouter que le mythe, dans ce contexte spécifique, occupe plutôt un rôle organisateur des [66] connaissances autour de ces interrogations fondamentales sur le monde, sans jamais poser de questions ; en revanche, il semble avoir toutes les réponses possibles prêtes. Son contexte temporel est toujours le passé. En effet, le temps mythique n'a qu'une vague analogie avec la temporalité du présent dans laquelle il s'inscrit. Souvent, il s'identifie avec l'origine absolue, "l'ancien temps", l'âge héroïque ou, au-delà encore, l'âge primordial, le temps originel, l'origine des dieux. Il s'agit d'un passé "éloigné". En effet, il est si éloigné, que son inaccessibilité dans le temps "a pu mettre en suspens son authenticité" (Veyne op. cit., p. 29). Cette distance temporelle signifie entre autres, que le passé ne pouvait pas être objet de témoignage écrit et la transmission s'accomplissait par des témoins oculaires.

"Il n'y a pas rythmant ce passé, une chronologie, mais des généalogies. Le temps est comme inclus dans les rapports de filiation. Chaque génération, chaque race, a son temps propre, son "âge", dont la durée, le flux et même l'orientation peuvent différer du tout à tout. Ces races forment l'ancien temps..." (Vernant 1959/1990, p. 8).

Cette particularité du mythe l'a amené au scepticisme philosophique quant à la vérification de la validité du récit. Paradoxalement, les anciens Grecs ne se posaient presque jamais la question de la genèse d'un mythe. Ils l'acceptaient comme tel, c'est-à-dire, comme tradition historique plus au moins authentique. L'ontologie mythique semblait avoir des fondements stables car elle impliquait un acte de foi et de croyance et non pas de vérification objective et rationnelle (Cassirer, 1972). Il est l'objet d'une adhésion nécessaire, car à travers lui c'est la société entière qui s'exprime, c'est un symbole au moyen duquel "la société se pense" (Mauss 1908, p. 210). La mise en cause de la véracité des mythes et leur synonymie péjorative avec l'irréel ou l'irrationnel, n'interviennent que plus tard, quand les programmes de vérité se transforment. Déjà à l'époque hellénistique et romaine, le mythe qualifie une tradition suspecte. La mythologie devient à son tour une matière d'enseignement et nous devons attendre le XIX^e

siècle pour qu'une science des mythes se désigne au sein des sciences de l'homme.

[67]

1.2 Le mythe, objet scientifique

De part sa brièveté, cette présentation ne prétend pas être exhaustive. Son but est double : d'une part, exposer les principaux courants théoriques qui, dès le XIX^e siècle, se sont intéressés au mythe d'un point de vue scientifique ; leur prisme étant différent selon les *a priori* théoriques de chaque tendance disciplinaire, l'objet "mythe" est envisagé sous de multiples facettes. De l'autre, montrer les pistes théoriques qui servent, chacune à sa manière, à voir dans quelle mesure est possible l'élaboration d'un regard psychosociologique sur le mythe.

L'intérêt scientifique qui porte sur l'élucidation des mythes se situe vers la moitié du XIX^e siècle. Le "pourquoi" de cette époque semble trouver sa réponse dans les différentes circonstances qui, tout au long de ce siècle, relancent les études sur la préhistoire en général, et l'Antiquité en particulier. La naissance de l'ethnologie et de l'anthropologie (ayant une forte influence darwinienne), les découvertes archéologiques et préhistoriques, le développement des sciences auxiliaires comme la chronologie, la géographie de l'Antiquité, ou l'épigraphie, l'intérêt grandissant de l'étude des origines des langues, de la grammaire comparée et de la phonétique, sont le contexte intellectuel et les conditions sociales qui influencent et marquent la curiosité scientifique autour de ce nouvel objet. Le mythe séduit au point de créer une nouvelle science. Mais une fois sa séduction dévoilée, le mythe scandalise. De prime abord, par la nature de son langage, "absurde et incongru", d'après Max Millier, qui donne lieu à des "fables monstrueuses, répugnantes et immorales", selon P. Decharme (Détienne, 1981). La mythologie est étudiée essentiellement comme une perversion métaphorique, une véritable pathologie du langage, qui traduit à travers ses exagérations l'expérience humaine face aux phénomènes cosmiques, le contact avec la nature. Le scandale éclate encore plus fortement quand la mythologie de la Grèce antique, civilisation ga-

rante de la Raison, est "comparée" aux "tribus sauvages de l'Amérique et d'Afrique" (ibid.). Ce n'est que dans le cadre des théories évolutionnistes formulées au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, qu'une certaine logique inhérente au mythe est postulée et expliquée notamment par le [68] biais de l'animisme et de la personnification. Les "absurdités" mythologiques correspondent plutôt à un stade dans l'évolution sociale et intellectuelle de l'humanité. Fortement influencé par le darwinisme, E.B. Tylor (1871) avance une interprétation des mythes basée sur le principe de la continuité chronologique d'un certain état mental primitif, d'une forme de pensée appartenant aux "sauvages" qui a pu pénétrer par le biais de la tradition dans les sociétés civilisées. Selon Smithe, "les évolutionnistes concevaient les mythes, à la fois comme un effort intellectuel pour expliquer le monde et, comme la manifestation d'une pensée embryonnaire confuse, primitive et irrationnelle" (1974, p. 249). De la sorte, la pensée mythique n'était plus le fait des civilisations occidentales, cette forme de pensée étant une caractéristique de la mentalité primitive. Elle semble traduire un état sauvage de la pensée que certaines sociétés ont dépassé, les autres, étant des sociétés "archaïques". Une frontière nette commence à se dessiner entre les "civilisés" (tout particulièrement les observateurs...) et les "sauvages" (les observés...). Selon Lévi-Strauss (1952), les mots "sauvage" et "barbare" sont étymologiquement synonymes au sens où le premier désigne l'homme des forêts (*salviticus*) et le second, l'homme articulant des sons proches de ceux des animaux. Critiqué surtout par Wittgenstein, la méthode explicative évolutionniste est rejetée en tant qu'exégèse basée sur les critères d'un paradigme culturel et social (la société victorienne britannique) qui n'avait absolument rien à voir avec la conception du monde des peuples étudiés. "Il faut commencer par l'erreur pour ensuite la faire passer à la vérité... La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante ; elle fait apparaître ces conceptions comme des erreurs". Wittgenstein substitue à l'explication, la "description pure" : "on ne peut ici que décrire : telle est la vie humaine" (1982, p. 13).

À l'antipode des évolutionnistes, Malinowski, après ses premières expériences sur le terrain anthropologique, soutient que le discours mythologique est à saisir dans son contexte social. Loin d'être une explication rationnelle ou une imagerie artistique, il représente une

charte pragmatique de la foi et de la sagesse morale primitives. Les mythes ont dès lors pour fonction moins d'expliquer, de répondre à une curiosité de type scientifique, [69] philosophique ou littéraire, que de justifier, de renforcer et de codifier les croyances et les règles pratiques de la conduite humaine. Pour Malinowski (1933/1975), la pensée des peuples sans écriture se conditionne, et par conséquent s'explique, par les besoins de base de ces peuples. Comprendre ces besoins fonctionnels conduit à saisir la raison d'être des mythes. La vision évolutionniste des mythes paraît également étrangère aux conceptions de la sociologie de Durkheim (1895/1963, 1912/1991). Le sociologue intègre les mythes et les conceptions religieuses dans le monde social, en tant qu'entités mentales faisant partie de la réalité sociale, et notamment des représentations collectives. Pour lui, ni l'animisme, ni le "naturisme" ne sont les vraies racines de la religion, dont le fondement est le lien social. Les faits sociaux et les institutions sociales sont dramatisés dans le rituel et racontés dans les mythes. À leur tour, les rites et les récits mythiques servent à renforcer chez l'individu les croyances aux divinités et dorénavant, conserver, sinon consolider, le lien social dans la vie collective. L'idée que mythes et religions forment un espace mental cohérent, saisie par l'étude des représentations collectives, est déjà là. Bartlett (1923), tout comme Durkheim, insistait sur le fait que le mythe et la légende se forment au sein des institutions et des coutumes sociales établies et doivent être étudiés comme des produits sociaux qui ont une valeur explicative pour les communautés qui les ont font naître.

C'est Lévy-Bruhl qui, dès 1910, critique la position animiste de Frazer et de Tylor en postulant, qu'au niveau des opérations mentales, des différences nettes existent entre sociétés (ou mentalités) civilisées et sociétés (ou mentalités) primitives. La différence fondamentale tient notamment au caractère "mystique" des secondes, différence qui caractérise non pas leur nature, mais les lois auxquelles elles obéissent. La mentalité primitive est "mystique" quant au contenu de ses représentations collectives, car elle croit aux influences et forces imperceptibles comme si elles étaient réelles, et "prélogique" quant aux réseaux de relations entre elles, marqués par l'absence de contradiction. Cette particularité de la mentalité primitive - dont le préjugé d'infériorité vis-à-vis de celle civilisée a toujours été stigmatisé par Lévy-Bruhl - prendra le nom de "loi de participation". Son auteur

prendra le soin d'exclure [70] de la mentalité et de la mythologie primitives les mythes classiques de l'antiquité grecque (1935/1963) et devant la pression grandissante des critiques à sa théorie en arrivera, dans ses *Carnets* publiés posthume (1949/1998), à se rétracter en abandonnant le terme même de "primitif. Le mythe est dans la pensée du disciple de Durkheim une "réalité sentie à la fois comme indubitable et ayant quelque chose de propre à elle qui la caractérise immédiatement", il forme la véritable raison d'être des participations de l'individu, plus qu'une mimésis, "une mètèxis réelle non pas à titre de causalité, mais à titre de consubstantialité, c'est-à-dire d'essence communiquée, partagée" (1949/1998, pp. 81, 146).

Comme pour la sociologie durkheimienne le religion et le totémisme expriment et émanent des relations et des groupes sociaux, pour Ernst Cassirer (1953/1972) le mythe exprime la totalité de l'être naturel dans le langage de l'être social, et la totalité de l'être social dans le langage de l'être naturel. Son itinéraire intellectuel mène d'une théorie de la connaissance à une philosophie de la civilisation incluant le langage, le mythe et l'art (Jamme, 1995). Cassirer, entend la notion de symbole au sens large du terme, par symbolisme une orientation tout à fait précise de l'appréhension et de la critique par l'esprit, et par forme symbolique une unité polaire de sensibilité et de sens, une énergie de l'esprit par laquelle un contenu spirituel se trouve attaché à un signe sensible concret (Cassirer, 1953/1972). Comme le langage, les mythes sont une manière intuitive de décrire la réalité par le biais d'un système de signes. Le mythe est un champ propre avec ses lois propres. Comme on ne peut ramener les données logiques à des données psychologiques, il déduit qu'on ne peut non plus psychologiser les mythes. Pour lui, le mythe n'est pas une réaction à des impressions, mais une action de l'esprit, une élaboration et une représentation du monde extérieur, une forme de pensée. Ce qui importe dans son analyse ce ne sont pas les contenus du mythe, mais sa forme. Le mythe ne distingue pas entre idée, concept et chose, entre apparence et vérité, bref, entre tout et partie.

Dans la phénoménologie religieuse des historiens des religions comme Mircea Eliade (1963) ou Walter Otto (1987), la voie [71] herméneutique quant aux mythes va passer de la même manière à travers la notion du symbole. Pour Eliade, le mythe est une histoire sacrée, le récit d'une création qui raconte l'histoire de l'existence du

cosmos et des hommes. "Connaître les mythes, c'est apprendre l'origine des choses" (1963, p. 26). Tout mythe énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue de ce fait, un précédent exemplaire pour toutes les actions et "situations", qui par la suite, répéteront cet événement (Jamme, 1995). Le mythique, refermé sur un cercle, est rigoureusement distingué de l'historique. La pensée mythique est an-historique, elle est de l'ordre de l'archétypique : dans les sociétés liées à une tradition il existe une "révolte contre le temps concret, historique" et une "nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines".

Vers les années soixante, c'est la pensée anthropologique de Lévi-Strauss qui va retrouver la tradition maussienne, et notamment la doctrine selon laquelle le mythe doit être étudié comme système de communication. Pour Lévi-Strauss, l'illogisme du récit mythique a sa propre logique. Sa coupure épistémologique se manifeste surtout à travers le déchiffrement linguistique du mythe. Il reprend la distinction saussurienne entre langage et parole dans leur rapport au temps : la langue appartient au domaine d'un temps réversible, la parole à celui d'un temps irréversible. Il repère dans le mythe ce même rapport au temps : le mythe se réfère toujours aux origines, à un temps premier, la valeur du mythe est précisément dans le fait que ces événements qui se réfèrent au passé forment aussi une structure permanente et c'est cette structure qu'il va tenter de repérer. "Le mythe, dit-il, n'est pas prélogique, il est une logique propre de l'ordre du monde". Il appelle "mythème" l'unité constitutive du mythe, qui est à chercher au niveau de la proposition. Le sens du mythe réside donc dans la relation homologue des mythèmes, et dans la composition de toutes ces relations avec d'autres faisceaux de relations. Dans *La pensée sauvage* (1962), il propose la notion de "bricolage" qui implique une nouvelle combinaison des éléments anciens se retrouvant dans les mythes et inverse la relation entre structure et manifestation : ce n'est plus de la structure profonde qu'il faut partir, c'est de la diachronie. « Comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des [72] résultats brillants et imprévus. (...) C'est de la même façon que les éléments de la réflexion mythique se situent toujours à mi-chemin entre les percepts et les concepts. Il serait impossible d'extraire les premiers de la situation concrète où ils sont apparus, tandis que le recours exigerait que la pensée puisse, provisoire-

ment au moins, mettre ses projets entre parenthèses. Or, un intermédiaire existe entre l'image et le concept : c'est le signe, puisqu'on peut toujours le définir, de la façon inaugurée par Saussure à propos de cette catégorie particulière que forment les signes linguistiques, comme un lien entre une image et un concept, qui, dans l'union ainsi réalisée, jouent respectivement les rôles de signifiant et de signifié. Ces signes renvoient à la réalité sociale et historique » (Lévi-Strauss 1962, p. 30).

Selon Bidney (1967), les mythes sont des chartes de croyances culturelles exprimées sous une forme narrative souvent incompatible avec la connaissance scientifique et rationnelle. Selon cet anthropologue, d'un point de vue épistémique, le terme "croyance" est neutre au sens où il est au-delà de la vérité et de l'erreur, tandis que celui du "mythe", dans sa longue histoire, est chargé négativement d'un *a priori* négatif concernant la validité d'une narration donnée. Pourtant, cette évaluation aprioritique provient de ceux qui ne l'acceptent pas comme tel, tandis que pour ceux qui partagent ses idées il est vrai et valide. La force d'un mythe repose justement sur cet accord d'acceptation non critique entre les membres d'un groupe culturel donné. Ainsi, il n'est plus possible de séparer les valeurs socioculturelles des mythes de leurs valeurs de vérité.

1.3 Premières conclusions

En tout état de cause, le mythe, constitue pour différents courants et disciplines de pensée un objet doté d'une polysémie de significations et de fonctions. Au vu de cette brève présentation de l'historique de la notion, les rôles et les fonctions qu'il occupait variaient : savoir du passé et mémoire collective dans l'antiquité grecque, langage métaphorique, stade de l'évolution sociale, forme symbolique de la compréhension du monde, système cohérent avec la religion qui s'incarne dans les représentations collectives, [73] logique ou prélogique, dans l'époque contemporaine le mythe remplit une pluralité de fonctions. Sociale, linguistique, ou cognitive, ces fonctions reflètent une forme de pensée culturelle incluse dans notre manière de concevoir le monde social. Il est certain que l'étude du mythe, pose d'emblée la question de sa propre vérité. Par quels critères va-t-on juger la validité d'un ré-

cit invérifiable et non argumentatif qui, pourtant, conserve et véhicule tout un imaginaire social sous une forme de souvenir collectif ? On découvre une pensée ayant sa propre historicité et sa propre vérité, totalement distinctes de notre conception de l'histoire, comme elle nous a été transmise via les historiens classiques (interprétations des faits et moyens de vérifier l'information afin d'en formuler une autre), ainsi que de notre définition de la vérité scientifique progressive.

De la même manière, quand nous nous référons à la pensée mythique, nous nous trouvons devant un problème concernant la considération de la réalité - ou sa propre construction - à partir d'une logique de raisonnement distincte de celle de la vérité scientifique et de la rationalité. De ce fait, la connotation du mythe est de se référer à une construction de la réalité qui est par essence "fausse" ou irrationnelle, selon les critères de la vérité scientifique, considérant les mythes comme caractéristique élémentaire (et par conséquent inférieure) des mentalités dites "primitives", donc incompatibles avec l'évolution et le progrès des sociétés dus à l'acquisition des sciences et des techniques. Les événements sur lesquels sont censés porter les mythes se déroulent dans un passé qui remonte à l'origine absolue, celle des dieux. Il s'agit d'un passé qui ne peut pas être objet de témoignage. Les personnages et les êtres qui interviennent dans le mythe ne sont l'analogie d'aucune réalité accessible à l'intellect ou au sens. Ce sont des entités spécifiques, dotées d'une consistance ontologique. Mais le caractère illusoire qui s'attache au mythe ne l'empêche pas d'être doté d'une efficacité sociale et symbolique redoutable. Une efficacité qui occupe encore aujourd'hui du terrain par son influence latente dans la construction, la conception et la référence aux contenus identitaires nationaux, formant ainsi leur origine. Comment peut-on envisager leur rôle aujourd'hui ? L'explication de Barthes (1957/1993, 1971/1993) qui considère le mythe [74] contemporain comme message communicationnel conditionné par l'actualité et surtout par son historicité propre, ainsi que l'approche des représentations sociales qui essaye de mettre en lumière les formes multiples du savoir quotidien fournissent, à notre avis, des éléments de réponse et des pistes d'investigation. Ces pistes nous suggèrent de nous focaliser surtout sur la question du comment les mythes s'apparentent-ils dans la vie en société et dans la conception de la vie de tous les jours dans les sociétés contemporaines. Comme Wolf le remarquait (1964), l'étude des mythes sociaux

ne doit pas se borner à une définition des éléments qui les composent ou à une connaissance de leurs histoires fragmentées, mais s'étendre à une véritable recherche du champ où, dans la vie réelle, le mythe trouve ses points de référence, les actes et les problèmes où les éléments mythiques sont ancrés.

2. Représentations et mythes contemporains

On a vu à travers le parcours du mythe comme objet des sciences sociales, la volonté de Durkheim de l'intégrer dans la partie "vivante" de la réalité sociale à travers la notion de représentation collective. C'est à peu près à la même période que Wundt définit dans sa volumineuse *Völkerpsychologie* comme objet d'étude de la psychologie les phénomènes mentaux de nature collective qui ne peuvent pas trouver une explication en termes de conscience individuelle, comme le langage, les mythes, la religion ou la magie. En 1897 il ira jusqu'à dire "qu'on doit laisser l'étude de la pensée mythique à la psychologie sociale et à l'histoire des civilisations" (1897/1969, p. 306). Dans la conception de Wundt, le mythe serait une conception spontanée du monde, une sorte de "fantaisie collective", et c'est justement sur ce point que Mauss focalise sa critique en 1908. Il trouve que Wundt a laissé échapper l'un des éléments essentiels de tout mythe, la croyance. Pour Mauss, "le mythe n'est pas seulement un système de représentation auquel on attribue par erreur une valeur objective" : "Il est l'objet d'une adhésion en même temps volontaire, spontanée et obligatoire, d'une foi de la part d'un groupe organisé. Il n'y a mythe que s'il y a une sorte de nécessité à s'accorder et sur les thèmes qui [75] en sont la matière et sur la façon dont ces thèmes sont agencés. Or cette nécessité ne peut s'expliquer que si elle vient du groupe, si c'est la société qui entraîne ses membres à croire. Et elle leur impose le mythe parce qu'elle s'y exprime, parce qu'elle est le symbole au moyen duquel elle se pense" (Mauss 1908/1969, p. 210).

Pour Wundt ces phénomènes font partie du domaine d'étude de la psychologie, pour Durkheim, par le biais des représentations collectives, de la sociologie (Farr, 1990). Le sociologue français, déjà en 1895, donne aux mythes un statut de représentations collectives, d'une

réalité *sui generis*, qualité qui, d'après lui, garantit leur continuité et leur pérennité, au détriment de leur contenu : "Les mythes, les légendes populaires, les conceptions religieuses de toutes sortes, les conceptions morales etc., expriment une autre réalité que la réalité individuelle ; mais il se pourrait que la manière dont elles s'attirent et se repoussent, s'agrègent ou se désagrègent, soit indépendante de leur contenu et tienne uniquement à leur qualité générale de représentations" (Durkheim 1895/1963, p. xviii).

2.1 Le mythe contemporain comme "message"

Dans la continuité de la réflexion durkheimienne, c'est cette fois dans le domaine de la sémiologie que Roland Barthes jette le pont théorique entre le mythe, dans sa version contemporaine, et la représentation collective dans les sociétés modernes. Dans l'un de ses écrits peu connus (1971/1993), quatorze ans après les *Mythologies* (1957/1993), Barthes soutient que le mythe dans nos sociétés s'apparente dans la parole sociale sous la forme d'un message, d'un reflet, déterminé socialement, permettant aux sociétés contemporaines de renouer avec leur passé et de garantir la pérennité "naturelle" de leurs cultures : "...le mythe, proche à ce que la sociologie durkheimienne appelle « une représentation collective », se laisse dire dans les énoncés de la presse, de la publicité, de l'objet de grande consommation ; c'est un déterminé social, « un reflet ». Ce reflet cependant, conformément à une image célèbre de Marx, est inversé : le mythe consiste à renverser la culture en nature, ou du moins, le social, le culturel, [76] l'idéologique, l'historique en « naturel »" (1971/1993, p. 1183). Barthes, donne une définition du mythe contemporain en tant que parole autour de laquelle se construit tout un système de communication. Le mythe moderne n'est pas seulement un concept, ni une idée ; c'est un mode de communication, c'est une forme. Naturellement, à cette forme s'imposent des conditions sociohistoriques particulières, pour que son usage social permette sa transformation en matière mythique. Selon le même auteur, le mythe ne se définit pas par rapport à l'objet de son message, mais par la façon dont il profère ce dernier. Il convient que le mythe, obéisse à des limites formelles et non substantielles. Le sémiologue français, reprend la considération de Durkheim

concernant l'idée de l'indépendance entre contenu et forme mythiques. Selon lui, dans la relation entre le mythe et son objet, le contenu mythique ne pose pas de limites au mythe ; il y a une sorte d'indépendance entre contenu et forme mythique, et cette dernière seulement, joue un rôle limitatif. La détermination du mythe selon le même auteur, ne dépend pas de l'objet de référence, mais de la manière selon laquelle se manifeste le message. Ce message a certainement une base historique, car le mythe lui-même est un discours historique. Le mythe moderne a perdu son caractère archaïque d'énoncement par le biais des grands récits. Dorénavant, c'est la communication sociale qui lui donne naissance sous la forme d'un message. Le mythe étant un message, il peut être formé aussi bien dans le discours social oral et écrit (phraséologie, stéréotypie, sens commun), que par une masse illimitée de signifiants (photographie, peinture, littérature, cinéma, publicité etc.) ; ainsi "(...) le mythe disparaît, mais il reste d'autant plus insidieux, le mythique" (Barthes 1971/1993, p. 1183). Cette conception du mythe moderne véhiculé, canalisé, inventé par la communication sociale rejoint des analyses récentes dans la sociologie de la communication qui postulent que précisément les "cérémonies télévisuelles confèrent un statut mythique à leurs protagonistes" (Dayan & Katz 1996, p. 202). Dans le cas qui nous préoccupe dans le cadre de ce travail, le passé historique du groupe, dont les origines remontent à une *arche* mythique, est doublement cautionné par ces analyses. Pour Barthes, l'histoire joue un rôle vital mais aussi sélectif, en ce qui concerne les conditions d'émergence de telle ou telle parole et de sa métamorphose en parole mythique. Selon lui "...c'est l'histoire [77] humaine qui fait passer le réel à l'état de parole, c'est elle et elle seule qui règle la vie et la mort du langage mythique car le mythe est une parole choisie par l'histoire" (1971/1993, p. 1183).

Si, selon Sperber (1984, p. 80), "l'esprit humain est réceptif aux représentations culturelles, comme l'organisme humain est réceptif aux maladies", une étude psychosociologique du rôle des produits mentaux sociaux, tels les récits mythiques, dans la mémoire et les représentations du passé d'un groupe national ne peut que focaliser son regard au niveau de leurs transformation, transmission et ancrage dans le discours et les pratiques qui les mettent en scène. Nous considérons le mythe comme une production mentale sociale qui a son historicité, sa fonctionnalité et son symbolisme. Elle véhicule jusqu'à nos jours,

un mode de pensée, un héritage culturel vaste, une "archive" historique, un bagage lexical et une phraséologie (aussi bien dans la littérature que dans le langage au quotidien, le sens commun). Le mythe nous intéresse du point de vue de la psychologie sociale comme forme symbolique du savoir culturel faisant partie de nos représentations et soutenant des pratiques communes. Son lieu d'ancrage et de prédilection quant à sa recherche se retrouve dans notre cas précis dans le champ mnémonique identitaire, la mémoire culturelle, là où l'historique, l'identitaire et le culturel se croisent et s'entremêlent, là où la menace extérieure est sentie et vécue comme un *ultimatum* à l'être même.

2.2 Représentations sociales et mythes

Dans le domaine de la psychologie sociale le renouveau de la discipline que Moscovici a tenté en renouant avec la notion de représentation collective a ouvert depuis maintenant quarante ans un véritable champ disciplinaire. Dans son étude sur la réhabilitation de la science par le sens commun (1961), la représentation a changé de vocable mais aussi d'essence. Le passage du collectif au social n'était pas le résultat d'un simple renouvellement de vocabulaire mais une différenciation d'essence. La représentation est collective car elle est en genèse continue au sein d'une communauté ; elle devient sociale par son partage, sa [78] négociation et par la dynamique de l'interaction et de l'influence mutuelle de ses vecteurs, sans que ces processus empêchent un quelconque équilibre, selon les conditions de sa production sociale. Un équilibre qui garantit à son tour le destin de sa continuité à travers le langage, la communication et les formes symboliques et institutionnelles de son expression. Les formations symboliques de la pensée sociale (croyances, idéologies, mythes) font partie intégrante de notre réalité et soutiennent continuellement les pratiques communes, en constituant de cette manière sa partie dynamique.

Les représentations sociales mettent en œuvre une diversité, une "guerre" des significations qui libère l'individu de sa position monolithique au sein d'un seul groupe ou d'une seule version d'une même représentation. Le jeu multiple des appartenances sociales est un enjeu essentiel, condition de la propagation de telles ou telles représenta-

tions. Il n'y a plus de grandes catégories homogènes, mais une implication mutuelle, une complémentarité, une réciprocité des perspectives, une polarisation et surtout du conflit dans la négociation de telle ou telle version de la réalité sociale. Ce qui dissocie ces deux genres de représentation (collective *versus* sociale) est l'hétérogénéité de cette dernière, sa diversité et sa multiplicité dans le champ du social médiatisé par tout un système de communication ayant comme vecteur principal une forme élémentaire du savoir, la pensée quotidienne ; le sens commun.

La production de la connaissance ordinaire dans la vie de tous les jours, matière première par excellence des représentations sociales, n'obéit pas toujours à des règles précises de rationalité ou de falsification ; elle a sa propre logique naturelle (Rouquette, 1973) mise en œuvre au quotidien et soutenu par le lien social et sa nature historique et collective. L'usage commun des mots d'une langue naturelle constitue la théorie de cette pratique quotidienne, "théorie invisible et consensuelle pour les pratiquants de la langue de tous les jours" (Passeron 1995, p. 26). Basées sur le sens commun, le médium qui organise nos expériences quotidiennes, les représentations héritent de certaines formes archaïques et symboliques qui ont servi à sa constitution (Jodelet, 1989a ; Flick, 1998). Comme Jodelet le souligne "les particularités que présente [79] la représentation comme modalité de connaissance tiennent à ce que sa genèse et son fonctionnement sont tributaires des processus affectant l'organisation et la communication sociales des mécanismes concourant à la définition identitaire des groupes et des rapports sociaux" (1988, p. 398). C'est justement cet aspect créateur de la vie sociale qui donne naissance à des représentations symboliques sous lesquelles se retrouvent des croyances et des idéaux collectifs. Les symboles, les valeurs et les idéaux qui sont à la fois les résultats et les points d'attraction de ce processus social créateur, sont, en même temps que les produits, les producteurs de la réalité sociale dans lesquels l'ordre et le changement ne peuvent pas être séparés. Les représentations sociales remplacent dans la modernité les mythes, les légendes, les formes mentales courantes des sociétés traditionnelles, en héritant "à la fois certains traits et certains pouvoirs" (Moscovici 1989, p. 83). L'exemple des mythes dans les sociétés archaïques a souvent servi à l'auteur de *La Psychanalyse* d'exemple d'illustration et d'approfondissement du rôle des représentations sociales

dans les sociétés modernes : "L'exemple des mythes peut nous aider à éclaircir quelques points particuliers. Le mythe constitue pour l'homme "primitif une vision globale, une philosophie où se réfléchit sa perception de la nature, des relations sociales, ou de relations de parenté. Les mêmes thèmes mythiques peuvent changer de forme en se diffusant, et l'on se trouve devant un mythe transformé quand leur structure a été profondément modifiée. La fonction du mythe est de fournir à l'homme une possibilité de s'orienter dans le réel et de le maîtriser. Malgré l'originalité culturelle, on observe que dans notre société des représentations ayant de multiples attributs voisins se transmettent d'une collectivité à l'autre jusqu'à ce que leur texture soit à la fois bouleversée et stabilisée. Dans la mesure où une telle représentation contribue à rendre compréhensible l'environnement social et culturel de l'homme, à l'insérer dans un groupe ou un champ d'activité, son rôle reste proche à celui du mythe....Les déplacements survenus à l'intérieur d'une représentation sociale actuelle, sa genèse et ses liens avec d'autres représentations trouvent, dans l'étude des mythes, un programme heuristique, une approche comparative" (Moscovici 1961, p. 11).

[80]

Restons un instant sur la dernière phrase de ce long extrait, afin d'éviter un éventuel amalgame entre ces deux formes de pensée qui appartiennent à des sociétés de nature hétérogène et des cadres mentaux fondamentalement différents. Représentations et mythes correspondent à des programmes de vérité proportionnellement analogues aux sociétés qui leur donnent naissance. Le mythe, une science "exacte" en Grèce antique, devait son exactitude à un modèle de société bien particulier et une appréhension du monde différente de la nôtre. Il s'inscrivait, comme pour les sociétés dites primitives, dans une philosophie de nature cosmogonique, une manière de percevoir et d'appréhender l'homme, la nature et le divin, non pas en les objectivant, comme le fait la science, mais, au contraire, en les chargeant de valeurs subjectives et symboliques (Lévy-Bruhl, 1935 ; Cazeneuve, 1961). Cette manière de penser le passé collectif et le monde produisait une connaissance de nature différente. Comme le faisait remarquer Meyerhoff à propos des mythes, "les générations antérieures *sa-*
vaient beaucoup moins que nous sur le passé, mais peut-être *sen-*
taient-elles beaucoup plus vivement que nous la continuité avec ce

passé dans lequel elles se reconnaissaient" (1955, p. 40 - ital. dans l'orig.).

Cela peut paraître paradoxal comme postulat, mais les représentations comme forme de savoir social ou paradigmes de croyances (Jodelet, 1989a), théories du sens commun ou encore réseaux de significations (Moscovici, 1998) sont en phase avec nos sociétés actuelles où l'exactitude de la science positive tient lieu de vérité exhaustive. Elles le sont, car précisément elles servent justement à éclairer la face cachée d'une autre vérité, celle des sociétés pensantes, dans un double mouvement de connaissance et de maîtrise de soi et des autres, de l'espace matériel et symbolique, conditionné et alimenté par les conditions sociales de sa genèse. Le phénomène de la représentation sociale, "(...) a un caractère moderne pour autant que, dans notre société, il remplace les mythes, les légendes, les formes mentales courantes dans les sociétés contemporaines" (Moscovici 1989, p. 83).

Les représentations ont une histoire, mais également l'histoire nourrit, alimente, fait partie, appartient à plusieurs représentations. Néanmoins, ces dernières ont besoin d'un qualificatif essentiel pour trouver pleinement leur véritable sens dans ce contexte, celui de [81] *sociales*, devenu, notamment après les travaux de Moscovici (1961) et de Jodelet (1989a, b), une notion clé en sciences sociales et une théorie incontournable en psychologie sociale. Dans la tradition des études consacrées à ce domaine, la représentation sociale apparaît sous une multitude de formes et de fonctions. De manière générale nous pouvons la rencontrer en tant *que forme de connaissance sociale, construction opératoire du réel, expression culturelle, reflet d'une réalité*, mais aussi comme *déjà-là pensé et vécu individuel ou collectif, mémoire de ou dans le(s) groupe(s)* (Jodelet, 1989b, 2001), marquée par sa trajectoire dans le temps, la nostalgie de son existence collective.

Si nous revenons à notre première proposition concernant la double relation que la représentation entretient avec l'histoire, produit et processus, deux conséquences en résultent. La première concerne la nature représentationnelle, profondément marquée par l'historicité, le groupe en tant que sujet-objet de son histoire. La deuxième est en rapport avec sa fonction, en tant que vecteur du passé collectif. Un passé qui véhicule non seulement des faits, mais surtout des manières "*d'être et de penser*" (Bloch, 1925). L'étude des représentations sociales sous cet angle ne peut que nous ramener là où le groupe garde

ses souvenirs, à la mémoire sociale. Dans cet effort, la mémoire sociale va jouer un rôle important, car c'est là où le groupe va chercher, choisir et sélectionner les "preuves" qui vont démontrer sa cohérence et sa différenciation face aux autres. Notre conception et élaboration du mythe contemporain comme faisant partie du corps mnémotique des représentations sociales s'inscrit dans une vision de la psychologie sociale comme science anthropologique et historique (Moscovici, 1984 ; Jodelet, 1988, 1989a). Dans l'effort de démontrer au sein du domaine d'étude des représentations sociales, l'interrelation entre culture et cognition, il est totalement légitime, d'après Farr (1993), de porter son intérêt sur des représentations collectives, tels les mythes ou les religions. L'étude du mythe, qui pourtant fait partie intégrante des représentations collectives, figure rarement dans le champ des représentations sociales. Farr (1998) souligne cet aspect en suggérant d'intégrer les idées que Barthes avait développé sur la mythologie contemporaine dans l'étude des représentations sociales. Dans cette même perspective, l'étude des représentations [82] sociales peut mettre en lumière plusieurs aspects de la mémoire. Comme Wundt l'a très justement remarqué, *"le familier et le mémorable sont extrêmement liés"* (1897/1969, p. 245) et à cet égard le processus d'ancrage et la familiarisation avec la nouveauté et l'étrange, mérite notre attention (Kalamalikis & Haas, 2008).

Le travail sur la pensée mythique dans le champ des représentations sociales a été inauguré par M.J. Chombart de Lauwe (1971) qui a mis l'accent sur les représentations et les mythes autour de l'enfance. Mythifier l'enfant consiste, selon elle, en sa "symbolisation déréalisée, essentialisée et insérée dans un système de valeurs dont il forme le centre" (ibid., p. 14). Dans sa vaste étude elle a porté un regard comparatif, synchronique et diachronique, entre les mythes de l'enfant dans les sociétés archaïques et le mythe de l'enfant dans la société française.

Jodelet (1989a), dans son étude exemplaire sur la maladie mentale évoque l'existence de croyances archaïques en concordance avec des théories locales face à la contagion de la folie par les liquides du corps. L'établissement par la population d'une défense contre la menace de la contamination de la folie par les liquides corporels établit un ordre qu'elle maintient par des moyens symboliques. Cet ordre, cette symbolique, traversent le temps et se réactivent dans la mémoire

collective au fur et à mesure que les conditions sociales le leur permettent. La menace identitaire vue et sentie comme contamination symbolique par l'intégration d'éléments étrangers incite ainsi une stratégie de défense, de protection et de valorisation de l'identité et de l'appartenance.

Des contributions récentes (Haas & Jodelet, 2007 ; Jovchelovitch, 2007 ;), ont souligné le besoin de porter un regard historique sur les significations implicites qui sont manifestes et élaborées dans la pensée et la mémoire des groupes sociaux. De notre côté (Kalampalikis, 2001, 2007), nous sommes tenté de dire qu'une certaine "anatomie" de la mémoire collective contribuera à une compréhension plus synthétique de l'idéation collective. Dans cette optique, la rationalité et la cognition sociale semblent ne pas suivre le même chemin. Les sujets, utilisant une logique subjective légitimée et provoquée par l'esprit du groupe, perçoivent la réalité [83] et façonnent leur action de cette manière, puisqu'à leurs yeux cette logique reflète une vérité propre. Le statut de la vérité véhiculée par les mythes étant incertain, le rapport entre vérité mythique, vérité historique et vérité du passé du groupe est de nature analogique (Godelier, 1971), basé sur la représentation où cette croyance est incluse. Ce n'est pas son contenu qui est en question, mais plutôt l'usage idéologique de sa forme symbolique. Maurice Halbwachs suggérait de détourner "...notre attention de l'origine ou du sens profond des mythes. Prenons les pour ce qu'ils sont aux yeux de leurs fidèles. Sous des traits humains, animaux ou autrement, l'imagination leur prête en tout cas une forme d'existence sensible : ils existent ou ils sont apparus en certains lieux, à certaines époques" (1950, p. 187).

Effectivement, une explication rationaliste de type "biais motivationnel" n'est pas suffisante (Kruglanski & Azjen, 1995), pour décrire "pourquoi" la volonté d'un groupe social de réaffirmer son lien doit passer par son passé historico-mythique. Le sens commun exprime et réaffirme la vérité de cette cohérence dans la vie de tous les jours, alors que la rationalité du raisonnement peut se référer plutôt à un certain programme de vérités considérées comme telles par des critères de justification, de prévision des actions et des réactions, de rendement, d'utilité matérielle, de calcul, de jugement raisonnable. Selon Moscovici, il faudrait prendre en considération "la polyphasie cognitive, la diversité des formes de langage et de pensée qui nous permet-

tent de vivre et de communiquer en société. La psychologie sociale en tant que science de la culture doit pouvoir contribuer à la critique d'un certain nombre de difficultés "idéologiques", dont les conséquences politiques et humaines sont énormes" (1987a, p. 528).

Penser les mythes dans les sociétés modernes, façonnées par le savoir scientifique, l'empirie et la vérification, serait vain, sinon chimérique. En même temps, suivre à la lettre la critique positiviste qui veut réduire le mythe à un genre littéraire ou une fabulation archaïque serait lui refuser toute ouverture à un rapport avec le vécu social, culturel et imaginaire. Au contraire, mettre en lumière les formes symboliques du savoir que les représentations véhiculent en elles sous forme d'imaginaire collectif, hérité, [84] exprimé, médiatisé, partagé et surtout vécu en société serait plus approprié, sinon nécessaire, de nos jours. Capter ces dimensions qui se dévoilent par le biais du sens commun sous forme de savoir où souvenir identitaire c'est quelque part, historiciser l'idée de leur vérité. C'est cette conception des mythes, héritage culturel et métaphore d'existence collective d'autrefois, que nous avons essayé d'étudier à travers leur actualisation dans le sens commun, l'identité et la mémoire sociale et historique par le biais de l'affaire macédonienne (Kalampalikis, 2001, 2002, 2007). Leur efficacité symbolique dans le cadre précis de cette étude nous a incité à essayer de capter leurs activation et expression dans la réalité sociale de leurs vecteurs. L'affaire macédonienne et la problématique psychosociale qu'elle nous a posée, nous ont donné l'occasion d'étudier, par le biais de la communication sociale, le fond représentationnel et mnémonique qu'elle met en lumière dans le cadre d'une situation conflictuelle qui était "en activité" tout au long de notre effort de capter sa dynamique aussi fidèlement que possible. Sous cet angle, nous nous sommes intéressés à une vue du mythe comme véhicule d'un imaginaire collectif, culturel et historique, support de la construction et de l'expression d'une identité nationale.

C'est là peut-être, qu'un passage théorique pourrait trouver sa réalisation : identifier les traces du mythe dans le sens commun, dans la mémoire culturelle, et essayer de dégager leur caractère sociocognitif et leur efficacité symbolique dans la gestion du quotidien et dans l'organisation du savoir qui donne substance aux représentations sociales.

[85]

**Pensée mythique
et représentations sociales**

3

“Mythe, science et des représentations sociales.”

Par Annamaria Silvana DE ROSA *

1. Introduction : une question intrigante

[Retour au sommaire](#)

Les notes réalisées dans ce chapitre sur la dimension persistante du mythe dans l'ère de la science, comme une dimension clé entre les représentations sociales et la mémoire collective, ne présentent pas un caractère spéculatif. Elles sont basées sur une question - entraînée par des données empiriques - qui m'intrigue depuis le jour où j'ai été confrontée à la force incroyable de l'imaginaire de la *folie*, allant d'une grande variété d'images fantastiques et magiques jusqu'aux représentations criminalisées ou médicalisées *du fou*.

* Professeure de Psychologie des Attitudes et des Représentations Sociales. Université de Rome « La Sapienza » (Italie) – Coordinatrice du Doctorat Européen sur les Représentations sociales et la Communication (European PhD), annamaria.derosa@uniroma1.it. Traduction de Marie-Annik Bernier (Institut de Langages, UFMT)

La question est la suivante : comment des représentations archaïques et mythiques, non socialisées (appartenant au domaine des représentations collectives), prennent forme dans l'imaginaire contemporain, et surtout comment se manifestent-elles chez les jeunes enfants avec une autonomie aussi surprenante de la socialisation, de la transmission et de l'élaboration des connaissances ? Comment pouvons-nous expliquer les représentations sociales en dehors des sphères visibles de la genèse sociale et de l'élaboration de la connaissance ?

Pour répondre à cette question, nous devons travailler davantage sur les dimensions imaginatives des représentations sociales, plutôt que de les traiter de manière descriptive, ce qui réduit à montrer ce qui est déjà évident (De Rosa, 2006 ; De Rosa & Farr, 2001).

[86]

2. La persistance du mythe dans l'ère de la science

Si l'on consulte les cinq meilleures définitions, désormais accessibles à toute personne cherchant sur le web, le mythe se définit comme :

"un conte traditionnel *accepté comme histoire*, servant à expliquer la vision du monde d'un peuple" ² ; "une histoire sur des êtres surnaturels d'une époque plus ancienne, généralement sur la manière dont les phénomènes naturels ou les coutumes sociales ont commencé à exister" ³ ; "une croyance populaire ou une histoire populaire qui a été associée à une personne, une institution ou un événement, pour illustrer un idéal culturel" ⁴ ; "un récit en général traditionnel d'événements ostensiblement historiques qui sert à démêler une partie de la vision

² Source : WorldNet 3.0 2008 (Princeton University, Farlex Inc.). Disponible sur : <http://wordnet.princeton.edu>. Accès : 4 jan. 2009.

³ Source : Colin Essential English Dictionary (2 éd. 2006) Disponible sur : <http://www.collinslanguage.com/>. Accès : 4 jan. 2009.

⁴ Source : The American Heritage® Dictionary of the English Language (4 éd., 2003 par Houghton Mifflin Company). Disponible sur : <http://www.bartleby.com/61/>. Accès : 4 jan. 2009.

du monde d'un peuple ou à expliquer une pratique, une croyance ou un phénomène naturel" ; "une croyance populaire ou une tradition qui a grandi autour de quelque chose ou de quelqu'un *en particulier* : quelque chose qui incarne les idéaux et les institutions d'une société ou d'un segment d'une société" ⁵.

Toutes ces définitions partagent avec les études classiques et contemporaines sur le mythe {cf. premier et second chapitres) certains points clés liés à l'articulation entre le mythe et l'histoire, le mythe étant un *conte traditionnel accepté en tant qu'histoire*, avec par conséquent une mémoire culturelle, sociale et collective. Son existence imaginaire est toujours liée au lointain passé inaccessible dans une sorte de *temps éternel atemporel, suspendu et primordial* ; cependant sa force dans la mémoire culturelle se projette sur le temps historique et même sur le présent et l'avenir, modelés et transformés par les différentes formes de transmission orale d'une génération à l'autre avec son mélange de croyances et [87] de légendes vraies et fausses, socialement validées, négociées et manipulées par des interactions sociales et par la communication. Semblable à d'autres cultures et à des formes sociocognitives de la pensée, sa fonction sociale est de servir à démêler une partie de la vision du monde d'un peuple ou à expliquer une pratique, une croyance ou un phénomène naturel. Il appartient essentiellement à la sphère de l'ontologie de la pensée sociale fondée sur le principe suivant : rationnellement les gens *ne pensent* pas que cela est vrai, mais d'une certaine façon, et sans être conscients de sa force, ils commencent à *croire*. Ce n'est pas un hasard si la psychanalyse a accordé beaucoup plus d'attention au mythe que n'importe quelle autre branche de la psychologie.

La question est donc : *quelle est la place du mythe dans la société contemporaine*, au sein de laquelle il existe multiples formes de communication (orale, écrite, visuelle, virtuelle et technologiquement médiatisée) ainsi que des moyens canoniques et formalisés, des contextes, des agents, des outils de construction et de validation des connaissances maîtrisés par la science ?

Roland Barthes dans son célèbre livre *Mythologies* (1957/1993a) et dans un essai postérieur (1971/1993b) a proposé une réponse à la

⁵ Source : *Merriam-Webster Online Dictionary*. Disponible sur : <http://www.merriamwebster.com/dictionary/myth>. Accès : 4 jan. 2009.

question relative au *mythe dans l'actualité* (cf. chapitre 2 du présent ouvrage). Il part de l'hypothèse que le mythe dans la société contemporaine est un *langage* - un "*langage volé*" -(Barthes, 1993a, p. 204), une forme de communication, un message avec une nature particulière "*à la fois : imperfectible et indiscutable*" où ni le temps ni les connaissances ajoutent ou soustraient quelque chose (ibid., p. 204), "[...] un système sémiologique perçu et superposé en tant que système factuel" (ibid., p. 207). Il peut être analysé comme toute autre forme de communication pour comprendre les phénomènes sociaux liés aux personnes, aux objets, aux artefacts, aux événements particuliers, etc., appartenant à l'imaginaire collectif. Bien sûr, la révolution des médias qui s'est produite au cours des vingt dernières années et qui a élargi la communication virtuelle à l'échelle mondiale et a géré divers nouveaux environnements numériques pour l'interaction sociale avec leurs propres règles et limites, a imposé de nouvelles études et des modèles dans les recherches sur le [88] processus de la genèse, de la transformation et de la diffusion des "mythes" contemporains.

3. Le mythe : une dimension clé articulant les représentations sociales et la mémoire culturelle

Dans ce chapitre, les questions principales sont : y a-t-il des relations entre le *mythe* et la *représentation sociale* ? Les dimensions mythiques sont-elles encore vivantes dans le processus dynamique de production et d'échange de connaissances entre la genèse de reproduction créative de la pensée sociale ? Si oui, comment détecter ces dimensions mythiques et comment établir le niveau de conscience ? Les dimensions mythiques ne sont-elles accessibles que dans les contextes culturels *primitifs et archaïques* - pas encore dominés par la science - ou est-il possible de les identifier même dans nos sociétés contemporaines avancées où la science et sa vulgarisation sont très influentes ? Inspirée par la théorie des représentations sociales la littérature a déjà produit différentes réponses à ces questions.

Contrairement à l'impression que le mythe est une *notion* (et même une *dimension*) presque totalement ignorée dans la littérature des re-

présentations sociales, des données empiriques basées sur l'analyse méta-théorique de 2116 articles et chapitres de livres, provenant d'un large inventaire bibliographique spécialisé dans les représentations sociales, comprenant 6500 articles et livres ⁶, montrent que, dans 14.275 constructions et concepts rencontrés lors de l'analyse de ce corpus spécifique, le mot *mythe* apparaît 108 fois (5,1%). Il est intéressant de noter qu'il apparaît juste avant la construction de la mémoire sociale, présente dans 101 sources de codification (4,8%).

[89]

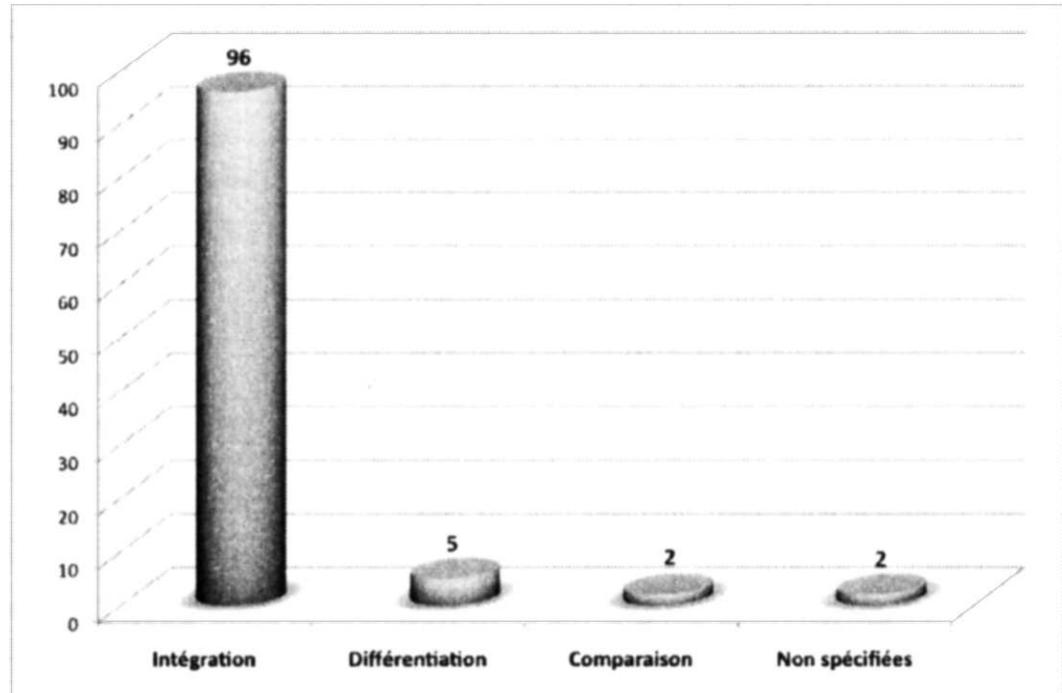
Tableau 1 : Distribution de constructions et de concepts en F et %), issus de l'analyse méta-théorique de 2.116 textes

Constructions et concepts	F	Présence %
Attitude	878	41.5
Connaissance culturelle	756	35.8
Système de croyances et idéologie	694	32,8
Schémas cognitifs et processus	690	32.6
Image	654	30,9
Processus sociaux	641	30,3
Pratique	623	29.5
Valeur	614	29.0
Comportement	595	28.1
Opinion	554	26,2
Identité	539	25,5
Communication	535	25.3
Action	453	21,4
Langage	438	20,7
Sens commun	426	20,2
Norme	409	19,3
Idéologie	399	18,9
Stéréotype	396	18,7
Catégorisation	366	17,3
Contexte	357	16,9
Symbole	351	16,6
Perception	293	13,9

⁶ Ces inventaires bibliographiques - ainsi que ceux liés à la Virtual Library on Social Representations - ont été créés par de Rosa (<http://www.europhd.net/>) et sont développés continuellement.

Constructions et concepts	F	Présence %
Émotions et sentiments	267	12,6
Représentations collectives	233	11,0
Changement	229	10,8
Attribution	217	10,3
Jugement	203	9,6
<i>Self</i>	194	9,2
Développement	144	6,8
Consensus	131	6,2
Prototype	130	6,1
Préjugé	114	5,4
Représentations individuelles	110	5,2
Mythe	108	5,1
Mémoire sociale	101	4,8
Motivation	86	4,1
Métaphore	58	2,7
Thémata	52	2,5
Stigmate	51	2,4
Assimilation	48	2,3
<i>Habitus</i>	29	1,4
Représentations cognitives	23	1,1
Cognèmes	22	1,0
Archétypes	20	0,9
Projection	16	0,8
[90]		
Confrontation	14	0,7
Représentations individuelles	9	0,4
Triangle sémiotique	5	0,2
Total	14 275	

Si nous regardons l'objectif de référence au mythe en ce qui concerne les représentations sociales, dans la plupart des cas, les auteurs adoptent une perspective intégrée et seulement dans quelques cas ils différencient ou comparent les deux concepts-constructions. Voir le graphique 1 ci-dessous.



Graphique 1 : Distribution de fréquences des références au mythe par rapport aux représentations sociales, selon l'intention de l'auteur

Dans la plupart des cas, lorsque les auteurs font référence à une conception, à un concept ou à la dimension du mythe, ils prennent également en compte la mémoire sociale et l'histoire. Echebarria Echabe Castro et Gonzales (1988, p. 96) soulignent le rôle du mythe qui facilite la réélaboration du passé à travers une commémoration quand le personnage ou l'événement à remémorer a été transformé en un mythe plutôt que d'être simplement un objet scientifique. La transformation mythique ajoute un nombre de potentialités qui ne décollent pas mais laissent la porte ouverte à toute réélaboration durant les [91] commémorations qui peuvent survenir au cours des siècles ou du millénaire suivants (Atlan & Morin, 1988, p. 127).

Kalampalikis, dans son livre *Les Grecs et le mythe d'Alexandre* (2007), examine les relations entre les multiples versions de l'histoire, des mémoires collectives, y compris la dimension du mythe et les représentations sociales avec leurs fonctions d'identité. En contextualisant culturellement les recherches sur les représentations sociales, Jodelet (1989b) a contribué à clarifier le *statut* épistémologique des re-

présentations sociales par rapport à la valeur de la vérité (relations entre la pensée naturelle et scientifique, la diffusion de la connaissance, la transformation d'une connaissance en une autre, l'épistémologie du sens commun), se rapportant aux relations entre les représentations et la science d'une part et les représentations et la réalité de l'autre. Elle a également été confrontée au problème de l'articulation des représentations sociales avec les mythes dans différentes recherches empiriques, accordant toujours une grande attention aux dimensions historiques et symboliques d'un type de *connaissance tacite* incorporée dans l'expérience et les pratiques, très différente d'une forme scientifique rationnelle de la connaissance. Ainsi, la dimension *mythique* et sa force dans la tension entre l'expérience rationnelle et la dimension imaginaire culturelle est évidente dans la genèse même du processus de construction et de structuration d'une représentation sociale se référant, par exemple, au *noyau figuratif* proposé par Moscovici (1961/1976) :

L'émergence du conscient et de l'inconscient comme termes du noyau figuratif tient, nous l'avons vu, à leur résonance existentielle. Ils font écho à une expérience conflictuelle intime dont ne sont absentes ni la dimension imaginaire, ni la dimension mythique, avec l'image d'une lutte entre 'puissances' ou 'forces antagoniques'. Ainsi certains éléments du fond culturel présent dans l'univers mental des individus et des groupes peuvent être mobilisés dans l'activité de structuration et recevoir saillance au titre de référents idéologiques ou de modèles culturels (Jodelet, 1984, p. 370).

La vision dynamique des représentations sociales fondée sur la tension dérivant de la *coexistence*, plutôt que de la *séparation* entre rationnel et irrationnel, vrai et faux, moderne et traditionnel, [92] formes de pensée scientifiques et présocratiques (voire même magique ou mythique), est l'un des aspects fascinants de la théorie des représentations sociales dans la compréhension de la genèse, de la circulation et de la transformation de la pensée quotidienne, entre la connaissance et les croyances, la science et le sens commun. Sa valeur heuristique devient immédiatement évidente et puissante face au phénomène, que les modèles purement rationnels et cognitifs ne sont pas en mesure d'expliquer quand ils expulsent tout élément irrationnel de l'esprit social comme un simple préjugé et une erreur à éradiquer. En fait, depuis sa conception, la notion de représentation sociale a été

confrontée aux dimensions ancestrales du mythe, incorporées dans la conception de Durkheim (1898) des *représentations collectives*. Dans la plupart des cas, la littérature tend à simplement souligner les divergences entre le concept statique des représentations collectives et le concept dynamique et contemporain des représentations sociales. C'est pour cette raison que la version la plus répandue de la théorie - parfois sous la forme de vulgate - qui a été développée autour de ce concept en près de cinquante années de diffusion et de développement de cette théorie, met l'accent sur le *modèle de remplacement*, dans lequel les représentations sociales remplacent simplement les représentations collectives, comme le présent remplace le passé, la science remplace le sens commun, l'histoire remplace le mythe, etc.

Nous pouvons trouver dans le modèle de Flick un effort (1998) pour illustrer cette évolution (Farr, 1993 ; Moscovici, 2001). Ce modèle est organisé selon deux dimensions fondamentales : une *dimension verticale* changeant du *collectif* (en termes de patrimoine culturel et de patrimoine collectif supra-individuel) vers la *vie quotidienne* (en termes d'espace social pour l'élaboration de la connaissance et pour l'échange intra-individuel parmi les gens ordinaires) ; une *dimension horizontale* évoluant du passé vers le présent, dans une succession temporelle diachronique, où le *mythe* et les *religions* sont remplacés par la connaissance scientifique, qui est influencée par *l'idéologie*, et où le sens commun préscientifique est remplacé par les *représentations sociales*. Celles-ci entrent dans une ère dominée [93] par la *science*, mais qui est reliée - dans un espace circulant pour la production, la diffusion et le stockage de connaissances - avec des influences mutuelles entre les connaissances scientifiques et les représentations sociales. Celles-ci influencent la *connaissance quotidienne*, qui est influencée aussi bien par *l'idéologie* que par la force résiduelle dans la vie quotidienne du *mythe* et des *religions* anciennes, qui appartiennent - selon ce modèle - à l'ère préscientifique de la production culturelle.

Flick évite de tomber dans la vision très simplifiée du *modèle de substitution* en offrant un espace interactif pour la production, la circulation et le stockage des connaissances, au sein duquel les différentes formes s'influencent mutuellement et ne se remplacent pas. En ce sens, il restaure également la coexistence des formes archaïques de connaissance dans le domaine de la connaissance *quotidienne*. Flick introduit le concept de connaissance *quotidienne* dans son modèle

dans le but d'intégrer l'intérêt initial de Moscovici pour l'étude de la transformation des connaissances scientifiques en représentations sociales dans la perspective de Schutz et de Heider d'étudier la transformation des connaissances quotidiennes en connaissances scientifiques, c'est-à-dire en théories. Une perspective qui, en fait, n'était pas inconnue de Moscovici, mais qu'il a intentionnellement voulu surmonter.

Tout d'abord nous devons être attentifs au fait qu'il n'aborde pas cette question cruciale uniquement à partir de la psychologie sociale (comme la plupart de ses observations le font), mais aussi en tant qu'historien des sciences. Cette contribution (presque jamais évoquée par les psychologues sociaux) montre que son intérêt pour le processus de construction de la science et de la dynamique créatrice plutôt que pour la pensée reproductive (pas très éloignée de son intérêt pour l'influence de la majorité-minorité) n'est ni marginal ni moins concerné par la science que par le sens commun.

La vraie question est : est-il possible de supposer une *séparation* radicale ou un modèle *d'interrelation* entre les notions et les domaines comme la science et le sens commun ou la connaissance *quotidienne*, et entre représentations collectives et représentations sociales ? Les efforts de Moscovici n'impliquent pas [94] nécessairement le refus de toute sorte de continuité et de dimensions interdépendantes entre les deux concepts, ainsi qu'entre les deux différents domaines de la science et du sens commun. À de nombreuses reprises, il a insisté sur les différences, conduit par sa mission d'identifier dans le nouveau concept des bases solides pour une nouvelle discipline et même pour un nouveau champ d'unification des sciences sociales. Cependant, la *différence* et la *discontinuité* ne sont pas la même chose et la première ne conduit pas nécessairement à la deuxième, ni ne justifie ce que nous appelons *modèle de substitution*. La différence entre la science et le mythe ne signifie pas nécessairement que la science a remplacé le mythe, même s'il est vrai que la mentalité prélogique existe parmi les peuples civilisés et que différentes formes de pensée *symbolique* et *stigmatisée* coexistent (Moscovici, 1991, 1993, 2002). Au moins deux essais de sa production impressionnante doivent être réexaminés plus attentivement afin de comprendre ce point et de reconnaître l'incompatibilité de sa position (cf. Moscovici 1992b, 1998) avec le *modèle de substitution* simpliste, basé sur la vision du siècle des Lumières qui

considère la science comme la *vraie* connaissance qui remplace de *faux* mythes et religions, avec toutes les conséquences que cela implique en termes de dévalorisation du sens commun.

Nous vivons, et cela doit être dit à voix haute, dans un monde où les mythes sont surabondants et prolifèrent librement. Leur vision nous fascine, nous parlons leur langage. Mais pourquoi sommes-nous attirés par le monde des images plutôt que par celui des concepts ? (Moscovici, 1992b, p. 3, traduction en français par l'auteur - trad. fr). Nous ne voulons pas entrer ici dans un débat (cf. De Rosa & Farr, 2001) consistant à savoir si la séparation entre les images et les concepts peut être considérée comme la séparation entre le mensonge et la vérité. Nous nous concentrons ici sur la compatibilité-incompatibilité dans la société contemporaine entre le mythe et la science.

La phrase 'mythes scientifiques' confond de la même manière qu'un carré rond ou qu'une religion athée. Elle souligne le paradoxe que nous devons considérer comme étant le point de départ de cette psychologie. En fait, nous nous plaisons à reléguer les mythes au passé. Nous sommes [95] fiers du fait qu'ils ont été éliminés par la science. Ils sont les vestiges d'un système de pensée archaïque qui a tenté de classer les données de la réalité et d'appliquer ses propres explications, comme les origines et les personnifications : phénomènes que nous pouvons maintenant beaucoup mieux expliquer (Moscovici, 1992b, p. 3, trad. fr).

Malgré les progrès extraordinaires et la diffusion des sciences, les mythes que l'on croyait avoir été remplacés n'ont pas été éliminés et sont même en plein essor aujourd'hui. [...] La mort thermique de l'univers, la dualité entre les parties gauche et droite du cerveau, les neurones de l'Homme, avec un H majuscule, la mort du père : nous savons que celles-ci ne sont pas des découvertes scientifiques mais des mythes et des dérivations plutôt que des déviations de ce qui précède. Quant aux créateurs de mythes dans le monde moderne, un bon groupe de lauréats du Prix Nobel se trouve parmi eux. Tout cela risque de choquer, je le sais. Admettons que les choses seraient plus faciles si quelqu'un pouvait dire qu'il y a des mythes, qui reculent d'un côté, et la science, qui avance de l'autre. Ici, le pauvre vulgarise et l'homme de la rue élabore des mythes ; là-bas, les scientifiques les combattent. Mais nous devons affronter les faits. Le même homme

produit à partir du même événement à la fois les découvertes scientifiques et le mythe ; un paradoxe dont la psychologie s'occupe (Moscovici, 1992b, p. 4, trad. fr).

On peut citer cette dernière phrase afin de recontextualiser ainsi dans l'émergence du paradoxe *mythe scientifique* la question sur les relations entre le mythe et la science, *non pas comme un remplacement* de la vie mentale pré-rationnelle par la rationalité :

« Si nous croyons fermement que nous sommes libérés des mythes, c'est parce qu'ils reposent sur la même prémisse que la science, mais ne respectent pas les limites fixées par celle-ci » (Moscovici, 1992b, p. 5, trad. fr).

Parmi les ramifications du dilemme "*rien au-delà de la science*" et "*la science du rien*", c'est-à-dire l'ignorance, il y a de la place pour beaucoup d'autres alternatives. Nous avons vu que les règles servent à créer des phrases alternatives et des images partagées à la fois par les scientifiques et les non scientifiques. [...] La psychologie des mythes scientifiques, si elle mérite d'être poursuivie, doit ouvrir une fenêtre sur l'intelligence post-rationnelle qui n'est pas moins mystérieuse puisqu'elle intervient chaque fois que nous devons dépasser les limites de ce que nous connaissons et de ce que nous faisons. (Moscovici, 1992b, p. 9, trad. fr).

Il n'y a pas une rupture ni un recul, mais une continuation de la science par d'autres moyens quand elle a atteint un certain stade, et ses [96] découvertes sont indispensables si l'on veut aller au-delà, pour enrichir le cognitif et les possibilités pratiques de la plupart des gens. (Moscovici, 1992b, p. 9, trad.fr).

Si l'accent est mis ici en particulier sur les relations entre le mythe et la science, Moscovici (1998) revient, à nouveau, de façon approfondie sur la dimension du mythe, en discutant notamment des relations entre les représentations collectives et sociales. Une fois de plus, pour nous, il n'y a aucune *discontinuité* ni *de remplacement* des représentations collectives par celles sociales. Cela semble confirmer le point de vue d'une séquence linéaire qui implique le développement depuis les représentations collectives -notamment celles fondées sur les mythes et la religion, comme un ensemble de croyances partagées par toutes les sociétés traditionnelles, et soulignant ainsi sa nature statique et fermée -jusqu'aux représentations sociales - "comme un "ré-

seau" d'idées, de métaphores et d'images, plus ou moins liées, et donc plus mobiles et fluides que les théories" (Moscovici, 1998, p. 244). Elles sont formées de façon dynamique en transformant les représentations scientifiques en des représentations communes à travers les influences réciproques et les négociations implicites au cours de la conversation entre les personnes et les groupes afin de réduire *l'indéfini* à travers le degré de consensus parmi ses membres, et d'acquérir des répertoires communs d'interprétations et d'explications, de règles et de procédures servant de cette manière à diverses fonctions cognitives et sociales. Comme Moscovici déclare dans cet essai, son :

[...] intention originale n'était pas d'introduire un concept dérivé de Durkheim et de Lévy-Bruhl dans la psychologie sociale ni d'essayer de le distinguer de façon à s'adapter au *Zeitgeist* (à l'esprit du temps). Au contraire : le problème était la transformation de la science au cours de sa diffusion et la naissance d'un sens post-scientifique commun, et par conséquent de notre psychologie (1998, p. 240, trad. fr).

Si le point de départ a été l'intérêt d'enquêter sur la genèse, les formes, les fonctions et les processus ayant menés la formation de représentations partagées "[...] à partir du moment où elles ne sont plus considérées indirectement à travers la religion, les mythes, et ainsi de suite" (ibid., p. 241), cela n'implique pas une coupure nette entre les représentations collectives et sociales ni un [97] remplacement des anciennes par les plus nouvelles. Les représentations collectives continuent de coexister avec les représentations sociales, dans la plupart des cas en représentant leur connaissance tacite implicite et leur force irrésistible, tout comme le mythe et le sens commun continuent de coexister avec la science. La connaissance commune n'inclut pas seulement les croyances scientifiques ou religieuses. Elle les transpose également à des images familières, comme si la possibilité de représenter des notions abstraites domine le processus. En outre, les représentations sociales de différentes origines sont condensées dans la connaissance commune de telle sorte que, en fonction des besoins, certaines peuvent être remplacées par d'autres. Si nous revenons à l'exemple du sida suggéré précédemment, il est possible d'établir que les représentations religieuses en matière de liberté sexuelle sont associées avec les représentations médicales sur la cause de la maladie, ou avec des représentations politiques sur la fabrication du virus par la CIA pour éliminer certaines populations. Cela donne l'impression d'un

mélange cognitif et social. Mais c'est une fausse impression puisque, de la même manière que notre langage habituel repose sur la valeur polysémique des mots et qu'une langue *créole* est aussi rigoureuse que toute autre, les représentations populaires ont leur propre cohérence et rigueur (ibid., pp. 238-239, trad. fr).

Cette dernière citation est cruciale pour comprendre que non seulement Moscovici n'a jamais eu l'intention d'adopter le *modèle de substitution* lorsqu'il a analysé les différents types de fonctionnement et validation de la connaissance produite *par le biais, par et pour les univers réifiés* par. Ce faisant rapport à la connaissance construite *par le biais, par et pour les univers consensuels*, il a réhabilité la connaissance commune au *statut* des connaissances, effaçant son *statut* inférieur ainsi que la dépréciation, implicite ou explicite, qui lui a été attribuée lors de sa comparaison à la science dans l'ère de la rationalité moderne. Le sens commun n'est donc pas une *erreur* de la science, une séquence de la partialité d'un *scientifique naïf* ou une *faiblesse cognitive*, et qui est voué à l'échec afin d'économiser des ressources cognitives (comme dans la métaphore si chère aux [98] paradigmes de la cognition sociale), au contraire, "[...] il demeure à la base de tous les processus cognitifs. " (ibid., p. 236, trad. fr).

Exprimé encore plus clairement :

[...] Il me semble légitime de supposer que toutes les formes de croyances, d'idéologies, de connaissances, y compris même la science, sont d'une manière ou d'une autre des représentations sociales. [...] Il faut peut-être essayer de classer les formes de croyance et de connaissance en fonction de l'endroit qui leur est assigné dans la hiérarchie, les formes réifiées étant immédiatement considérées comme ayant plus de valeur et de force que les formes consensuelles. Rien de cela ne justifie de les placer là où elles pourraient être exemptées de la dépendance du social. Pour me répéter, il est clair qu'elles partagent certaines représentations sociales. Par conséquent, la condition de la réductibilité, à savoir, le postulat d'une élimination des croyances et des connaissances communes par la science comme un *telos* d'individus et de développement culturel doit être rejeté. En ce sens, dans un sens social, la science et le sens commun - les croyances en général - sont irréductibles dans la mesure où ils sont des façons de comprendre le monde et de se rapporter à lui. Bien que le sens commun soit différent de par les contenus et les modes de raisonnement, il n'est remplacé par

la logique et par les théories scientifiques. Il continue à décrire les relations communes entre les individus, il explique leurs activités et leur comportement normal, il façonne leurs transactions dans la vie quotidienne. Et il résiste à toutes les tentatives de réification qui pourraient transformer les concepts et les images basées sur le langage en des règles et des procédures explicites (Farr, 1993, p. 235, trad. fr).

Nous pouvons à présent revenir au *modèle de la coexistence* fourni par les résultats de notre étude empirique de la folie et de la maladie mentale au fil du temps et des contextes culturels. Afin de clarifier ce sujet du point de vue théorique, nous devons examiner plus profondément les relations entre le mythe, la science, les représentations sociales, la mémoire culturelle et les *thêmata*.

[99]

4. Des limites du modèle de substitution au modèle de coexistence

La notion de *thêmata* est cruciale pour comprendre l'articulation inspirée par le *modèle coexistant* du mythe, de la science, des représentations sociales et de la mémoire culturelle. Il s'agit d'une notion centrale développée par Moscovici et Vignaux (1994, 2000) sur la base de la conception du philosophe de la science Holton (1982), comme un ensemble de concepts primaires, d'idées-force et d'archétypes profondément enracinés dans la mémoire d'un groupe, et se révélant dans les notions communes fortement ancrées et partagées au sein d'une culture donnée.

Les *thêmata* sont des unités cognitives permanentes et stables qui modèlent les représentations scientifiques particulières et les transforment. [...] Que nous dit l'expérience ? Elle montre qu'un objet au sens large - par conséquent la folie, l'identité ou le SIDA - entre dans le champ de nos échanges à condition que nous consultions le registre de *thêmata* pour en choisir celui qui - anomalie, déviance comportementale, contagion - nous permet de le représenter, rien de plus. Une fois que l'objet est attaché à un thème qui est radicalement inexprimable, parce que son unique contenu n'est que potentiel -je dis bien

potentiel, et non tacite ou implicite - il devient le contenu réel d'une représentation quand il est ancré dans un contexte, un réseau de significations. Cet ancrage signifie qu'il a une référence et qu'il se verra attribuer une valeur sémantique déterminée. (Moscovici, 1993, p. 162-63, trad. fr).

Sans aucun doute la folie est un *thêmata* parce qu'elle est un sujet de nature hautement symbolique et métaphorique. La nature symbolique et les racines historiques de la folie la rendent impropre à être étudiée à travers une approche traditionnelle uniquement en termes de croyance, d'attitude, d'opinion, de stéréotypes, selon les constructions classiques de la psychologie sociale, ou tout simplement en termes de *distanciation sociale*, selon l'approche behavioriste traditionnelle, ou en termes de prototypes, de schémas, de scénarios, etc., selon l'approche cognitive. Toutes ces approches négligent les composants symboliques et les dimensions historiques qui doivent être examinés dans une perspective intégrée et multidimensionnelle.

[100]

La folie (comme *thêmata*) et la maladie mentale sont des objets privilégiés pour étudier les dimensions mythiques et symboliques des représentations sociales liées à la mémoire sociale. Nous allons essayer de montrer le pourquoi et le comment, en soulignant le polymorphisme des représentations collectives de la folie et de la maladie mentale dans l'histoire (avec plusieurs noyaux figuratifs archaïques pré-scientifiques et scientifiques), et leurs remises à jour et coexistence au sein des représentations sociales exprimées par différents groupes sociaux dans différents contextes culturels. Il existe d'innombrables références bibliographiques liées au thème de la perception sociale de la folie et les attitudes et opinions des individus qu'ils soient *naïfs* ou plus directement impliqués dans le problème en tant que patients/anciens patients d'hôpitaux psychiatriques, ou en tant que membres d'un corps professionnel. D'un autre côté, les recherches sur les images et les attitudes envers la maladie mentale qui ont pour objectif la compréhension des processus et des contenus au sein desquels les représentations sociales de la maladie mentale-folie-déviance se développent à partir de l'enfance jusqu'à l'âge adulte, sont toutes deux récentes et rares quand on les compare à l'énorme quantité de travail effectué avec les adultes. Il s'agit ici d'un oubli majeur étant donné que l'étude de la genèse et de la construction des attitudes sociales dans

l'enfance - un âge où le contenu et la structuration des croyances sont en train de s'articuler et sont, par conséquent, plus sensibles au changement -serait une façon d'explorer le processus de changement dans des attitudes discriminatoires.

5. En regardant derrière la surface : le "fou" et le "centaure"

Pour commencer avec un exemple, prenons le cas de la représentation *eu fou* comme un *centaure*, un des personnages les plus populaires de la mythologie grecque représenté comme moitié homme, moitié cheval, toujours violent, irascible, sauvage et brutal, pointant son arc et ses flèches. Les centaures avaient tous les mérites extrêmes et les défauts extrêmes, et apparaissent [101] donc dans la mythologie dans des rôles très contrastés : de la sagesse extrême jusqu'à l'incroyable cruauté. Au Moyen Âge, l'image du centaure a été attribuée aux hérétiques et à leur division interne, moitié chrétiens et moitié païens. Dante les a placés en l'Enfer (XII^e) dans le rôle de bourreau géôlier des personnes violentes contre l'humanité, en raison de leur personnalité.



Illustration 1 :

Le mythique centaure, dans un dessin fait par un enfant italien auquel il a été demandé de le dessiner "de la façon dont le ferait un fou".

La figure ci-dessous a été choisie parmi de milliers de dessins représentant une personne *folle*, en particulier le centaure, rendu encore plus monstrueux par l'ajout de déformations et de contaminations dans la partie supérieure du dessin, représentant un homme à deux têtes (l'une semblable à une figure humaine, l'autre plus semblable à un animal), un crocodile au lieu d'une main attachée à un bras et un crochet relié à l'autre bras. Dans cette image de type mythologique, la personne folle, par opposition à une personne normale, est représentée sous la forme d'un centaure, dans lequel la partie supérieure de l'être humain aussi est infectée par l'apparence animale. Nous ne pouvons pas croire que les parents, les enseignants ou les médecins aient inculqué à un enfant la représentation d'une personne folle comme étant un centaure ou un personnage thériomorphe. Nous ne serions aussi jamais attendu à ce que de telles représentations archaïques surgissent chez les adultes dans la société contemporaine, ces mêmes adultes qui expriment une grande tolérance pour une vision moderne des maladies mentales. Il serait très facile de prendre pour acquis le lien entre les représentations collectives et sociales, et éventuellement de faire allusion à la notion de *l'inconscient collectif* ou *l'imaginaire collectif*. Ou encore de se référer aux structures symboliques imaginaires universelles telles qu'elles ont été conçues par Durand (1972). En prenant les distances de la [102] vision analytique psychologique et irrationnelle de l'imaginaire se fondant sur des archétypes, l'historien Le Goff préfère attribuer les modèles de l'imaginaire au monde de la science, et les archétypes à un jugement sévère de pensées mystifiées. Reconnaissant l'importance que le champ de l'imaginaire assume pour les historiens, il distingue clairement *l'imaginaire*, le *symbolique* et *l'idéologique* comme trois dimensions distinctes liées aux représentations. En particulier, la *dimension imaginaire* est considérée comme faisant partie du champ de la représentation qui prend la place d'une traduction *non-reproductive*, qui n'est pas simplement transférée à l'image de l'esprit en raison de sa force créatrice et poétique (au sens étymologique). Bien qu'il fasse partie du domaine des représentations, l'imaginaire va au-delà. La *dimension symbolique* relie l'objet à un système de valeur historique ou idéale. La *dimension idéologique* superpose à la représentation une signification qui fausse à la fois la réalité matérielle et la réalité imaginaire. En outre, Le Goff souligne qu'il existe une *image* au sein de *l'imaginaire*, et que cela crée une distinction claire des idéologies et des représentations purement intellec-

tuelles. Selon lui, *l'iconologie* qui a récemment remplacé *l'iconographie* connaît une progrès extraordinaire : il suffit de penser aux travaux de Panofsky (1955) et de Shapiro (1973), qui ont introduit les analyses structurelles et la sémiologie dans l'étude des images dans leur environnement culturel historique et intellectuel.

Les images ne sont pas seulement celles inscrites dans la production iconographique et artistique. Nous ne devons pas tomber dans l'océan d'un psychisme sans limites, s'il est vrai qu'il n'existe pas de pensée sans image. Les images qui intéressent l'historien sont des images collectives remélangées à partir des vicissitudes de l'histoire. Elles sont formées, elles changent et se transforment. Elles s'expriment avec des mots et des thèmes, (on peut ajouter, *thêmata*). Elles sont transmises par les traditions, empruntées d'une civilisation à une autre, circulent dans le monde diachronique des classes et des sociétés humaines. En outre, elles appartiennent à l'histoire sociale, sans y rester enfermées. [...] L'imaginaire nourrit et pousse l'homme à agir. Une histoire sans [103] image est comme handicapée, c'est une histoire, sans un corps (Le Goff, 2007, XIII, trad.fr).

Nous pouvons et devons affirmer la même chose pour la psychologie sociale : une psychologie sociale sans image est une psychologie sociale handicapée, désincarnée.

Le dessin du *fou* comme un centaure est *unique* dans son évocation mythologique, mais n'est pas *seul* ou *isolé* : de nombreux autres exemples dans d'autres catégories codifiées comme les représentations *mythiques* (comme *l'androgynie*, le *thériomorphisme*, le *dimorphisme* ou le *polymorphisme*, la *monstruosité*, les *personnages démoniaques*, le *bouffon heureux*, etc.) ont été pris du programme de la recherche-mère réalisée dans les années 80 et 90 et illustrés dans les paragraphes suivants, ainsi que dans la récente étude de suivi (en Italie et au Brésil) en 2006-2008. De tels exemples fournissent des preuves empiriques impressionnantes de l'émergence de la dimension mythique dans la représentation de la folie.

Il est bien connu que la définition du "[...] concept des représentations sociales implique le *noyau figuratif* (Moscovici, 1976, p. 123) ; cela ne doit pas être considéré seulement comme un moyen d'organiser et de structurer l'information, mais aussi comme le résultat de la coordination qui concrétise chaque terme de la représentation comme

une "[...] *structure imaginante* capable de produire une structure conceptuelle de manière visible" (Jodelet, 1984, p. 368). En dehors des différentes définitions du concept de base du *noyau* de la représentation dans la littérature, une question concernant la méthode a également été soulevée en ce qui concerne les stratégies pour y accéder. En prenant en compte la Théorie du Double Code (la pensée visuelle et la pensée verbale) de Paivio (1986) et quelques suggestions de l'approche sémiotique d'Eco, nous avons développé la conception d'Abrieu (2003) en reconnaissant le *noyau figuratif* dans les représentations transformé en une image (considérée comme véhicule privilégié des composants symboliques et émotionnels des représentations sociales) et les éléments périphériques dans les représentations exprimées verbalement, plus sensibles aux processus cognitifs du rationalisme, aux effets du critère du désir social et des processus [104] socio-normatifs de l'identification liés à l'appartenance à un groupe.

Nous avons mentionné en d'autres occasions (De Rosa, 1987a ; De Rosa & Farr, 2001) la relation entre la *pensée visuelle* et la *pensée verbale*, leurs traits distinctifs et leur pertinence. Cette relation est cruciale pour étudier l'articulation des représentations sociales et de la mémoire sociale, et pour identifier les différents rôles joués par ces deux faces du système représentationnel symbolique. Il suffit de rappeler que, comme nous avons appris de la sémiologie et de la psychologie cognitive - qui partagent un intérêt dans l'étude des modalités de perception/d'attribution d'un sens à la réalité - les images ne sont pas seulement réifiées en expression des représentations : ce sont aussi des moyens de mobiliser les processus de la mémoire et de réactiver la connaissance sociale. L'ancienne tradition de *l'art de la mémoire* (Yates, 1966) et les récentes recherches cognitives et neuropsychologiques centrées sur la mémoire et les processus imaginatifs offrent des pistes intéressantes pour étudier le rôle de l'image dans l'établissement du lien entre le système représentationnel symbolique et la mémoire. Malheureusement, la plupart de ces contributions n'aboutissent pas à une perspective d'intégration entre les dimensions individuelles, sociales et collectives impliquées dans les processus de la pensée et du souvenir, et elles sont toujours prisonnières d'une perspective individualiste, décontextualisée et asociale, dans une hypothèse de base du *symbolique* comme *cognitif* (ou, plus précisément, comme traitement de l'information).

Ici, nous voulons exposer des preuves empiriques sur la manière dont le *polymorphisme* des images sociales de la *folie*, déposé au cours de l'histoire et enregistré dans les imaginations collectives, est revêtu grâce à l'élaboration dynamique des représentations sociales. Les représentations sociales sont, en vérité, produites par (et à leur tour produisent) l'influence réciproque entre l'ensemble des arguments tirés de *l'univers réifié* (les théories scientifiques et leurs codifications institutionnelles et législatives) et l'ensemble des arguments tirés des *univers consensuels* (système de croyances largement répandues, théories naïves et de sens commun, qui peuvent être vues dans des estampes populaires, [105] dans l'art iconographique, dans des proverbes, dans des transcriptions sous forme d'anecdotes d'événements significatifs de la vie sociale et dans tout document qui transmet des images, des symboles, des opinions, des pratiques et des attitudes liées à *l'objet* représentation sociale).

Sans une perspective historique, il serait difficile de reconnaître le lien qui relie les différents noyaux thématiques de différentes attitudes (exprimées dans le discours et dans les images, dans les conversations et dans les dessins, et produites de plusieurs autres façons verbales et non verbales) observées chez les enfants et les adultes en relation au polymorphisme des représentations sociales de la folie tel qu'il est montré dans l'iconographie, la littérature, la philosophie et dans les diverses sources historiques généralement disponibles. Nous sommes tellement habitués à penser selon les mœurs en vigueur dans notre propre contexte culturel (dans notre cas, la société industrielle occidentale avancée), que nous avons tendance à projeter l'épistémologie du présent sur le passé pour présumer, par exemple, que l'histoire de la folie coïncide avec l'histoire de la psychiatrie. Nous avons tendance à nous approcher de cette dernière comme si elle avait toujours existé, perdant de vue le fait qu'elle s'est formée seulement à la fin du XVIII^e siècle quand le paradigme de Pinel a été mis en place, et ensuite comme une partie séparée de la science légitimant institutionnellement l'association indissoluble entre psychiatrie et hôpital psychiatrique. Si nous nous libérons de l'influence déformée des perspectives épistémologiques contemporaines, nous serons en mesure de reconnaître la représentation sociale de la folie comme un objet polyédrique aux multiples facettes qui s'entrecroisent, qui ne montre aucunement ce développement linéaire si cher à certaines traditions d'historiens qui

voient la médecine d'un point de vue cumulatif et directement progressif.

Dans la perspective historique à long terme, le système de représentation et la façon de traiter la folie dans l'histoire de l'Occident montrent :

- *d'une part*, un mouvement distant de la *criminalisation* des malades mentaux, qui étaient simplement placés avec des pervers, des clochards, des mendiants, des lépreux, des infirmes et des [106] débiteurs (jusqu'à ce que, à la fin du XVIII^e siècle, l'histoire de la folie s'est jointe à l'histoire de la *ségrégation* des personnes en marge de la société). *Des traitements pédagogiques de rééducation* (comme : l'isolement, le travail acharné, le choc, la loi du silence et l'inflexibilité des horaires pour discipliner l'esprit) ont été suivis par des traitements inspirés par le *traitement moral de la folie* (basés sur l'autodiscipline, l'auto-répression et le contrôle des patients par la communauté) (Rush, 1809 ; Tuke, 1813 ; Connolly, 1856). La *médicalisation* progressive des malades mentaux qui ont été soumis à une forme physiquement violente de traitement *médical* comme la purge, la saignée, l'inactivité forcée, la plongée dans des bains d'eau avec une alternance de chaud et de froid, etc., sont des éléments qui ont évolué vers des *méthodes psychiatriques* basées sur le *modèle médical positiviste* qui respectait strictement les canons de l'organicisme. Enfin, la psychothérapie basée sur différents *modèles d'approches psychodynamiques, relationnelles, comportementales, cognitives, de communauté*, etc. qui ont été développés à partir du début du siècle passé jusqu'à maintenant ;

- *d'autre part*, une perspective moins linéaire et une interprétation historique révèlent la coexistence, parfois submergée ou ambiguë, des représentations sociales de la folie dans l'histoire. Et ici, les modèles *scientifiques*, leur *vulgarisation* et les images largement acceptées qui sont inspirées par la métaphysique actuelle sont mélangés, donnant à la folie une multitude de facettes. Ainsi, il y a la *folie* vue comme *possession surnaturelle*, la folie comme *maladie* (du corps, de l'esprit ou de la psyché), la folie comme *forme prononcée de déviance*, comme *ironie tragique* l'emportant sur la rationalité de la vie : tous ces noyaux représentatifs *ont toujours coexisté* dans la conscience collective, bien que codifiés différemment selon le groupe et le contexte so-

cial. Il n'est pas nécessaire de se référer aux résultats de la recherche ethno-psychiatrique ou de faire une projection mentale hors du contexte culturel de la civilisation industrialisée pour trouver des formes *magiques/sacrées de la folie* comme, par exemple, la possession par une force extérieure accompagnée par des paroxysmes qui commencent brusquement et donnent lieu aux rebondissements les plus inattendus : *l'amok* des Malais, ou sa version féminine, *latah*, [107] le *koro* des Chinois du sud, le *berserk* des Vikings, le *windigo* de certaines tribus indiennes du Canada, le *macumbeiro* au Brésil, etc. Aujourd'hui encore, dans le sud de l'Italie (un des sept pays les plus industrialisés du monde) des phénomènes d'hystérie collective continuent de se produire parmi les gens de la campagne, comme les scènes de possession attribuées à la *tarantola* où l'expression rituelle de cette condition suit une cérémonie socialement codifiée en fonction de sa signification cathartique ancestrale (De Martino, 1976 ; Fernandez & Sciascia, 1977).

« Cependant, même dans les cultures préindustrielles et depuis les temps anciens, l'interprétation magico-religieuse de la folie a coexisté avec l'interprétation "médicale". Les deux interprétations sont appliquées aux remèdes fondés sur " l'aide à la personne" et sur la "protection de la société" en même temps. Partout (et - nous devons insister sur ce point -aussi bien parmi les peuples "primitifs" que ceux du monde classique) certains individus, et pas forcément toujours les mêmes, ont été étiquetés comme "malades dans l'esprit", ou "dans l'âme", ou plus brutalement, comme "malade dans la tête". Les théories de la psychiatrie moderne ont surgi lorsque l'interprétation magico-religieuse de la folie n'était plus tenable, quand a surgi le désir d'un critère systématique pour distinguer plus clairement dans le vaste magma des comportements jugés hors des normes, ces formes qui seraient traitées par les autorités religieuses, soumises à la répression judiciaire ou celles devant recevoir un traitement médico-psychiatrique » (Jervis, 1975, p. 42-43, trad. fr).

Ainsi, le polymorphisme qui caractérise les représentations sociales de la folie lié à la vision magico-religieuse ou à l'approche médicale a coexisté depuis l'époque d'Hippocrate et de Platon. Une interprétation purement linéaire de l'évolution des représentations sociales de la *folie* dans l'histoire - qu'elles soient collectives et sociales, ou faisant partie du développement individuel - montre une transition de

la vision magique/sacrée de la folie à une vision *criminalisée*. Celle-ci devient de moins en moins criminalisée dans la mesure où le point de vue *médical* apparaît et l'emporte, d'abord en termes stricts *d'organicisme*, puis dans des termes qui tendent à des hypothèses explicatives, parfois *psychosomatiques*, parfois *psychodynamiques*, *comportementales*, *sociogénétiques* et ainsi de suite. En vérité, un examen plus approfondi de la structure dynamique du *champ de représentation* [108] de la folie - qui peut être déduite à partir de plusieurs sources historiques, comme dans les documents institutionnels et législatifs, dans la littérature, dans la philosophie, dans les sciences, etc., dans les preuves matérielles, orales, figuratives, etc., et à partir de nombreux niveaux étudiés (iconique/symbolique et normatif/comportemental), à travers diverses méthodes (verbale et non verbale, directe et indirecte, structurée et projective) - révèle des noyaux figuratifs encore liés aux différents types de conception de la personne folle, comme nous le montrerons dans la section suivante.

6. La polyphasie cognitive : un concept heuristique appuyé par des preuves empiriques

Cette section présente quelques-uns des résultats obtenus tout au long d'un important programme de recherche ⁷ que nous avons effectué durant les années 80 et 90, et par la suite entre 2006 et 2008, et trace un modèle du développement des représentations sociales de la folie de l'enfance à la maturité qui est relativement invariable d'un

⁷ Le programme de recherche a été conduit en Italie par De Rosa (cf. 1987a, b, 1994, 1995 ; De Rosa & Iaculo, 1988) sur une population de presque 4.000 sujets comprenant des professionnels (psychiatres, psychologues, infirmières psychiatriques), des professionnels en formation (étudiants de psychiatrie, psychologie et infirmerie psychiatrique) et des personnes non initiées, incluant un échantillon stratifié de 320 enfants entre 5 et 16 ans, de leurs parents et de leurs enseignants. Grâce à la Fondation Balzan l'étude a été étendue à d'autres pays européens, comme l'Espagne (Ayestaran, De Rosa & Paez, 1987) et la Suisse (De Rosa & Schurmans, 1990, 1994). Cette recherche-mère a été répétée en Italie à des fins comparatives, vingt ans après la loi anti-asile Basaglia (De Rosa & Bocci, 2006) et étendue au Brésil.

point de vue transculturel. D'un point de vue purement méthodologique, nous avons utilisé différentes techniques allant des instruments verbaux (questionnaires structurés et échelles de distance sociale) aux instruments non verbaux (dessins et tests de la pyramide des couleurs). Les résultats généraux, extrapolés des analyses statistiques pour chacune des techniques utilisées, ont montré que le choix des instruments d'enquête a un effet remarquable sur le niveau de la représentation étudiée. Comme il est impossible de fournir ici un [109] commentaire analytique, nous nous limiterons aux résultats qui se rapportent au matériel non verbal, pour lequel un schéma extrêmement analytique de codification a été employé, en présentant seulement quelques exemples qui illustrent trois catégories d'images qui se rapportent à : 1) des types de représentation magico-fantastiques, 2) des représentations de la folie comme une déviance, 3) la représentation médicale de la folie. Ces images seront comparées avec des documents iconographiques datant de différentes époques pour montrer la perspective historique.

Les résultats montrent que les images évoquées par les illustrations sont un véhicule essentiel pour l'étude des représentations sociales, en particulier lorsqu'elles sont utilisées pour projeter des structures symboliques latentes (souvent réfractaires à l'expression verbale) dans un système plus cohérent de représentation. Fritz Saxl, un historien de l'art renommé, soulignant le rôle actif et constructif (et non pas seulement documentaire) des images dans le cours de l'histoire, a affirmé que :

[...] les images qui expriment une signification particulière dans le temps et dans le lieu où elles ont été conçues, attirent comme un aimant d'autres idées vers leurs sphères une fois qu'elles ont été créés ; ces images peuvent être soudainement oubliées et ensuite rappelées après des siècles d'oubli (1957, pp. 2-3, trad.fr).

Le fait que certaines (*gestalten*) figures perceptives ont ce pouvoir de former un ensemble de contenus symboliques - au point qu'ils peuvent être à nouveau attirés dans des contextes et des périodes différents et largement variés, bien que l'apparence de l'image demeure la même - peut nous aider à comprendre la récurrence de certaines formes figuratives représentant le *monstre* et le *fou* dans les illustrations et les images produites par les adultes et les enfants d'aujourd'hui, ainsi que dans divers types de matériel iconographique, comme

les estampes populaires et des documents artistiques, anthropologiques et mythologiques etc., de différentes époques.

D'ambivalentes représentations magico-fantastiques du *fou* sont polarisées avec des *connotations positives* (le fou comme un [110] clown, un bouffon, un fou du roi, un génie artistique, libidineux ou un objet fantastique comme une fée, ou un animal imaginaire drôle) ou avec des *connotations négatives* (le fou comme démon, comme monstre : thériomorphique, déformé, hypertrophié, polymorphe, retardé, contaminé par des parties d'animaux et de plantes). Mais les deux types de connotation confirment l'impression de quelque chose au-delà de la normalité ou de la raison.

Pour accéder au noyau figuratif récurrent de la personne folle, nous avons utilisé trois tests de dessin : A ("*dessiner une personne*" test de contrôle pour voir comment le sujet dessine la figure humaine normale) ; B ("*dessiner une personne folle*") ; C ("*dessiner une personne de la manière dont un fou dessinerait*"). L'hypothèse derrière le choix des trois tests de dessin (A, B, C) était que, en passant par le dessin d'un fou (test B), puis par le dessin d'une personne comme si elle avait été réalisée par un fou (test C), le phénomène projectif serait stimulé (sans doute de façon encore plus intense dans le test C, grâce à la chute régressive des inhibitions) par comparaison avec le test A. La force projective du test B et surtout celle du test C, pourraient conduire à une réflexion du noyau figuratif archaïque sur la représentation du fou, comme objet de préjugé social, à des degrés divers de manière significative, selon l'âge et d'autres variables.

Cette hypothèse a été confirmée. Dans les rares cas où le test A à produit un noyau figuratif, la *normalité* de la figure humaine a été exprimée à travers l'aspect d'un *gentleman*, avec un parapluie, un chapeau melon et un journal ou par la personnification d'un *rôle social typique* (par exemple en montrant un médecin, une *infirmière*, un joueur de football, etc.). Dans un grand pourcentage des dessins *du* fou, et dans ceux réalisés *comme* un fou le ferait, les représentations ont couvert un total de vingt noyaux figuratifs appartenant aux trois catégories les plus amples.

1) Les modalités *magico-fantastiques* des représentations ont présenté deux pôles : l'un ambigument positif, l'autre explicitement négatif. Ils ont prouvé une fois de plus la double face de la folie dans l'his-

toire ; l'une *joyeuse* du type *bouffon du roi*, reconnaissant la liberté d'expression et les possibilités [111] créatives du fou qui ne sont pas vécues par des individus normaux. L'autre, terrifiante et monstrueuse, voyant dans le fou des signes d'une nature diabolique et la possession par les forces du mal ou, de toute façon, quelque chose qui va contre la nature. Des couleurs vives, des postures dynamiques, des gestes et des vêtements extravagants animent le noyau figuratif du fou comme *bouffon* et dans d'autres dessins montrent le fou comme un *clown*. Dans d'autres dessins, apparaissent des noyaux figuratifs représentant le fou comme un *artiste* (un peintre, par exemple) ou comme un *intellectuel*, une sorte de génie. Nous avons dans ce cas la représentation sociale de la folie (et en même temps de la culture) basée sur le double concept de folie-art, art-folie, folie-génie, qui sont des thèmes récurrents dans la culture occidentale, dans lesquels l'accent est mis sur les traditions humanistes et romantiques et qui sont même admises dans certains domaines de la psychiatrie. D'Esquirol, un élève de Pinel et fondateur de l'école française de psychiatrie, jusqu'à Lombroso (1864), un influent psychiatre italien de la dernière partie du XIX^e siècle, ainsi que dans de nombreux travaux beaucoup plus récents dans l'histoire de la psychiatrie consacrés au thème de la folie dans l'art ou de la production artistique de la personne folle (Cassinelli, 1964 ; Prinzhorn, 1922, 1984).

Les dessins illustrant la représentation de la folie magico-fantastique, expriment, au moins superficiellement, des connotations positives par l'attribution de formes de comportement social ludique, ou d'un rôle social de type créatif. Mais d'autres dessins, dans un ton encore plus fantastique, représentent la folie en remplaçant les traits caractéristiques de l'homme par des *objets*, parfois *anthropomorphiques*, exprimant le *désir*, dénotant ainsi une source de *plaisir* (comme dans un dessin représentant un fou comme un énorme cornet de crème glacée anthropomorphique, avec les yeux grands ouverts, une bouche qui suggère des pulsions orales libidineuses et les cheveux en forme de crème chantilly avec des saveurs assorties), ou avec un clair *symbole magique* (la *fée* ou des *figures d'animaux espiègles*, comme l'écureuil heureux dessiné pour le test C). En explorant les traces d'une éventuelle discussion sur la folie dans le matériel iconographique historique de différentes époques, il n'est pas [112] difficile de trouver quelques motifs sémiologiques et des structures qui se

combinent pour former la face *positive* de la folie, considérée comme un moyen d'échapper à la gravité de la routine comportementale (*le fou bouffon*) et aux limitations des modèles normaux de la pensée (*le fou sage*).

Le Fou des cartes de Tarot, une figure caractéristique dans les jeux, représente, en fait, quelque chose de libre par rapport aux règles du jeu. Selon une forme iconographique connue surtout dans le nord de l'Europe, le fou avec son aspect de clown, une tunique pleine de franges avec des clochettes, ses oreilles d'âne, un pantalon serré et un bâton tenu comme si c'était un sceptre, tend à ressembler à un bouffon. Même aujourd'hui, dans de nombreuses célébrations du carnaval la figure du fou apparaît sous les traits d'un clown. Alors qu'il est souvent associé à un âne, symbole d'une dégradation possible de la condition humaine au niveau de l'animal, le fou - comme, par exemple, il est dépeint dans la *Roue de la Fortune* de Dürer - est favorisé par la fortune qui est aveugle et folle, comme une expression du royaume du désordre et de la chance. En même temps, et non seulement à un niveau folklorique, (il suffit de mentionner Erasmus dans *l'Éloge de la Folie*, 1509) la liberté à l'encontre des codes normaux de comportement dont jouit le fou apparaît aussi comme la liberté de la prison de l'esprit rationnel. "Le fou, clown de Dieu, risée du monde entier, est en fait le seul homme qui connaît la divinité, qui demeure cachée pour le reste l'humanité" (Troncarelli, 1981, p. 85, trad. fr).

L'inversion des pôles folie-raison, débilité-sagesse est un motif récurrent dans toutes les traditions iconographiques et littéraires inspirées par le thème du *Monde à l'envers* (cf. Cocchiara, 1963). Dans une sorte de galerie d'images, de citations et de proverbes -découlant de la culture ou du folklore - nous pouvons tracer un alphabet de symboles tissés ensemble *ex contrario*, des catégories inversées, des anti-modèles et des contre-valeurs. Ils sont les expressions d'une contre-culture qui, à travers la symbolisation de l'échange des rôles sociaux et de l'inversion de la polarisation de la logique binaire (laid-beau, sage-insensé, normal-anormal, sain-fou), semble tendre vers le changement social. De plus, en tant que vecteur de "[...] projections d'une vision statique de l'univers [113] dans lequel la tradition est identifiée avec la nature, et l'histoire est ressentie comme l'exécution d'un programme établi *ab aeterno*" (Camporesi, 1981, p. 8, trad. fr), ce répertoire d'images du *monde à l'envers* donne à la folie un vaste espace pour la

représentation. *Le monde est une cage aux fous* est, en fait, le sujet d'une impression choisie parmi beaucoup d'autres appartenant à la même tradition iconographique, et qui était particulièrement riche du XVI^e au XVIII^e siècle, symbolisant la *folie* de la *normalité* quotidienne. Si le *monde des personnes normales* est présenté comme *une cage aux fous*, et la culture est représentée comme le royaume suprême de la folie (comme dans les figures dans lesquelles les érudits et les astronomes sont associés à des fous et sont enfermés dans la cage du monde, tous deux du XVII^e siècle), la fonction *du fou* est d'agir comme la *conscience malheureuse* des hommes, incarnant le sens tragique de la vie, avec une apparence parfois grotesque.

« Il a le triste privilège de voir le monde la tête à l'envers ; il peut montrer aux autres l'inversion du monde. Comme une sorte de Sibylle, son existence témoigne de l'existence d'un monde supérieur à celui créé par l'arrogance de l'homme. Ange de la nature, il rappelle à ceux qui sont esclaves de la "culture" à quel point est précaire notre séparation de l'Age d'or originel » (Troncarelli, 1981, p. 84, trad. fr).

De nombreux proverbes et dictons populaires ont contribué à transmettre à travers les siècles un noyau représentant le fou comme un *sage*. Comme nous l'avons vu, il ne manque pas dans l'histoire individuelle ou sociale de noyaux figuratifs présentant la figure du fou avec des connotations positives, qui attribuent à la folie une dignité mystérieuse, sacrée et magique (le fou comme intermédiaire du sacré, comme expression de raisons secrètes qui sont dissimulées aux personnes normales), ou en y voyant la conséquence extrême de forces émotionnelles extraordinaires et sublimes (être *fou amoureux* est une condition typique dans les traditions culturelles et folkloriques européennes, sa plus haute expression artistique se trouvant dans le personnage de Tasso -*Orlando Furioso*). En même temps, ces représentations évoquent des sentiments ambigus, avec le bonheur du *fou-clown-bouffon* mélangé à la dérision (et le clown tragique est un archétype qui peut être retrouvé dans la vision artistique, poétique et littéraire de [114] toutes les périodes : Starobinski, 1983) et avec le respect, inspiré par la peur, pour le *fou-shaman expression de la divinité*.

La connotation négative des représentations magico-fantastiques qui apparaissent dans les dessins des tests B et C montrent le fou comme un *démon*, ou comme une *figure mythologique* tels un *centaure* ou un *dragon*, comme un *androgyn*e, ou comme différents types

de monstres : *figures thériomorphiques, créatures hybrides mi-homme mi-animal* figures *polymorphes* avec des éléments parasitaires, plusieurs membres et têtes ou, vice versa, avec une tête ou un bras amputés, avec un œil de Cyclope, des squelettes, des figures désincarnées, sans chair, des figures mécaniques et robotiques, des figures représentant un mélange d'animal, d'humain et d'éléments végétaux, etc. Les connotations négatives sont plus explicites dans les dessins qui symbolisent le fou comme un *démon*, la tension symbolique aperçue dans la représentation que donne Dürer du concept médiéval double du *démon-fou*, de la *folie-pauvreté-fléau-catastrophe naturelle* ou dans la représentation de Matthias Grünewald de la folie comme *tentation diabolique*. Ces représentations démoniaques de la folie - issues de la ferveur mystico-apocalyptique de la mentalité médiévale et étaient encore très présentes durant le siècle des Lumières - désignaient certains types sociaux particuliers comme des victimes sacrificielles et ont persisté jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Elles ont également montré leur influence sur la psychiatrie du XVIII^e siècle, dans les diagnostics de la *démonomanie*.

Encore plus explicites, et même prototypiques, sont les représentations du fou comme un *monstre* dans les différentes connotations du mot, qui forment un regroupement *de significations symboliques mythiques dans l'imaginaire collectif*. Elles n'apparaissent pas seulement dans la tradition iconographique européenne durant diverses périodes (avec une intensité particulière dans celles, comme au Moyen Âge, où la relation entre l'homme et l'au-delà, ou univers invisible, est ressentie de façon plus dramatique), mais aussi dans les dessins des enfants et même des adultes contemporains, qui vivent donc dans notre contexte métropolitain urbain avec tout son progrès technologique. Les traits monstrueux caractérisant le fou sont extrêmement variés, mais tous ont une puissante valence de [115] formation d'image. Outre les figures dont les *traits anthropomorphiques* sont tellement *déformés* au point d'être *indéfinissables* (par exemple, concernant l'aspect de *l'identité sexuelle de la figure représentée*), nous voyons apparaître des figures *thériomorphiques* montrant les effets de la contamination humain-animal sous la forme d'un *homme-coq*, d'une *femme-coq*, d'un *homme-singe*, d'une *femme-crapaud*, d'un *homme-ours* et d'autres dessins similaires. Ils montrent toute l'ingéniosité du symbolisme animal, s'il est vrai, comme l'a écrit Gilbert Durand que "[...] le Bestiaire

semble être aussi solidement installé dans le langage et dans la mentalité collective que dans les fantasmes individuels " (1972, p. 62, trad. fr). La contamination humain-animal a toujours joué un rôle dans les représentations du *monstre*.

Dans d'autres dessins, la représentation du fou montre des traits caractéristiques monstrueux dans l'évocation des figures mythologiques : le *centaure* (comme dans le dessin présenté ci-dessus), l'*androgyné* (comme dans le dessin où l'on a fait ce commentaire : *il est moitié homme et moitié femme*), ou le *cyclope* qu'un adolescent a dessiné dans le test C comme un fou borgne déformé avec un bras beaucoup plus long que l'autre. Dans ces dessins aussi l'activation symbolique de la figure (*gestalten*) représentationnelle émerge comme faisant partie de notre héritage⁸ historique et iconologique. Les autres façons auxquelles les enfants et les adultes ont eu recours pour exprimer la nature monstrueuse du *fou* sont les figures *déformées*, comme celle avec la tête et les bras inversés, ou avec une tête pareille à un ballon séparée du corps, ou avec la tête portée sous le bras. Il y a encore d'autres illustrations, sans cou, avec la tête et le torse unis rappelant le *blemye* de Mandeville. Dans d'autres cas, l'aspect monstrueux du *fou* est représenté sous des traits caractéristiques *polymorphes* qui montrent des figures avec plus d'une tête ou avec [116] beaucoup de membres⁹. Un symbole du manque de proportion et d'équilibre peut être vu dans la représentation du fou avec des membres du corps monstrueusement *hypertrophiés*, comme dans le dessin montrant le fou avec une tête énorme. Dans d'autres cas, le manque de proportion entre la tête et le corps est représenté par des formes *hyper-régressives*, surtout dans le test C dans lequel des figures humaines ont été tracées à travers de simples segments. Le dessin montrant le fou comme un *squelette* sans *chair* (un attribut métaphorique du vivant) est généralement le médiateur le plus tangible de l'image du

⁸ Il convient de comparer ces dessins avec la représentation classique du *Sphinx* ou du Minotaure, ou redécouvrir l'hybride homme-femme dans la figure des androgynes de Schedel (1493), ou dans la figure d'un cyclope de Mandeville, ou dans le cyclope d'Odilon Redon (1895-1900), Otterlo, Rijksmuseum Kröller-Muller : huile sur bois, 64x51 cm).

⁹ Ces dessins rappellent les figures de monstres à deux têtes ou des figures avec plusieurs membres de Schedel ou dans le *Buch der Natur*, de Conrad Meigenburg, Augsbourg, 1478.

corps, et l'élément impliqué dans le contact direct. La valence monstrueuse de ce squelette-fou est encore plus soulignée par le dimorphisme par le biais duquel les membres sont représentés, avec les pieds à la place des bras, une main à la place du sternum et l'autre attachée au crâne.

Mais la représentation magico-fantastique *du fou* trouve d'autres formes d'expression dans des types de *contamination* des traits caractéristiques anthropomorphiques avec des éléments du *monde végétal* (le dessin fait par un adulte qui a dessiné une pomme au lieu d'une main), ou avec des *parties mécaniques* (le dessin d'un garçon qui a commenté dans son travail : *des mains mécaniques, deux trompettes, une baguette magique, une glace, des jumelles et un fer à repasser ; c'est la fée magique* ; un dessin fait par un adulte romain de classe élevée, qui dans le test C a montré le fou comme un lecteur de carte perforée Univac ; d'autres dessins ont montré le fou comme un robot-fusée, avec plusieurs connotations humoristiques plus ou moins agressives). Ces représentations de la figure humaine contaminée en partie par des éléments végétaux et mécaniques ont également des points de contact avec l'iconographie de l'art ¹⁰. Sans doute, les dessins sont un moyen [117] particulièrement approprié pour étudier des noyaux mythico-archaïques et fantastiques de la représentation, même dans le cas des adultes qui présentent des contenus latents de la représentation sociale de la folie qui n'auraient pas émergé autrement. En apportant une valeur empirique au concept heuristique de la *polyphasie cognitive*, les dessins produits par nos sujets ne révèlent pas toujours un système aussi archaïque de représentation de la folie. La représentation du *fou* comme un *monstre* pose encore une fois la question de l'ambivalence de la signification étymologique ("une créature mythique venue d'une contamination non-naturelle de différents éléments, qui éveille l'admiration et l'horreur" et, en même temps, "prodige et porteur de présages" ; du latin *monstrum* : signe divin (Devoto

¹⁰ Des images semblables peuvent être vues dans les tableaux du XVI^e siècle par Giuseppe Arcimboldi, *L'Ortolano* (Cremona : Museo Civico) et dans *l'Homme de mesnage* d'un peintre anonyme du XVII^e siècle. Ils peuvent également être trouvées dans la représentation du *monstre*, formant une catégorie à part avec une gamme de traits caractéristiques choisis par Kappler qui appelle cela un *mélange des règnes animal, végétal, minéral* (1980. pp. 135-143).

& Oli 1980, p. 182, trad. fr). Beaucoup de sujets que Jacques Le Goff (1983) inclut dans une sorte de "merveilles de l'inventaire médiéval" apparaissent dans les dessins des enfants et des adultes (être humains et anthropomorphiques : géants, nains, fées, hommes et femmes avec des particularités physiques, monstres humains ; animaux imaginaires, *mischwesen* ; créatures mi-humaines, mi-animales, robots). Le Goff voit dans de telles *merveilles* et dans la distinction entre la *magie* et le *miraculeux* une fonction compensatoire.

[...] « Contrebalançant la routine quotidienne, la tendance à occuper une sorte de monde à l'envers, une sorte de résistance à l'idéologie officielle du christianisme, une déshumanisation de l'univers glissant vers un univers animalisé, vers un univers de monstres et de bêtes féroces, un univers minéral, un univers végétal, une sorte de rejet de l'humanisme, l'une des grandes bannières du christianisme médiéval fondé sur l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu » (Le Goff 1983, p. 12-13, trad. fr).

2) Les représentations de la folie comme une *déviance* se trouvent principalement dans le test B, où les dessins d'un fou montrent la projection d'un sens de déviance dans la représentation, en ligne avec la tendance largement diffuse à considérer les malades mentaux comme des exclus, en interprétant la maladie mentale comme une *catégorie résiduelle de la déviance* (Scheff, 1966). Cela surgit dans plusieurs noyaux stéréotypés : il y a l'individu au *comportement incongru*, qui brise les normes sociales formelles ou informelles, ou qui tout simplement ne s'adapte pas à son [118] contexte ; par exemple, *marchant avec son parapluie ouvert en plein soleil ; ou empêchant un automobiliste d'avancer en jouant de la trompette devant sa voiture ; ou se déshabillant dans la rue en jurant et en délirant, ou restant à quatre pattes sur une voiture en mouvement*, ou comme nous pouvons le lire dans les commentaires fournis sur d'autres dessins non mentionnés ici par manque de place, *vêtir un pantalon long et une chemise à manches courtes en hiver ; rester au milieu de la route quand un bus arrive ; donner des coups à un bus au lieu d'acheter un billet ; demander une cigarette à un ami et en même temps dire qu'on ne fume pas ; jeter du vin à la tête de quelqu'un ; faire du karaté même en étant incapable ; conduire une moto tout en écoutant de la musique avec des écouteurs*, etc. Des estampes populaires ont largement circu-

lé en Europe entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, avec le thème traditionnel *du monde à l'envers*, montrant à nouveau la vision ancienne de la folie comme une sorte de subversion des normes et de libération du joug du quotidien.

Une grande quantité d'images se réfère au noyau figuratif de la folie comme une *déviance*, exprimant, en particulier :

- a) une vision *criminelle* plus violente (par exemple des dessins montrant la personne folle comme un *assassin*, quelqu'un qui coupe la tête des gens ou leur tire dessus, leur jette des pierres, un terroriste avec une bombe ou un couteau) ;
- b) la folie vue comme la rupture des règles sociales formelles et informelles, ou tout simplement comme *inadéquate au contexte social*. Des dessins de ce genre montrent le fou comme un individu au comportement incongru, par exemple, marchant avec un parapluie par une journée ensoleillée, ôtant ses vêtements dans la rue ou restant sur la voie face à un tramway et ainsi de suite ;
- c) une vision plus proche de la vision répandue du malade mental en tant que *marginal* (le fou toxicomane, alcoolique, vagabond, un original, un travesti, une victime d'une société qui le rejette, etc.).

Dans de tels cas de déviance criminelle, les dessins montrent une vision plus violente, voire criminalisée ; d'où le stéréotype du *tueur fou*, dépeint comme quelqu'un qui *coupe la tête aux gens*, ou, comme nous le lisons dans les commentaires, *quelqu'un qui [119] ouvre le feu* ou *quelqu'un qui tue des enfants*, *quelqu'un qui jette des pierres*, ou même *un terroriste avec un couteau et une bombe*. Il est frappant de constater que dans certains dessins le fou est vêtu à la façon d'un détenu (le pyjama rayé typique), et il est montré encore enchaîné dans un endroit beaucoup plus semblable à une prison qu'à un hôpital. Il est évident que le stéréotype du fou-criminel a été tellement répandu dans l'histoire occidentale, avant et après le début de la psychiatrie, au point de mériter les diverses formes de *détention* au moyen desquelles les déviances ont été *isolées*.

Mais le répertoire d'images représentant la folie comme une déviance couvre un éventail plus vaste et diversifié. Dans certains dessins, la folie est associée à de nouvelles formes d'étiquettes sociales s'appliquant à des comportements déviants, tel le *toxicomane*, ou l'encore plus répandu *alcoolique*. Un élément transgressif commun dans la dimension psychologique de la folie est le recours incontinent et illimité à des substances provoquant le plaisir, telles les drogues, l'alcool, etc. Dans d'autres dessins, la représentation de la folie-déviance affronte les différentes implications de la condition de paria social, avec les visions complémentaires du fou en tant que sujet, acteur et cause de son état, et en tant qu'objet ou victime d'ostracisme. C'est le cas d'un garçon de 12 ans qui a dessiné, par exemple, un homme en haillons à côté d'un tas d'ordures, avec une pancarte où est écrit le mot *rebut*, ou avec une plaque à la main disant *Je suis dans ce monde aussi !* Toutefois, dans de nombreux cas la dégradation du fou se manifeste dans sa condition improductive et de mendiant, généralement sale et vêtu d'habits rapiécés, elle est représentée sous les traits caractéristiques du *gueux* et du *mendiant*. Dans cette catégorie, les dessins les plus imaginatifs offrent des exemples impressionnants en présentant un noyau figuratif plus proche du *drogué*, du *hippie* excentrique ou de l'anticonformiste que de l'*exclu*. Les caractéristiques qu'ils présentent suggèrent, cependant, *un désir de briser les règles sociales*.

Comme les sociologues concernés par les coutumes le savent bien, l'habit est un symbole de *statut* (Firth, 1973). Dans d'autres dessins, la représentation de la folie comme déviance passe à travers les vêtements : un homme maquillé et vêtu d'une robe [120] représente le stéréotype du fou comme un *travesti*, évoquant aussi bien le niveau de collusion entre la folie et la sexualité (l'homme qui veut ressembler à une femme), que les éléments clownesques et théâtraux attribués à la folie à travers l'histoire. D'autre part, c'est le manque de vêtements et l'exhibition des organes intimes qui soulignent, dans d'autres dessins, la représentation du fou comme un individu *sexuellement désinhibé*. Encore une fois, cela démontre le lien entre Éros et la folie, avec sa nature transgressive.

3. *La représentation médicale de la folie*. Tandis que les noyaux figuratifs des représentations sociales de la folie comme déviance consistent, comme nous l'avons vu, en des images nombreuses et ré-

currentes, les images pouvant être classées comme des *représentations médicales* de la folie ne sont pas si variées, ni si fréquentes dans les fantaisies figuratives des dessins d'enfants et d'adultes. Les noyaux figuratifs voyant la folie comme une maladie peuvent être :

- a) *organique* (comme dans les dessins qui ajoutent au handicap physique des signes de handicap social, avec le fou en haillons, rêvant d'un fauteuil roulant, *un corps sous-développé avec une grande tête*, un *squelette*, une figure *hyper-déformée* avec des altérations visibles dans la structure du corps, une personne avec un membre manquant, etc.) ;
- b) *psychique* (comme dans les dessins qui montrent le fou comme un *malade mental*, un individu *perturbé intellectuellement*, au *comportement intellectuellement incongru* et *sujet à des délires et des hallucinations* : par exemple, portant des vêtements de prêtre et se faisant passer pour Satan ; un mégalomane se prenant pour Napoléon ; un arriéré mental qui pense vivre à l'époque de Néron ; quelqu'un qui pense être à la maison quand il est dans le jardin dans une sorte de maison à ciel ouvert ; une personne *dépressive* avec des tendances autodestructrices, se tirant par exemple les oreilles, se coupant la tête, battant sa propre tête avec une matraque ou un marteau, ou se jetant du haut d'un pont ; un individu névrosé avec des difficultés qui remâche ses propres problèmes ; un individu interné dans un asile, etc.). Dans ce dernier cas, les dessins montrent le fou *interné*, et font clairement [121] référence aux asiles d'aliénés plutôt qu'à une prison (comme c'est le cas dans la représentation de la folie comme déviance et criminalité).

En plus des *malades mentaux*, ou des *perturbés intellectuellement*, la catégorie des représentations médicales de la folie comprend d'autres figures pathologiques selon la nosologie psychiatrique : un noyau figuratif représentant un fou comme un *individu névrosé obsédé par des problèmes*, renfermé sur lui-même, cherchant éternellement le *pourquoi* des choses et le sens de la vie. Cela est apparu dans divers dessins, la plupart réalisés par des adolescents, confirmant la singularité de "*ruminants métaphysiques*" -conforme à la définition de

Maurice Debesse - montrant le fou dans des dessins sombres, pleins de questions (comme dans le dessin qui représente un visage enveloppé dans une ombre épaisse, comme dans un brouillard, en ajoutant la légende : *Personne 'normale' vue par un fou* . *Question : indifférence de la personne normale ?* Un autre exemple exprimant ce noyau figuratif peut être trouvé dans le dessin d'un adolescent qui a soulevé des questions "Hamletiennes" dans le test C : *Penser ? Pourquoi ? Comment ?* Ces questions sont écrites dans les phylactères au milieu des cheveux d'une personne dans une posture d'oracle, assez semblable à celle du Sphinx. Donc, il y a le fou considéré comme une *personne dépressive* aux tendances suicidaires, ou avec un certain degré d'auto-flagellation (comme dans le dessin qui montre un fou se jetant du balcon dans le test B, ou dans le dessin montrant le fou comme *quelqu'un qui se donne des coups de marteau sur la tête*). Le nombre de formes de comportement autodestructeur est considérable ; d'autres dessins portent des commentaires du type : *il se tire dessus, il se jette pardessus un pont, il s'arrache les oreilles, il se coupe la tête, il se frappe la tête avec une matraque, etc.*

Finalement, nous avons inclus dans la catégorie de la représentation médicalisée les dessins montrant le fou comme *une personne avec une tête énorme, hyper-développée, ou des formes squelettiques hyper-déformées*. En montrant des altérations visibles dans la structure du corps, ou la représentation régressive de la figure humaine, ils manifestent un stéréotype du fou comme un individu organiquement distinct. Les dessins montrant la tête [122] d'un fou avec des couches multicolores dans une structure corporelle extrêmement sous-développée sont des exemples typiques de la façon dont la tête est représentée comme le lieu de la folie. Il est significatif qu'une toile du XVI^e siècle faite par Bosch montre une tentative d'extraire la pierre de la folie de sa place dans le crâne.

La vaste gamme de noyaux figuratifs liés au fou dans les dessins d'enfants et d'adultes, correspond à une richesse de conceptions à travers l'histoire et dans la société. Cela témoigne également de la précocité du procédé de la différenciation entre la *normalité* et la *déviance*, tout en démontrant la nature archaïque des représentations de la folie qui persistent dans l'imagination figurative des adultes. D'un *point de vue cognitif*, la formation figurative stéréotypée du noyau de la folie (ainsi que de la déviance en général) a une fonction de *contraste* dans

l'assimilation des normes, qui a pour résultat les paramètres d'orientation cognitive et de jugements moraux qui sont basés sur des structures bipolaires : normal-anormal, sain-malade, joli-laid, etc. - selon la structure bipolaire qui caractérise les *thêmata*. D'un *point de vue psychosocial*, puisque l'attribution de sa classification bipolaire pour divers *thèmes sociaux* est définie en fonction de la forme et du contenu des normes sociales du contexte dans lequel les enfants se socialisent progressivement, le processus de classification des éléments sociaux dans la relation avec la représentation sociale a un rôle dans le développement de l'identité sociale et dans la consolidation des relations au sein et en dehors du groupe. Dans certains cas, toutefois, le processus de formation d'un noyau figuratif stéréotypé d'une personne folle, qu'on trouve généralement dans les tests B et C est inversé comme dans les dessins représentant la personne comme une figure abstraite, une sorte de feu d'artifice, avec le commentaire : *personne normale vue par une personne normale* ; pour le test B, le fou a été dessiné comme un parfait gentleman en chapeau melon et avec une canne (un prototype, comme on l'a vu, d'une personne normale). Pour le test A, un autre adolescent a dessiné la personne normale comme un individu prisonnier dans un baril, pour le test B, le même homme était alors sorti du baril, comme [123] pour suggérer que la folie était le chemin pour la liberté des circonstances concrètes.

En dehors des fonctions servies par les représentations de la folie, nous devons, en conclusion, souligner la nature particulière des représentations sociales de la folie et de la maladie mentale équilibrée entre la production et la reproduction d'images sociales qui peuvent remonter aux archives historico-iconographiques, tandis que les structures sémiologiques révèlent parfois des similitudes frappantes. Le matériel de recherche illustre d'une part, la variété des images utilisées par nos sujets pour représenter la folie, et d'autre part, la constance de certains noyaux figuratifs formant des représentations stéréotypées de la folie à travers les âges et les milieux sociaux. Ce dernier aspect pourrait nous amener à supposer qu'il existe là *un univers d'éléments représentatifs de la folie*, mettant l'accent sur la nature *collective* (Durkheim, 1898) plutôt que *sociale* (Moscovici, 1961/1976) dans les représentations.

L'hypothèse d'un niveau archaïque, transculturel a également progressé chez Scherer (1992), qui traite les articulations de différentes

dimensions (stéréotypes, prototypes et archétypes) en représentations sociales de l'expérience émotionnelle. Ce répertoire de vaste portée du noyau figuratif de la personne folle est une traduction figurative importante des nombreuses significations de la folie dans la société. Des similitudes frappantes avec les structures iconiques ont émergé dans le matériel (imprimés populaires et arts figuratifs et sculptés) sélectionné pour la recherche comparative sur l'image représentant la personne folle dans l'histoire (cf. De Rosa 1987b). Du point de vue historique, les images *polymorphes* de la folie ont coexisté tant dans la science que dans le sens commun ; ses voies sont tortueuses également du point de vue du développement de la construction des représentations sociales de la maladie mentale, de l'enfance à l'âge adulte, en montrant que la question est traitée dans une perspective multidimensionnelle. La double voie dans le processus de stéréotypisation de la personne folle (laquelle *dans les mots* se déplace dans la direction des représentations avec des connotations positives et cristallise *en images* la persistance dans le temps des symboles archaïques) ne signifie pas qu'il y a une [124] contradiction dans la représentation, mais qu'elles sont des représentations d'un objet social qui est fortement contradictoire, car il est interprété différemment selon les différents points de vue du monde. Les résultats présentés fournissent une confirmation empirique du concept heuristique de la *polyphasie cognitive* :

Enfin, j'ai prudemment suggéré l'hypothèse de la polyphasie cognitive. Fondamentalement, je pense que, tout comme le langage est polysémique, alors la connaissance est polyphasique. Cela signifie, en premier lieu, que les gens peuvent, en fait, utiliser différents modes de pensée et différentes représentations selon le groupe particulier auquel ils appartiennent, selon le contexte dans lequel ils sont actuellement. Une autre enquête n'est pas nécessaire pour se rendre compte que même les scientifiques professionnels ne sont pas entièrement absorbés dans la pensée scientifique. Beaucoup d'entre eux ont une croyance religieuse, certains sont racistes, d'autres consultent les "étoiles", ont un fétiche, maudissent leur appareil scientifique quand il refuse de fonctionner, ce qui n'est pas forcément très rationnel. Et comme certaines études ont démontré, lorsqu'on a demandé d'expliquer un phénomène physique commun, ils font même usage de la physique d'Aristote plutôt que de la physique de Galilée qu'ils ont appris à l'école et dans laquelle ils ont confiance. Si ces formes de la

pensée diverses et même contradictoires ne coexistent pas dans leurs esprits, ce ne seraient pas des esprits humains, je suppose. [...] Tout d'abord, les individus ne sont pas monophasiques, capables seulement d'une manière privilégiée de pensée, avec d'autres manières étant des accessoires, pernicious et même inutile survivants des antérieurs. Deuxièmement, dans notre théorie psychologique, nous supposons, comme l'a fait Auguste Comte, qu'éventuellement une simple forme de pensée, qui est, la science, l'emportera et le reste va mourir. Ainsi est la loi du progrès et du rationalisme. Maintenant, il n'y a aucune raison pour que, à l'avenir, seule une forme de pensée "vraie" prédomine, *logos* étant remplacée définitivement par les *mythes*, puisque dans toutes les cultures connues, les diverses formes de pensée coexistent. En bref, la polyphasie cognitive, la diversité des formes de pensée, est la règle, non l'exception (Moscovici & Vignaux, 2000, pp. 241-242, trad. fr).

En conclusion, la *polyphasie cognitive* fournit le fondement théorique au modèle de *coexistence* entre les représentations mythiques et scientifiques, comme cela a été largement abordé dans ce chapitre.

[125]

**Pensée mythique
et représentations sociales**

4

“Mythes Kamaiurá.”

Par Carmen JUNQUEIRA *

[Retour au sommaire](#)

Le mythe est, sans aucun doute, une création sociale, née de l'expérience partagée, laquelle certainement a été rapportée pour la première fois par quelqu'un, peut-être par un poète, qui a capté les soucis du groupe et donc a composé un récit séduisant pour être raconté et raconté à nouveau, expliquant les origines, exprimant les valeurs et les principes importants pour la conduite de la vie en communauté. Mais il n'est pas facile à comprendre la signification des mythes des peuples qui portent une tradition culturelle éloignée de la nôtre et plus ardue encore est la tentative d'apprendre ce que le mythe dit, rappelle ou réitère pour la communauté elle-même. Comportant des trames inextricables, plusieurs entre eux finissent de façon étonnante, avec des solutions inattendues. Cela semble être le cas du récit qui raconte le difficile rapport entre les deux frères, Kanarawary et Kanaraty, enregistré par de nombreux chercheurs du peuple kamaiurá (Villas Boas, 1970 ;

* Professeur Émérite, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
<carmen.junqueira@terra.com.br>

Ce texte a été initialement publié en 2007 dans le *Magazine Nures* (5) - janv./avr. <http://www.pucsp.br/revistanures> - traduction de Marta Maria Covezzi, Institut de Langages UFMT.

Agostinho, 1974b : Samain, 1980). C'est un long mythe et les différentes versions, bien que très similaires, diffèrent principalement en quantité de trucs armés par l'un des frères.

L'action se passe à un temps primordial dans la mesure où les humains partageaient l'existence avec des déités, des esprits et des entités puissantes, beaucoup d'entre eux apparentés. Mais la coexistence n'était pas toujours pacifique, surtout parce que certains biens culturels étaient dans les mains de propriétaires fantastiques, qui ne se disposaient pas à en renoncer. Le lieu où cela s'est passé [126] est la région des formateurs du fleuve Xingu appelée Morená, berceau de la création des peuples du Haut Xingu. Dans cet esprit, l'intention de ce texte est de raconter le mythe de Kanaraty et Kanarawary, dans une version courte, et de chercher à identifier le point qui guide l'intention du narrateur, l'événement central autour duquel les acteurs se déplacent dans différents scénarios. La tentative de rapprochement sera effectuée à l'aide d'extraits de deux autres mythes.

2. L'histoire de Kanaraty et Kanarawary

Kanaraty se promenait avec un ami par la forêt, lorsqu'il a vu une fleur (*mointse'e*), dont la racine était douce. Il l'a cueillie et s'est exclamé : cette fleur est semblable au *tamã* (vagin) de l'épouse de mon frère Kanarawary". Ils ont ri, sans savoir que Kanarawary était aux alentours et avait écouté le commentaire.

Décidé à se venger de son frère cadet, le jour suivant, Kanarawary lui a demandé d'aller chercher du *jenipapo*¹¹ pour en faire une peinture corporelle. Quand il était déjà chez lui, Kanaraty a raconté à son grand-père Mavutsinin (créateur des peuples du Haut Xingu) la tâche imposée par son frère. Mavutsinin a commencé à pleurer : "Prends garde, mon petit-fils, tu peux mourir". Il lui a recommandé alors d'y aller accompagné de l'araignée, du *gambá*¹² et du *serelepe*¹³, tous aussi des grands-parents du garçon. Au bord du lac, ils ont demandé

¹¹ Fruit du *jenipapeiro*, *Genipa americana*.

¹² Marsupial du genre *Didelphis*.

¹³ Mammifère, *Siurus aestuans*.

au garçon de les attendre sur la rive. L'araignée a conduit la toile jusqu'à l'arbre *de jenipapo* et le *serelepe* et le *gambá* en ont pris les fruits. Avant de partir, ils ont décidé de jouer avec le propriétaire du *jenipapo*, lançant un fruit dans le lac. L'eau a commencé à monter et très vite l'araignée s'est cachée à l'intérieur d'une feuille et les deux autres sont montés au bout de la dernière branche. Comme la queue du *gambá* était restée dehors, les petits poissons ont mangé tout son poil. Riant encore, ils sont finalement rentrés sur la rive, donnant les fruits à Kanaraty, qui leur en a offert [127] quelques-uns. L'araignée a peint des raies sur le ventre et le *gambá* a mis un peu d'encre au-dessus de ses yeux.

À la maison, Kanaratya a fait un cadeau à Mavutsinin, en lui offrant les meilleurs fruits. Le lendemain, très tôt le matin, il est allé se baigner, en sifflant sur le chemin. L'épouse de Kanarawary l'a écouté et a invité l'autre épouse : "allons-y nous baigner avec lui ?" Kanarawary s'est moqué : "à cette heure, il doit déjà être dans le ventre de la bête". Aussitôt le jour né, Kanaraty a donné les fruits à son frère, qui ne s'a pas tardé à lui demander de porter au village un tronc qui était dans la forêt. Mavutsinin a demandé à son petit fils : "Qu'est-ce que ton frère t'as demandé, cette fois-ci ?" "Il m'a demandé de prendre un tronc". Le grand-père s'est lamenté et lui a conseillé d'amener ses grands-parents : la chauve-souris, le vent fort et le termite. Dans la forêt, ils ont vu que le tronc était lourd et volumineux : le vent fort a commencé à prier et à souffler, le termite a mangé l'intérieur du bois et ensemble ils ont aidé le garçon à emporter le tronc jusqu'au village.

Encore une fois, Kanarawary donne au frère une autre tâche : demander la hache au tonnerre. Mavutsinin, inquiet, l'a conseillé : "amène tes grands-parents la sauterelle, *jawari'a*, (le sifflement de la flèche à la pointe de *coquinho* - fruit du cocotier) et le pivert". Ils sont allés à la maison du tonnerre, qui était dans la plantation. Son épouse leur a demandé d'entrer, et lorsqu'elle s'est aperçue que le tonnerre arrivait, elle leur a ordonné de se cacher. Elle a dit alors à son mari : "Ton petit-fils est là." Et a ajouté : "Tout le monde entend quand son frère aîné se dispute avec lui". Le tonnerre a demandé à Kanaraty ce qu'il voulait. "Je veux que vous me donniez la hache de bois, pour que nous fendions le bois" et a continué : "Grand-père, votre cousin ne parle que de vous ; lorsqu'il vous entend tonner, il dit que vous fendez du bois pour votre petite amie". Son épouse, très en colère, a com-

mencé à chatouiller le tonnerre, qui de tant rire, en a perdu le souffle. Kanaraty a répété : "Quand votre cousin entend le bruit, il dit que vous êtes en train de fendre du bois pour votre petite amie". Son épouse, en colère, l'a chatouillé encore, jusqu'à ce qu'il s'évanouisse. Reconnaissante pour les informations, elle a demandé à Kanaraty de prendre la hache. En se réveillant, le tonnerre a essayé de ravoir la hache, mais les grands-parents-compagnons ont fait du bruit dans différents endroits, en le [128] désorientant et il est devenu trop fatigué pour continuer. Mavutsinin était heureux avec l'arrivée du petit-fils qui, le lendemain, est allé en sifflant vers le lac pour se baigner. L'épouse de Kanarawary s'est exclamée : "Il est rentré !", tandis que son mari rétorquait : "À cette heure-là, le tonnerre l'a déjà tué !". Plus tard, Kanaraty a donné la hache au frère, qui lui a demandé de chercher la sonnette du *serpent à sonnette*. Quand Mavutsinin l'a su, très inquiet, il l'a conseillé d'inviter ses grands-parents le poivre et la cigale à l'accompagner. La femme du serpent à sonnette était au fond de la maison avec son fils et immédiatement a répondu à la demande de Kanaraty, lui donnant sa sonnette. Puis elle est entrée chez elle pour mettre une autre sonnette, disant à son mari que l'ancien s'était cassé. Elle a fait cela quelques fois jusqu'à ce que le mari ait des soupçons et est venu aux fonds de la maison décidée à tuer l'intrus demandeur.

Kanaraty a mâché du poivre et, bientôt, les yeux du mari ont commencé à brûler. Même ainsi, il a couru vers le garçon pour le tuer, mais la cigale a commencé à chanter très fort et lui, désorienté, a couru d'un côté à l'autre, sans succès. De retour à sa maison, Kanaraty a donné les nouvelles sonnettes au grand-père Mavutsinin et les anciennes à son frère. Une fois de plus, Kanarawary a envoyé son frère dans une dangereuse entreprise : s'emparer du tabac du *bem-te-vi*. Quand Mavutsinin l'a su, il a pleuré à nouveau, redoutant du sort de son cher petit-fils. Il lui a ordonné alors d'y aller avec ses grands-parents le colibri, le papillon du soir et la grande cigale. En y arrivant, ils ont demandé à Kanaraty de les attendre assis et sont partis s'emparer du tabac.

Kanarawary a tenté encore plusieurs fois de tuer son frère : il lui a demandé de s'emparer du petit de l'ara, qui était dans un trou d'arbre. Conseillé par Mavutsinin, Kanaraty a amené son grand-père, la tige du *buriti*. Le serpent qui était dans le trou a mordu le *buriti* et il a pu le

saisir par le cou et l'amener au frère : "Le voilà, ton petit d'ara" ¹⁴. Quelques jours après, il a demandé à Kanaraty d'aller chercher des flèches qui appartenaient au feu, prouesse qu'il a réalisée à l'aide de ses grands-parents, les oiseaux. Ensuite, il lui a ordonné de s'emparer du collier du limaçon du peuple cannibale, ayant été protégé par ses grands-parents, la boue, la souche de [129] l'arbre et la crampe. À chaque nouvelle tâche, une nouvelle ruse était dépassée par Kanaraty, avec l'aide de Mavutsinin. Kanarawary a décidé de changer de tactique agissant lui-même. Avec les dents de serpent venimeux, au lieu de dents du poisson-chien, il a fait un scarificateur ¹⁵ et a appelé son frère pour l'égratigner. Kanaraty, le corps couvert de paille fine, conseillé par son grand-père, a permis que le frère lui égratigne les bras et les jambes. Il est alors rentré chez lui, a retiré l'écorce pour que Mavutsinin lui fasse la scarification avec le vrai *jajap* et ensuite il s'est baigné. Le lendemain, Kanarawary s'est étonné de voir le frère sain et heureux, même avec la marque des blessures. Quelques jours après, Kanarawary a demandé au frère de l'aider à ramasser le petit de l'épervier. Mavutsinin a pleuré pour le petit-fils et lui a recommandé de chercher son grand-père le rat et de lui demander plusieurs rats morts pour emporter avec lui.

Les deux frères ont suivi par la forêt jusqu'à un arbre très élevé, où Kanarawary a dit qu'il y avait un nid d'épervier. Là, ils ont monté une échelle près du tronc pour que Kanaraty atteigne le haut. Déjà en haut de l'arbre, Kanaraty a vu quand le frère a démonté l'escalier, satisfait de la réussite de son projet. Le pauvre garçon est resté dans ces hauteurs sans aucune possibilité de se sauver, jusqu'à ce que quelques jours plus tard, sa grand-mère vautour est passée par là, attirée par la mauvaise odeur des rats morts. "Grand-mère, vous pouvez me faire sortir d'ici ?", a demandé Kanaraty. "Je vais chercher ton grand-père, qui est plus fort. Ensemble, nous réussirons !" En peu de temps le couple est revenu, amenant Kanaraty, non à la terre, mais au village des oiseaux, dans le ciel. Kanaraty est resté enfermé pour reprendre le poids et la santé. Le chef du village, l'épervier, n'a pas apprécié la présence de l'intrus, toujours prêt à soustraire les plumes très convoitées

¹⁴ La phrase "Voilà votre petit d'aras" est ironique et un défi.

¹⁵ Le scarificateur, utilisé à égratigner les corps et faire verser le sang, est constitué d'une section triangulaire de *cabaça*, où l'on insère les dents aigus de *poisson cachorra*.

de la queue de ses petits. Lorsque la situation est devenue insupportable et même dangereuse, les grands-parents vautours se sont empressés de conduire Kanaraty près de Mavutsinin, en lui demandant de ne jamais oublier de laisser des restes de nourriture pour eux, en signe de reconnaissance. [130] Dans la dernière tentative de tuer son frère, Kanarawary a fait, à l'aide de morceaux de bâton et beaucoup de paille, une bête très grande, dotée de cornes pointues. Il l'a cachée dans la forêt et, ensuite, a invité Kanaraty à participer à une chasse. Mavutsinin a averti son petit fils à propos du piège et lui a dit que s'il y avait du danger, il devrait se protéger derrière un arbre bien épais. Les chasseurs ont préparé leurs flèches et sont partis, Kanarawary a pris les devants, alléguant chercher les pistes d'un animal qu'il avait vu il y avait quelques heures. Près de la bête en paille, il a prié, en la transformant en une bête réelle qui s'est élancée vers Kanaraty. Celui-ci, protégé par le tronc de l'arbre, a attendu que la bête s'approche et lui a ordonné : "Ton maître est là". La bête a couru vers Kanarawary, a enfoncé les cornes dans sa poitrine, partant ensuite au village, où tous ont pu témoigner sa triste fin.

Kanaraty s'est marié avec les deux veuves de son frère.

3. Premières considérations

Il est facile d'identifier dans les aventures vécues par Kanaraty et Kanarawary certains blocs de récit qui se répètent régulièrement : (1) le désir de vengeance du frère aîné est insatiable, et à chaque nouvelle tâche proposée au cadet il montre clairement son but insidieux ; (2) au début Mavutsinin s'apitoyait du triste sort de Kanaraty, et ensuite lui indiquait les précautions à prendre et les parents appropriés pour l'aider ; (3) l'épouse de Kanarawary remarque le retour de Kanaraty, tandis que son mari doute toujours de la véracité du fait. De telles répétitions sont des points d'appui importants qui aident à donner la séquence au long récit et en même temps, permettent au narrateur de ne pas se perdre au milieu des détails, des menaces d'êtres fantastiques et de l'habileté des grands-parents convoqués à aider dans des tâches humainement impossibles d'être réalisées. Dans une société comme celle des kamaiurá qui dépend de la mémoire pour la conservation des

mythes, ce sont comme des marqueurs pratiques et efficaces, spécialement parce que les plus âgés sont les seuls qui ont la légitimité pour raconter un mythe, bien que seulement peu d'entre eux ressortent comme de bons narrateurs. L'art de narrer implique, en plus de la mémoire, la capacité à stimuler chez l'auditeur la [131] création d'images à travers du mot juste, bien placé, à imprimer le rythme approprié à diverses situations, à imiter les différents sons du déplacement du soleil sur la sphère céleste, des eaux agitées du lac, du bruit de la flèche, de la flamme du feu, du battement des ailes des oiseaux, enfin, des démonstrations de joie, de tristesse et de peur. Cela signifie convoquer l'imaginaire de l'auditeur à colorer des épisodes, à dessiner des figures, à remplir des pauses et à entendre le silence que le bon conteur intercale au cours de son récit.

S'il y a peu de scénarios qui soutiennent les actions des frères (un village, les eaux, la forêt, les hauteurs), les personnages sont nombreux et forment des groupes bien définis : bons et mauvais. La vie en communauté, les conflits, l'expérience du travail et plusieurs événements actuels dans le monde réel servent comme un modèle pour modeler l'univers imaginaire, habité par des êtres de la même humanité également soumis à des turbulences sociales. En plus des aventures vécues par Kanaraty, le texte enregistre l'origine de caractéristiques de certains personnages, tels que l'aspect physique de l'araignée et du *gambá* acquises au cours des prouesses, et le tempérament enflammé du tonnerre, de l'épervier, chef du village des oiseaux, du mari du serpent à sonnettes, du mystérieux propriétaire du *jenipapo* et d'autres qui sont dans la version intégrale du mythe. La réciprocité, présente dans les relations tissées tant dans le village, qu'avec des peuples amis, est également mise en relief. Kanaraty a toujours à l'esprit que les faveurs doivent être compensées et n'arrête pas d'offrir des cadeaux à Mavutsinin et aux autres grands-parents qui l'ont aidé à se débrouiller des ruses.

Un autre aspect qui mérite d'être remarqué est la sagacité avec laquelle sont traitées les relations de parenté. Il y a des indices de ce que Mavutsinin soit seulement le grand-père de Kanaraty et non de Kanarawary, un fait qui l'amènerait à le protéger. Mais, la consanguinité n'assure pas toujours des relations amicales, fait certifié par le conflit

entre les deux frères. D'autre part, les grands-parents classificatoires ¹⁶ sont presque tous les alliés de Kanaraty et Mavutsinin, à l'exception du tonnerre qui peut être un parent [132] collatéral : "Grand-père, votre cousin (certainement Mavutsinin) ne parle que de vous ; lorsqu'il vous entend tonner, il dit que vous êtes en train de fendre le bois pour votre petite amie". Il est possible de conclure que le vaste réseau de parenté, qui unit les uns et les autres aux compromis, ne garantit pas par lui-même le maintien des relations amicales. Dans la vie réelle, des intérêts conflictuels peuvent se superposer aux loyautés souscrites par le modèle traditionnel.

Quelques rapprochements de plus seront nécessaires encore pour atteindre l'argument nucléaire du mythe, l'idée matrice qui a motivé sa construction. Deux autres récits pourront aider et seront présentés dans un seul texte, qui synthétise le thème central de chacun ¹⁷. Comme dans le mythe de Kanaraty et Kanarawary, l'histoire se passe dans un passé éloigné, lorsque les divinités, les êtres fantastiques et les humains vivaient dans un même espace.

4. Brève histoire de l'amour

Mavutsinin et ses deux petits-fils, Kwat (Soleil) et Iay (Lune), vivaient à Morená, près du village des anciens Kamaiurá. Rien ne semblait troubler l'harmonie de ces premiers temps. Jusqu'à un jour où les femmes, regardant deux animaux s'accoupler, ont vu que le pénis du mâle était érectile, dur, contrairement à celui des hommes, flasque et tombé.

En fait, elles n'étaient pas entièrement satisfaites du résultat de leurs rencontres amoureuses, dans lesquels les hommes utilisaient le doigt comme expédient pour leur donner du plaisir. Elles ont décidé de défier les hommes : "Essayez de trouver un médicament !" Kwat et

¹⁶ Les grands-parents classificatoires sont les frères (hommes) du grand-père biologique et les sœurs (femmes) de la grand-mère biologique.

¹⁷ Les deux mythes apparaissent dans diverses publications, à différents titres : Agostinho, Pedro - Kwat começa as relações sexuais (Agostinho, 1974a, p. 65). Samain (1980, p. 236-248) rassemble trois versions du récit sur la jalousie (cf. à propos de ce même mythe : Junqueira, 2002, 2005).

Iay qui subissaient le même mal, sont sortis chercher de l'aide et ont su que le lézard était le propriétaire d'un médicament efficace. Ils sont arrivés à sa maison et ont trouvé étrange de sentir que leurs pénis étaient érectiles, comme jamais cela ne s'était passé auparavant. Ils ont été aimablement réceptionnés par l'épouse : [133] "Entrez et attendez un peu, parce que mon mari est dans la plantation, mais il ne doit pas tarder". Peu après le lézard est arrivé et a demandé à ses petits-enfants ce qu'ils voulaient. "Nous voulons le médicament qui rend dur le pénis." "Voyons - a rétorqué le lézard - vous n'en avez plus besoin. Regardez comme il est dur depuis votre arrivée dans mon territoire ". Mais Kwat et Iay, craignant un effet à peine passager, ont demandé au grand-père de remplir un petit panier à emporter avec le médicament.

De retour à Morená, chacun s'est élancé vers son épouse et ils ont eu de longues heures d'amour. Mais le temps passait et le pénis ne relâchait pas. Les femmes se sont fatiguées et les deux, qui étaient déjà malades à cause de tant d'activité, se sont désespérés. Ils sont revenus chez le lézard pour demander de l'aide : "Cela n'est pas bon ! Nous ne supportons plus... " Le lézard, après les avoir réprimandés de l'imprudence, a retiré l'excès qu'ils avaient dans le corps et a présagé : "Maintenant, ce sera comme ça, le pénis ne sera érectile que quand vous aurez envie de flirter ". Les deux ont remercié et se sont rendus au village où ils ont offert aux hommes une petite partie du médicament, rendant plus heureuse la vie des couples.

Cependant, la grande nouveauté a finalement provoqué un problème : les hommes, maintenant propriétaires de grande vigueur, ont commencé à avoir des relations sexuelles avec toutes les femmes, librement. Et les femmes se sont plaintes encore : "Mais vous n'êtes pas jaloux ?" Étonnés, les hommes se sont entregardés sans comprendre ce qu'elles voulaient. "Jalousie ? Qu'est-ce que la jalousie ?" Kwat et Iay ont été à nouveau invités à découvrir la jalousie. Après beaucoup de questionnement, ils ont su qu'un oiseau était son propriétaire. Ils y sont allés, ils ont été accueillis par sa femme et ils ont attendu le retour de l'oiseau qui était dans la plantation. "Qu'est-ce que vous voulez, mes petits-enfants ?", a demandé l'oiseau. "Nous voulons la jalousie", ils ont répondu. "Mais vous, dès que vous êtes entrés dans mes domaines, vous l'avez déjà acquise", a considéré le grand-père. "Nous en voulons plus" a rétorqué Kwat. Ils en ont gagné encore une portion

et par le chemin à Morená, ils se souffletaient déjà à cause de tant de jalousie.

[134]

Kwat est devenu gravement malade et agonisait sur le hamac, tout près de mourir. C'est quand Mavutsinin, visiblement inquiet, a conseillé Iay d'appeler les oiseaux-pajés. Le *colibri* est arrivé et a retiré un peu de la maladie de sa poitrine. L'un après l'autre, les oiseaux soulageaient la douleur de la jalousie. Le dernier d'entre eux, après avoir hésité un peu, a décidé de laisser un peu de jalousie dans le malade. Pour tempérer l'amour, dit-on. Kwat a été guéri et Mavutsinin a prophétisé : "Trop de jalousie est une maladie et dorénavant tous n'en auront qu'un peu". Jusqu'à aujourd'hui, des hommes et des femmes portent dans la poitrine une certaine jalousie, une maladie légère, bien que douloureuse, mais qui ne provoque pas de grands maux.

5. Considérations conclusives

Le dernier mythe semble être la clé pour percer à jour la fin tragique de Kanarawary, le mari trahi. Meurtri par le comportement du frère cadet, il se laisse conduire par une jalousie démesurée, peut-être la même qui a fait de Kwat une victime. Complètement désorienté, et avec la ferme intention de tuer son propre frère, il finit par se révéler arrogant et défie la puissance et la sagesse de Mavutsinin et d'autres divinités. Non qu'il ait voulu les imiter, puisque les héros mythologiques se montrent prudents et précautionneux dans les prouesses qu'ils réalisent.

Mavutsinin lui-même, dans une de ses nombreuses aventures, parcourait la forêt à la recherche de matériel pour fabriquer une corde pour un arc quand, par inadvertance, il est entré dans le territoire du cousin once, chef du village. Il a été entouré par les guerriers, prêts à le tuer et, pour se sauver, il a offert à son cousin ses deux filles en mariage. Les filles se sont refusées d'honorer l'engagement et tout ce qui lui est resté c'était de forger des femmes en bois, transformées en "réelles" en vertu de ses pouvoirs. Mais les filles étaient stupides et finirent par être rejetées par le cousin. En une autre occasion, en extrayant du bois du même territoire, il a été une nouvelle fois surpris par le

personnel de l'once et il n'a échappé que quand il a juré que, cette fois-ci, il obligerait les filles à se marier. De cette union, sont nés Kwat et Iay, protagonistes d'importantes acquisitions culturelles. À cette occasion-là et en [135] d'autres, Mavutsinin a montré que la conciliation est un bon moyen de résoudre les conflits et beaucoup d'héros présents dans l'imaginaire kamaiurá répètent la même attitude apaisante, quand les stratagèmes préliminaires ne réussissent pas. On pourrait dire que tous sont créatifs, astucieux, peut-être injustes mais pas arrogants. Kanarawary a rompu avec cette tradition quand il a été attaqué par une jalousie morbide, dont l'exacerbation lui a coûté la vie.

Une caractéristique de la culture kamaiurá, qui contribue à déchiffrer le mythe, c'est l'existence d'un comportement sexuel libéral, à l'exception, bien sûr, des couples classés comme consanguins, tels que les parents et les enfants, les frères et les cousins parallèles. En dehors de cette sphère il n'y a pratiquement aucune répression au sexe, bien qu'ils valorisent, de forme diffuse, une norme idéale de fidélité conjugale. Les aventures hors du mariage sont généralement bien tolérées, si conduites discrètement. Malgré cette libéralité, il y a des froissements éventuels entre les couples qui, dans une certaine limite, sont surmontés de façon franchement défavorable aux femmes : lorsque surprise, elle peut être agressée par son mari, tandis que l'homme dans la même situation ne subit rien physiquement.

Les agressions violentes sont rares et le code de bon comportement est clair : un peu de jalousie peut exister au milieu de la relation des couples, mais trop de jalousie est une maladie qui rend la personne mauvaise (cf. Junqueira, 1979). Il est probable que le mythe de Kanaraty et Kanarawary ait été créé comme une allégorie sur le danger de la dissociation sociale occasionnée par la jalousie. Mais il serait incorrect de le réduire à un simple message d'accusation aux excès, car sa portée semble beaucoup plus large. On s'aperçoit qu'à chaque nouvelle aventure vécue par les frères, la trame conduit et encourage les auditeurs à réfléchir sur les difficultés qui marquent la trajectoire humaine. En fin de compte, avec la mort tragique de Kanarawary, le récit atteint sa plus grande dimension, maintenant en tant que nourrice du sens communautaire de l'existence kamaiurá. En dépit des grands mythes être contés et racontés avec fréquence, il y a toujours de l'intérêt à les écouter. Pour les jeunes c'est un loisir, pour les plus âgés, un souvenir du temps passé. Tous sont attirés par le récit oral qui n'a pas de pro-

priétaire dans le monde [136] kamaiurá, il appartient à tout le monde et fait vibrer en tous un rêve que peut-être ils souhaitent préserver.

[137]

**Pensée mythique
et représentations sociales**

5

“Iamaricumá.”

Par Eugênia COELHO PAREDES *

1. Premiers mots

[Retour au sommaire](#)

Au nord-est de Cuiabá se situe le Parc Indigène du Xingu, une région délimitée et réservée pour abriter quatorze peuples indigènes. Le village *Kamaiurá* est installé au sud de la région, proche des sources des fleuves qui forment le réseau fluvial étendu du Xingu. Au bord du Lac d'Ipavú, logés dans près de seize huttes indiennes, résident un peu plus de trois cents personnes. Dans l'intention de donner accès à quelques représentations sociales qui ont cours là-bas, en relation avec les mythes, il semblait fondamental, initialement, de chercher à comprendre quelques aspects de la culture dont certains éléments seront présentés de façon succincte, et en quelques épisodes, par la suite.

Qu'est-ce qui rend la vie différente parmi les *Kamaiurá* ? Que signifie vivre ? Vivre veut dire vivre avec. Les échanges intenses, les rapports sociaux quotidiens, l'intimité, ne sont pas seulement la base

* Professeure Émérite, Université fédérale du Mato Grosso, Programme de Post-Graduation en Éducation, Groupe de Recherches en Éducation et Psychologie <eugeniaparedes@uol.com.br>

Traduction de Marie-Annik Bernier, Institut de Langages (UFMT)

des relations familiales, mais de la vie même. Le parler au ton doux, les façons affectueuses, la confiance dans la réciprocité colorent les relations. À l'intérieur des huttes, à distance d'un rapide coup d'œil, et d'une longueur de bras, les personnes sont toujours en contact constant. Ancêtres et descendants forment des groupes familiaux pouvant atteindre environ deux douzaines, qui s'abritent quelquefois sous le même toit, couvert par de la paille de chaume.

Chaque maison a son propriétaire : le grand-père, le père, le fournisseur. Aux fils et petits-fils, se joignent ceux qui arrivent par [138] la voie du mariage. Le *morekewat*, le propriétaire de la maison, dirige les activités sociales et productives des membres de son entourage ¹⁸. Les hommes mariés qui se trouvent là, et qui sont classés dans la catégorie de gendres, auront déjà payé leur dette, ou seront en train de la payer à leur beau-père, par leur travail ou par leurs biens, la cession de leurs femmes. Tandis que l'on permet aux enfants un exercice de la liberté qui ne rencontre pas son équivalent parmi ceux que l'on appelle civilisés, les jeunes filles et jeunes garçons pubères sont isolés et maintenus en réclusion pendant de longues périodes de temps. Les adolescents *Kamaiurâ*, des deux sexes, passent par une période de réclusion d'autant plus longue que sont leurs possibilités futures d'assumer de grandes responsabilités -celles-ci, en règle générale, à la charge des hommes. Les filles, qui n'exerceront jamais de fonctions de commandement, apprennent durant la réclusion quelques tâches féminines. Durant le temps pendant lequel la jeune fille reste en réclusion, isolées dans le fond de la hutte, cachée du soleil, même sa peau blanchit. Et, à cause des amarres auxquelles elle est soumise, sa silhouette subit quelques déformations, dans la recherche d'un idéal de beauté.

Les femmes se multiplient dans les tâches qui leur sont propres : déterrer le manioc et le traiter, préparer le *beiju* (sorte de grande crêpe) et les poissons, amener les enfants au Lac pour leur premier bain quotidien, tisser les hamacs, parmi tant d'autres activités qui prennent toutes leurs journées et leur laissent bien peu de temps pour les conversations et les rires auxquels elles destinent les moments de

¹⁸ Conformément à ce qu'a écrit Carmen Junqueira (1979, p. 41) : "Les habitants d'une maison, apparentés que ce soit du côté maternel comme du côté paternel, mais généralement frères ou cousins parallèles avec épouses et enfants, organisent le travail de production de manioc sous la coordination du propriétaire de la maison."

l'après-midi. En arrivant dans une tribu indienne, on peut se laisser aller à la pensée ingénue de ce que, par manque d'institutions, d'agences ou d'organisations similaires à celles qui existent dans des groupes urbains, le pouvoir politique n'existe pas ou ne s'exerce pas. Rien de plus faux. Les formes de pouvoir, et par conséquent, de contrôle social, existantes peuvent être autant ou plus vigoureuses que celles qui ont cours dans les sociétés dites [139] civilisées. Ordre et désordre sont sujets à l'intervention du pouvoir politique, selon les configurations qu'il prend ce contexte.

Pour étudier le sujet, nous pourrions suivre les idées présentées par G. Balandier (1976), ou même C. Geertz (1978, 2001). Prenons un chemin plus court, en demandant : où est le pouvoir ? Il se trouve, par exemple, dans les rituels, dans lesquels l'asymétrie de statuts et de rôles règlent les inégalités qui sont légitimées par diverses forces, parmi lesquelles les mythes qui soutiennent de tels rituels. Les relations établies au sein de la famille fournissent d'excellents indices pour mettre à jour les relations de pouvoir. À l'intérieur de la structure sociale des *Kamaiurá*, même de nos jours, un gendre ne peut pas, pour quelque motif que ce soit, prononcer les noms de ses beaux-parents, et c'est de ceux-ci que doit partir l'initiative de tout échange verbal entre eux. Les comportements sont réglés par des commandements si sévères qu'ils inhibent, par exemple, le regard direct du gendre envers ses beaux-parents.

Une autre forme de pouvoir qui, indéniablement, régit les relations parmi les *Kamaiurá* concerne la figure du *pajé* (le médecin) qui est aussi, lui-même, le sorcier. Sa condition de chaman est notoire, son renom de bon guérisseur est répandu, mais son caractère concomitant de sorcier est motif de murmures et de confidences, bien que soient sollicitées et mises en action les pratiques pour lesquelles il est perçu comme compétent. Ces pratiques impliquent pour ses *consócios*¹⁹, la reconnaissance et la légitimation du pouvoir de celui

¹⁹ Le terme est utilisé selon Geertz (1978, p. 230) : " '*Consócios*' sont des individus qui se rencontrent réellement, des personnes qui se rencontrent les unes avec les autres dans n'importe quel lieu dans le cours de la vie quotidienne. Elles font partie, ainsi, bien que de façon brève ou superficielle, d'une communauté non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace. Elles sont "mêlées dans la biographie l'une de l'autre", pour le moins en caractère minimum ; elles "vieillissent ensemble", pour le moins momentanément.

qui les exerce. Mais certaines choses commencent à se modifier. Le gouvernement fédéral du Brésil, mais plus spécialement l'École Paulista de Médecine, à travers l'équipe dirigée par le médecin Roberto Baruzzi, qui [140] travaille depuis des décennies dans la région du Xingu, ont formé une bonne quantité d'auxiliaires de santé parmi les indiens.

L'un d'entre eux, qui jouait un rôle prépondérant dans le système régional de santé, maintient d'étroites relations avec le village d'Ipavú. Il s'agit d'un jeune homme intelligent, dynamique et ambitieux. Sa femme vivait dans la maison du père, au bord du Lac, depuis déjà deux mois quand il vint lui rendre visite ainsi qu'à ses enfants. Il constata que sa fille la plus jeune, un bébé de deux ou trois mois environ, avait une fièvre élevée. Le premier jour passa, puis le second, et on pouvait observer qu'il avait l'air très préoccupé. Pendant ces deux jours, il avait utilisé l'arsenal de médicaments allopathiques, mis à disposition par le service fédéral de santé. Il consulta, par communication radio, l'équipe qui, de la ville proche, leur fournit un appui ; après quoi il administra l'antibiotique recommandé. La fièvre ne cédait pas, l'enfant ne donnait pas de signes d'amélioration. Quand l'occasion se présenta, je lui demandai si le traitement prescrit avait son entière confiance et s'il serait suivi jusqu'au terme indiqué par le médecin de la ville. Il me regarda étonné, fit un grand sourire aimable devant mon ignorance et répondit avec sérieux : "Non, je donne un délai, mais si ça ne fonctionne pas, je demande l'aide du *pajé*, parce que si le remède des blancs ne guérit pas, cela peut être une question de sorcellerie, et là, seul le *pajé* peut résoudre cela." Par la suite, le *pajé*²⁰, grand père de sa femme, entra dans la hutte pour guérir l'enfant. Avec son aimable accord, il a été possible d'assister au rituel, fait avec la fumée d'un long cigare, des herbes et des racines. La pratique curative a été

ment, elles interagissent directement et personnellement avec les egos, les sujets, les individualités".

²⁰ Takuman Kamaiurá, fameux et respecté *pajé* du Haut Xingu, qui, photographié par Noël Villas Boas, apparaît sur la couverture du livre *L'art des pajés : impressions sur l'univers spirituel de l'indien du Xingu*, à côté de l'auteur, Orlando Villas Boas. La narration d'une guérison réalisée par Takuman est faite entre les pages 66-71. Plus que cela, c'est dans ce passage que le *pajé* relate à ses compagnons son contact décisif avec *Anhangü*, marque de son initiation.

répétée plusieurs fois, pendant deux jours, après lesquels l'enfant s'est rétabli complètement. On pourrait penser que, une fois passés les jours où elle avait naturellement accompli un cycle de la maladie, la fièvre devait baisser. Diverses histoires de guérison réalisées par le vieux et respecté Takuman empêchent de suivre cette ligne de raisonnement.

[141]

On a demandé au père ce qui pourrait être arrivé avec l'enfant. C'est alors qu'il a fait le récit d'une histoire se référant à l'établissement d'un second village *Kamaiurá*, appelé *Morená*, un peu plus distant, survenu en 1985, à la suite d'une scission tribale. Selon lui, il y eut un problème dû à un acte de sorcellerie exercé contre quelqu'un qui, finalement, trouva la mort. A cette occasion, beaucoup de familles quittèrent Ipavú. Le sort qui aurait atteint la petite fille serait une espèce de continuation d'une suite d'événements qui pourraient être compris comme des épisodes d'une guerre de sorciers.

Il est vrai que les pratiques des *pajés* sont, aussi, au service de la préservation de leur propre pouvoir ou de celui de quelqu'un qu'ils servent, spécialement de l'autorité tribale, en cas de querelle avec leurs ennemis. Au centre de tout le système d'éducation *Kamaiurá* se trouvent le renoncement et l'obéissance. Ainsi, la soumission, l'harmonie, la générosité, doivent marquer les comportements, les attitudes, les habitudes, les croyances de chaque porteur de représentations sociales si soigneusement maintenues dans le noyau dur de la culture. De la même façon qu'un chef un *cacique*, maintient son pouvoir par la générosité, et grâce à son habileté à gérer la division et la conciliation, de la même façon les adultes écoutent aussi les autres, discutent en groupes leurs problèmes, et considèrent indésirable l'individu qui ne se comporte pas de cette manière. Pouvoir et soumission, deux faces d'une même réalité, traversent et pénètrent l'éducation informelle, structurant et maintenant l'organisation et le contrôle sociaux. Une des vitrines les plus intéressantes et expressives de la culture *Kamaiurá* est le corps même des indiens. Et, pour paradoxal que cela puisse paraître, particulièrement dans une collectivité où rien n'est plus naturel que de montrer son propre corps, celui-ci perd ses caractéristiques de naturalité pour que s'y installe le *locus* du symbolique et de la représentation. Le corps en vient à avoir moins de relation avec le biologique, pour devenir le lieu où se manifestent d'autres dimensions gérées par la culture et par l'identité tribales.

Marcel Mauss (2004) avait déjà souligné le fait qu'il n'existe pas ce que l'on pourrait appeler une façon naturelle pour l'homme d'établir son rapport au corps, vu que ce rapport est défini et commandé par le social, par les coutumes, par les traditions. Ainsi, le corps [142] *Kamaiurá* est un espace pour des inscriptions. De nos jours, dans notre société, beaucoup de gens s'intéressent au tatouage de leurs corps. Et ils utilisent d'innombrables variations de motifs. Parmi les *Kamaiurá*, les inscriptions obéissent à des modèles fixes, passés de génération en génération, imprégnés de significations. Ainsi, il existe des peintures définies à l'usage exclusif des femmes adultes, ou pour les plus âgées. Et il en existe d'autres, valables pour toutes les femmes quel que soit leur âge. Il existe aussi celles qui servent aux hommes jeunes et aux adultes. Certaines peintures se présentent principalement durant les fêtes, comme le *Kwaryp*. D'autres encore servent pour mettre fin au deuil à l'intérieur du village. Wary et Aisanaim Paltu Kamaiurá (2008) les ont montrées, dans leur travail - un document précieux, qui traite des peintures corporelles *Kamaiurá*.

Depuis leur jeune âge, les petites filles indiennes apprennent à travailler avec les 22 types de peintures illustrées dans l'œuvre citée. Ceci afin qu'elles puissent, dans la vie adulte, être capable de produire les ornements qui enregistrent le calendrier, les sentiments, les rôles sociaux, la préparation pour la guerre, et tant d'autres repères. Il semble intéressant de parler, au moins, d'une des fêtes *Kamaiurá*, le *Kwaryp*. Elle n'est pas seulement un des moments culminants de la culture, mais elle montre aussi les relations que les indiens entretiennent avec la vie et la mort. Quand quelqu'un meurt, on dit que son esprit va vers un lieu transitoire, d'où l'on peut encore se souvenir du mort, et où sa disparition est regrettée. Cependant, dans le *Kwaryp*, son nom sera prononcé pour la dernière fois, et ce sera le dernier jour où des larmes seront versées pour cette personne-là. Après le *Kwaryp*, l'esprit du défunt va au Village des Morts. On ne devra plus alors mentionner son nom, et son souvenir ne sera plus pleuré ²¹.

Chaque mort est représenté par un tronc d'arbre peint et paré de divers ornements, grâce à un travail qui réunit toute sa famille. C'est au-

²¹ En corrélation avec ceci est la dédicace que Pedro Agostinho (1974b) fait dans son livre *Kwarip* : "à mes amis morts, dont je ne dois pas prononcer les noms."

tour de ces totems que les parents pleureront le défunt pour la dernière fois. Durant la nuit, pendant que les invités qui peuvent [143] être des centaines, venus de villages voisins, et campent dans les bois proches, se reposent et mangent, les familles pleurent leurs morts. Dans le temps qui précède la réalisation de la fête, les hommes *Kamaiurá* s'exerce durement, se préparant pour acquérir un prestige de bon guerrier lors de la *huka-huka*, une lutte tribale. Presque tous les hommes jeunes et valides lutteront, et, pour cela ils se sont préparés. La lutte marque la fin de la longue période du rituel.

Unissant pleurs et combat, tristesse et affirmation de la vitalité, le *Kwaryp* permet de fêter la vie et la mort, ce qui équivaut à faire que les personnes s'y exercent pendant la rencontre et les adieux. Mais aussi, il leur permet de devenir des participants actifs au combat qui affronte la maladie, l'inattendu et l'inexorable finitude, avec la force, la vigueur et la renaissance. Ainsi de même que chaque vieillard qui s'absente pour toujours, demeurera présent dans les prénoms de ses petits-enfants, il faut enterrer les morts symboliquement, en louant la vie et en exaltant l'énergie et la puissance de ceux qui restent et leur accordent continuité.

2. Quelques considérations sur les mythes, suivies d'un récit

Les mythes portent en eux des explications génétiques des êtres humains, des animaux et des végétaux. Ils relatent comment naissent les besoins, les relations, les causes des changements progressifs ou issus de crises, tout comme les suppressions - par le dépérissement, par le bannissement ou la mort. Ils contribuent, ainsi, à donner ordre et sens au monde. Le discours mythique ne prouve pas, ne ratifie pas, ne valide pas ni ne démontre pas, il révèle seulement. Le mythe stimule l'imagination ; il édifie, met enjeu ou rejette les représentations sociales que l'on peut avoir de tout et de tous. Le récit de mythes est une des plus éloquents expressions de l'imaginaire social. Car en plus de régler l'ensemble des visions de monde et des styles de vie, d'ajuster le système de relations en vigueur dans la société, il retient et met à disposition un ensemble d'images qui, attachées à un répertoire déter-

miné de vocabulaire, ont pour base le partage de signifiés. Il est certain que les mythes sont liés à des interprétations et des significations personnelles et [144] collectives. Celles-ci reposent sur un passé partagé, un présent vécu par des *consócios* et un avenir qui s'établit à coups de ruptures. À tout cela est sous-jacent un mélange de représentations partagées par le corps social, dont la mémoire commune s'élabore et se reconstitue par des récits, eux-mêmes perméables aux variations de l'existence, et aux événements, qui, en surgissant, règlent et permettent la propre continuité de l'ensemble.

Prenant en compte le fait que la culture présente deux dimensions qui se situent dans la société et dans l'individu, comme le souligne Sahlins (2004, pp. 312-313) il est possible de les voir comme interprétables, en raison de certaines règles de base, parmi lesquelles peut être distinguée celle concernant "[...] la position de l'acteur dans une hiérarchie sociale qui confère un poids structurel à son action, et fait que celle-ci ait une plus ou moins grande conséquence pour les autres." L'auteur pourrait bien être en train de parler du narrateur de mythes à l'intérieur de la culture *Kamaiurá*.

Les conteurs exercent leur métier de préférence dans deux endroits. Dans la *maison des hommes*, qui se situe au centre du village, ou dans l'école où se réunissent les étudiants, les enfants et les adolescents - les auditeurs privilégiés des récits. Mais, écouter les mythes est un événement qui peut se produire dans tout l'espace du village, sans jour ni heure précis. Par exemple, le père peut en faire le récit pendant un repas. Où, les enfants, toujours à portée de voix, peuvent en écouter pendant que la mère prépare la nourriture de la famille. Nul doute qu'ils puissent être des compagnons pendant les promenades dans les bois, les parties de pêche, durant le travail du tissage des hamacs, ou quand on s'assied, sans préoccupations, à la tombée de la nuit, sous un ciel rempli d'étoiles.

En ce qui concerne l'intrigue mythique, il faut se rappeler et souligner que les peuples sans écriture perpétuent leurs histoires par l'action orale des narrateurs. C'est pour cette raison que, s'aventurer sur leurs sentiers implique un cheminement au cœur du changement. La narration comporte des variations qui dépendent non seulement de la situation dans laquelle elle a lieu, mais aussi, selon l'écoulement du temps, les circonstances qui leur sont contemporaines, le sexe et l'âge du narrateur et, bien sûr, les [145] caractéristiques des auditeurs.

Même l'humeur du conteur d'histoires est déterminante. Et il n'y a jamais un seul narrateur... Entre tant d'autres, tous sont qualifiés par une caractéristique commune : l'âge, reposoir de sagesse et objet de respect. Peu de discours humains se distancient aussi confortablement des nécessités d'être prouvés vrais, cohérents ou logiques que le mythique. Enchanteur dans l'intrigue et dans les solutions, faisant face aux problèmes du quotidien, expliquant la vie de tous les jours, il exige la présence de l'adhésion intuitive. Mais, l'axe de la crédibilité est dans les mains de son acteur central : le narrateur. On prend comme vérité incontestable qu'il est dépositaire du savoir, partenaire qu'il est des membres les plus âgés de la société -détenteurs de la sagesse tribale. Ayant accumulé des connaissances, il est traité comme un spécialiste. Le jeune homme qui travailla avec nous à la traduction des mythes *Kamaiurá*, fut horrifié par notre demande qu'il nous donne sa propre version des récits. Il était préoccupé par l'admonestation qu'il pourrait mériter des plus âgés, car son jeune âge ne l'autorisait pas à cet acte. Il alléguait, embarrassé, qu'il ne pourrait pas assumer une position qui ne serait pas cautionnée, ni peut-être même pas simplement tolérée par les légitimes détenteurs du savoir. Il ferait preuve d'une audace sans pardon, car le pouvoir des mots aurait été pris et non concédé, et moins encore conquis.

À ce qu'il semblait, il était connaisseur de tout ce qu'il était possible de savoir. Tant de fois, en tant qu'enfant et jeune homme, il avait entendu l'histoire, petit-fils qu'il était de l'un des plus grands conteurs du Haut Xingu - l'honorable Koká Kamaiurá. Il avait transcrit, à partir des versions sonores enregistrées, les textes en *Kamaiurá* ; les avait traduits en portugais... Quoi d'autre lui manquerait-il encore ? La légitimation de l'âge : elle authentifierait, rendrait valide son savoir, qui seulement ainsi pourrait suivre son cours propre²². Souverain dans son art, le narrateur insinue, provoque, réfute, cède, stylise un répertoire de représentations, qui vont se répandre par les divers lieux de la vie et des relations [146] tribales. Il est certain qu'il se présente comme transmetteur de la mémoire culturelle du groupe, en marquant, avec son œuvre, les tracés des processus de formation de comporte-

²² Carmen Junqueira (2002, p. 28) explique : "Quand on demande à un jeune quelque détail que ce soit sur un mythe plus que connu, la réponse est toujours la même : "Je ne sais pas, je suis très jeune et je n'ai même pas d'enfants !"

ments et l'orientation des communications que son peuple réalise et entretient. Ainsi, on fait donc face à un discours de forme et de caractère variables, qui touche les personnes dont les valeurs, les attitudes, les opinions et les croyances sont, de nos jours, sujettes aux inquiétudes qui accompagnent les changements. Changements de quoi ? Des formes de relations que les hommes entretiennent avec la nature, les choses, les événements et entre eux-mêmes. Cela arrivera plus tard. Les personnages principaux des mythes sont habituellement le héros fondateur de la société, leurs héros civilisateurs, les astres du firmament, les animaux et la végétation du *cerrado* (savane brésilienne), parmi tant d'autres, ce qui peut être apprécié dans le chapitre écrit par Carmen Junqueira. Ici, nous allons choisir un seul récit *Kamaiurá*, pour examiner quelques-uns de ses points fondamentaux.

Ainsi, dans ce qui suit, sera présentée l'histoire des *Iamaricumá*²³, personnages des récits recueillis en diverses versions, dans l'intention d'observer les convergences et les divergences existant entre les intrigues proposées par des narrateurs masculins et féminins, jeunes et vieux²⁴. Pour montrer tout cela, un chapitre [147] spécial serait certes nécessaire. Le résumé qui suit fut construit à partir de points communs aux récits de Koká, Mapulu et Mauricio Kamaiurá, qui, au-delà des différences de sexe, représentent : a) trois générations distinctes ; b)

²³ Ellen Basso (2001, pp. 296-297) montre l'existence d'une histoire similaire en contant : "Le *Jamurikumalu* est une cérémonie féminine dans laquelle les participants représentent rituellement la transformation des femmes en êtres masculins, après avoir été abandonnées par les maris. Après leur transformation, quand elles se mettent à jouer des musiques éminemment masculines, elles quittent la communauté et entreprennent un voyage qui les amènera en différents points du bassin du Haut Xingu, accompagnées par d'autres femmes provenant de ces endroits. Les femmes représentées dans le *Jamurikumalu* (qui est un mot *aruak*) sont appelées *itãokuegü*, qui en *kalapalo* signifie "femmes monstrueuses", c'est-à-dire, des femmes qui ne sont plus humaines, pour devenir *itseke*, des entités puissantes".

²⁴ Orlando Villas Boas, le grand indigéniste brésilien, signe deux rapports différents. Dans le premier, écrit avec son frère Cláudio (1975), il appelle les *Iamaricumá* dans deux histoires. Les *Iamaricumá* et le *Jakui* et une autre simplement appelée Les *Iamaricumá*, cette seconde plus en accord avec la version retenue ici. Dans la seconde (2000, p. 79-81), apparaît le passage qui traite de la possession de la flûte *Jakui*, avec des annotations autour des réactions contemporaines des hommes de la tribu.

trois niveaux de contact avec la société brésilienne ; c) trois professions diverses.

L'histoire n'est pas seulement une espèce de *contre-mythe*, puisque c'est celle dans laquelle les femmes sortent de leurs positions subalternes et deviennent des protagonistes. Elle offre l'occasion de montrer, pleinement, son visage contemporain dans la fête et dans les rituels connexes, qui ont lieu, annuellement, dans le village. Finalement, l'intérêt est lié aussi au fait que dans ses conséquences dans la vie quotidienne actuelle elle met en évidence, très clairement, le pouvoir des récits. Le mythe s'établit par le récit d'actions. Dans le cas des *Iamaricumá*, bien qu'il existe peu de thématiques, la partie la plus dense des exploits gravite autour de la réaction féminine aux comportements des maris. Les actions sont cousues par un fil de sens qui les ordonne en tant qu'histoire, en se nichant autour et dans l'intervalle d'un thème. Avant de présenter le récit, il est nécessaire de préciser que, aux yeux des visiteurs, les femmes *Kamaiurá* paraissent soumises et même quelque peu opprimées dans la vie quotidienne ²⁵. Et alors, qu'arrive-t-il dans le [148] mythe ? Quelles trames sont-elles

²⁵ Carmen Junqueira (2002, p. 52-53) en dit plus et mieux : "La relative obscurité de la femme *Kamaiurá* dans les sphères de plus grande projection sociale empêche que l'on ait un accès immédiat aux niveaux où elle exerce avec désinvolture certains rôles. C'est à l'intérieur de la sphère domestique limitée, au milieu d'activités de routine et même banale, qu'elle reçoit, et postérieurement repasse, un ensemble de connaissances traditionnelles qui lui permettent d'être maîtresse de son propre corps. Très tôt, elle apprend que l'usage de son corps est contrôlé par elle seule, n'ayant pas de motif qui l'oblige à consentir aux propositions masculines. Dans une société qui valorise au-dessus de toute la performance masculine, lui concédant prestige et pouvoir, il ne devrait pas être facile pour la femme de rencontrer un espace pour s'abriter de ses ordres, et encore plus de lui refuser une demande. Cependant, la culture *Kamaiurá* paraît valider des chemins distincts pour l'homme et la femme, tous deux responsables de la perpétuation de la société : la gestion des affaires de la communauté à la charge de l'homme ; le contrôle de la reproduction biologique étant garanti par la femme. Dans un certain sens, elle dépose dans la main de l'homme le présent et, dans celle de la femme l'avenir. Cette reconnaissance n'élimine pas toute subordination ne garantit pas non plus une liberté également partagée, mais permet l'existence de domaines de commandement propres. À chaque génération, il est possible que s'altère la qualité du dialogue entre les parties, leurs pertes et leurs gains."

tissées ? Quels sont les objectifs et les circonstances des personnages ? De quoi parlent-ils aux auditeurs ? Succès, échec, renoncement, persistance, astuce, niaiserie, conflit, coopération, compétition, aide, inattention ? Voici l'essentiel de la teneur du mythe : Une fois terminé le rituel de passage, la cérémonie du perçage d'oreille des jeunes hommes, les hommes du village ont décidé d'aller faire une partie de pêche. Ils ont tardé à revenir, ce qui a préoccupé leurs femmes. Celles-ci, ont dépêché à la rivière un émissaire avec pour tâche de les appeler à revenir. Ce fut inutile, bien que les hommes aient envoyé des messages annonçant leur retour dans un bref délai. Les femmes ont réitéré leur demande, toujours sans succès. D'anxieuses, elles sont devenues furieuses, et se sont alors réunies pour décider des mesures qu'elles devraient prendre. Abandonnant les tâches quotidiennes, elles ont choisi de danser et de chanter. Elles renvoyèrent le messenger qui informa, sans succès, les pêcheurs, de la rancœur de leurs femmes et de leur intention de quitter le village. Finalement, après une nouvelle tentative, l'émissaire relata, à son retour, que les hommes, sans continuer leur partie de pêche, étaient en train de se transformer en animaux sylvestres. Les femmes ont intensifié leurs danses et leurs chants, déjà parées d'ornements et d'insignes réservés jusque-là à l'usage masculin. À force de tant de danses, une dépression a commencé à se former dans le terrain de la cour centrale, battu par les pieds. Elles ont alors demandé l'aide du tatou *canastra*, qui, en creusant avec ses longs ongles, a transformé en tunnel l'aplatissement du terrain. On dit qu'un jeune homme ou un vieil homme ont aussi été employés dans l'excavation. Admonestés par l'émissaire alarmé, les maris, déjà transformés en animaux, revinrent et, sans considération, sommèrent les femmes, en vociférant, de rester et de s'occuper des enfants. Toutes les femmes entrèrent par le trou en répandant derrière elles l'odeur d'un produit de leur invention, le *kuritsé*, qui rendait tout le monde fou. Elles firent monter la garde du passage qu'elles empruntaient par des bourdons et des chauves-souris. Laisant derrière elles les fils, emmenant avec elles les filles, elles ont commencé un long voyage, qui s'arrêtait, périodiquement, pour des visites à d'autres villages [149] dont des femmes rejoignaient la marche. Jusqu'à ce que, loin, très loin, elles ont toutes résolu de mettre fin à la marche et de construire un autre village pour y demeurer.

En écoutant la saga des *Iamaricumá*, on peut inférer que les actions arrivent à cause de la négation du ressentiment. D'ailleurs, l'action même, selon la pensée psychanalytique, s'est déjà constituée en refus aux simagrées et au ressentiment. Comme elles ne font pas appel aux dieux pour transformer la situation pénible d'abandon dans laquelle les femmes sont mises par les hommes, elles se positionnent dans la condition d'agents de leur propre sort, artisans de leur destin. De la situation de dépendance dans laquelle elles vivaient, et éteignant le ressentiment par l'action, elles méprisent la susceptibilité, le dégoût, l'amertume et s'exercent à réformer leur identité. Elles abolissent l'incertitude, l'attente et les possibilités de concilier. Au début de l'histoire, nous rencontrons un rapport d'interdépendance entre les femmes et leurs hommes, tandis qu'elles s'occupent des tâches routinières. Ainsi, avant le départ pour la partie de pêche au cours de laquelle les hommes cherchent de la nourriture, les femmes répondent à la demande masculine de préparer les *beijus* comme provisions pour l'entreprise. Ensuite, apparaît la dépendance, puisque, devant le délai des maris à retourner au village, elles attendent passivement leur retour, et, quand celui-ci n'a pas lieu, elles envoient un homme à la recherche de nouvelles. Ce n'est pas l'une d'entre elles qui part ; l'envoyé est de condition masculine, dont égal et, par conséquent, un élément non perturbateur. À ce qu'il semble, il s'agit d'un choix par lequel les femmes confirment leur position subalterne.

Le retard, et ensuite l'ajournement du retour mettent en place l'indépendance dans le groupe féminin, donc conduisent les *Iamaricumá* à entrer en délibération pour savoir ce qu'elles doivent faire de leurs vies, alors que l'une d'entre elles monte au sommet d'un toit d'où elle dirige, à voix haute, les discussions. La subversion contre les hommes, instituée ensuite, est figurée dans la possession et l'utilisation de leurs blasons, armes et parures, parmi lesquels l'arc, qui, du fait de son usage répété, rapetisse le sein gauche des *Iamaricumá*. Les transformations de l'ordre et des coutumes suivent rapidement prenant un cours incendiaire : les [150] femmes se débarrassent des tâches quotidiennes, dansent et chantent sans arrêt, nuit et jour et sans fatigue. Elles produisent le *kuritsé*, que les contemporains appellent *urucum* féminin, et dont ils fournissent des explications pleines de doutes et d'incertitudes, assorties de suggestions parfois à peine insinuées et évoquant, presque toutes, une puissante force d'attraction

sexuelle. L'abandon des fils et l'indifférence à leur souffrance scellent, une fois pour toutes, la rupture avec le masculin, et, par voie de conséquence, avec l'ordre et la vie quotidienne.

Selon une des versions, recueillie auprès d'une femme, les *Iamaricumá* séduisent l'homme âgé, qui avait joué le rôle de messager auprès des maris. Ensuite, elles l'appellent pour danser avec elles, et pour cela le revêtent d'une natte singeant un habillement de type féminisant. Tout cela pour l'assigner enfin, comme partenaire et semblable du tatou *canastra*, à la construction du tunnel par lequel elles passeraient. Comme il manquait d'ongles pour creuser, elles lui donnent, en guise d'instrument, le bâton pour retourner les beiju. Un autre instrument d'usage féminin, le bâton pour creuser le sol et retirer le manioc, est utilisé pour empaler le mâle. Dans quel dessein ? Emasculer, déviriliser, soumettre, répondre à l'offense par des stratégies de revanche ? Dans une autre version, provenant d'un conteur âgé, l'homme âgé disparaît et un jeune apparaît dont on dit qu'il est originaire d'une autre tribu et que les *Iamaricumá* désireraient le courtiser. De tels détails offrent une ouverture pour des réflexions intéressantes sur l'altérité que le présent texte, faute de place, ne peut développer.

Finalement, dans leur cheminement vers les terres éloignées, les femmes bloquent les accès aux mâles, en concédant à des animaux terribles les fonctions de protecteurs qui interdisent aux hommes toute poursuite ou identification de leurs traces. Droits et devoirs sont perturbés ! Serait-ce que, comme l'a écrit Vernant (1990 p. 51) à propos d'autre chose, s'établit "[...] un monde sens dessus dessous, où toute hiérarchie, toute règle, toute valeur est inversée" ?

[151]

3. Le statut contemporain du mythe

Le mythe provient d'un passé immémorial, extrêmement lointain, dont il assure le maintien. Bien que la mémoire sociale soit reconstituée et perpétuée par la collection de mythes partagés par le groupe, le présent et ses circonstances, les conteurs et leurs idiosyncrasies modulent les récits par les modifications qu'ils entraînent. Il semble revenir au conteur d'insérer, ici et là, des événements, des processus, des ob-

jets et des explications susceptibles de permettre l'assimilation de la nouveauté, de l'inouï. Et, s'il réinsère de petits détails à la narration mythique, il s'agit pour lui, plus que de rendre acceptable leur exposé, de promouvoir des possibilités de transitions moins blessantes, plus tranquilles entre la manière traditionnelle d'être dans le monde et une façon de vivre qui se rapproche des modèles contemporains.

Les mythes servent, selon Campbell, dans un entretien accordé à Moyers (2007), à expliquer la vie, à comprendre le temps présent et nous-mêmes. Raconter les *Iamaricumá* n'est pas produire une caste de femmes héroïnes. Mais, c'est peut-être, parler des révoltes et des pré-occupations qui affligent le genre. Qu'exigeront les changements qui sont en cours à l'intérieur de la vie contemporaine, dans la conscience des femmes *Kamaiurá* ? Jusqu'à l'époque où sont nées celles qui sont aujourd'hui des jeunes filles, les femmes qui étaient tombées enceintes à la suite de relations considérées hors mariage se devaient de sacrifier les nouveaux nés, dès leur naissance. Cependant, on a déjà entendu parler de cas d'enfants conçus hors d'une union socialement légitime, et qui, ont survécu à l'ancienne coutume. Il s'agit là d'une formidable extension de l'espace que le groupe concédait à l'exercice du droit et de la responsabilité des femmes. Concession ou conquête ? Elles semblent être des conséquences qui se sont opérées, sans grandes secousses, à travers le temps, principalement par le contact avec la société brésilienne, par l'assimilation de nouvelles connaissances et valeurs.

Une autre révolution en marche tient à la possibilité, déjà appréciée de quelques jeunes mariées, de discuter des critères de leur propre choix concernant une alliance conjugale. Ceci, au fil du temps, [152] probablement, causera l'extinction du mode traditionnel, en accord avec lequel les parents faisaient les négociations des mariages. Il est certain que l'histoire des *Iamaricumá* ne provoque pas de départs en quête de nouveaux horizons. Mais, de façon indubitable, elle suggère des solutions qui rencontrent des expressions, par exemple, dans les feuilletons télévisés auxquels les indiennes assistent maintenant. La saga des *Iamaricumá* est revécue annuellement avec la réalisation d'une fête qui prend leur nom. Les préparatifs en commencent des mois à l'avance. À l'aube et au cours des après-midis, durant de longues heures, les femmes, les jeunes filles et les fillettes se consacrent à chanter les cantiques et à répéter la chorégraphie des danses

qui se font pour et au nom des *Iamaricumá*. Les répétitions incluent des conversations animées pour décider des chants et de la chorégraphie. Les danses sont simples et consistent, par exemple, à : a) rester au même endroit, en changeant les pieds de position (vers l'avant et en arrière), en tapant le sol avec le pied droit, quand c'est celui-ci qui s'avance ; b) faire deux pas vers l'avant et deux en arrière, en répétant le même pas tapé sur le sol ; c) marcher en file indienne, en frappant aussi les pieds. Quand elles vont par deux, elles se tiennent par la main où tressent leurs bras entre elles. Cela équivaldrait-il à exercer la cohésion primale ? Le fait de taper autant les pieds rappellerait-il, sans s'éloigner beaucoup de l'endroit, l'épisode de la cour racontée dans l'histoire originale ?

La fête exige des préparatifs qui incluent d'apporter des invitations aux villages voisins, dans lesquelles vivent d'autres peuples du Haut Xingu, ce qui rappelle les visites aux divers villages, présentes dans le mythe. Toutefois, plus que cela, il y a une visite effective, pendant les répétitions aux huttes. Sans aucune cérémonie, les danseuses-chanteuses entrent dans chaque maison *Kamaiurá* et en sortent accompagnées par d'autres femmes. Et les fillettes peuvent déjà être vues répétant les gestes des sœurs, des cousines, des mères, des tantes et des grand-mères. À la fin d'une de ces répétitions, continuait, animée, la guerre entre les sexes. Les femmes avaient chanté, comme toujours, en faisant des critiques aux hommes. Elles disaient, par exemple, que les hommes ne méritent pas le respect, qu'ils sont indiscrets, et ne veulent qu'épier leurs organes génitaux. On notera que les chansons sont entonnées [153] en chœur ; il n'y pas personne qui chante en solo ; c'est une manifestation du groupe en tant que tel, solidaire. À un jeune garçon, dont on disait qu'il n'avait pas encore eu d'amoureuse, ni de pratique sexuelle, et, donc, qu'il n'était pas encore vraiment un homme, s'est autorisé à répondre aux chanteuses, presque à la fin d'une répétition. Dramatisant la colère suscitée par les chants, il s'est permis de jeter sur elles des poignées de manioc râpé qui était en train de sécher à l'endroit où il se trouvait. Sans aucune bravoure, la farine fut dirigée sur le dos et les fesses, en évitant un choc direct. Les femmes répondirent à l'apparente agression par davantage de chants et d'insultes, en riant avec joie et en se dirigeant vers leur bain quotidien au lac. Les hommes adultes, les plus vieux, ne se manifestèrent pas ;

silencieux ils étaient et ainsi ils restèrent. Avaient-ils peur de provoquer des insultes plus grandes, de devenir vulnérables ?

Cet épisode fait apparaître une double dramatisation : la fête comme rituel connexe au mythe, et la lutte de genres trouvant une manifestation burlesque. Dans les deux cas, tout relevait du domaine de l'imaginaire collectif, parcouru avec une tranquille bonhomie. Mais, dans le déroulement de la fête des *Iamaricumá*, la vie réelle domine et élargit le terrain de l'imagination, cassant les frontières et se révélant d'une amplitude inimaginable. Les femmes dictent et dénoncent tout simplement ce qui ne peut ni ne doit être consenti. Elles décrètent le rejet, agressent et expulsent, transforment en parias les mal-aimés et les ennemis. Même quand il s'agit d'autres femmes.

Il y a longtemps, une professionnelle du domaine de la santé dont on disait qu'elle entretenait des relations intimes avec des indiennes, faillit mourir sous les coups de la furie de *Iamaricumá*. Il y a peu de temps, les femmes *Kamaiurá*, en pleine possession de l'énergie des *Iamaricumá*, ont décrété l'exil d'une jeune femme blanche, supposée vivre en concubinage avec une personnalité éminente du village, la déclarant encore plus étrangère qu'elle ne l'avait jamais été. Il n'existe pas de correspondances exactes pour de telles actions dans le mythe des *Iamaricumá*. Toutefois, il semble que c'est de là que la force des femmes potentialise sa vigueur pour déterminer les destins. En redéfinissant la portée de leur autorité, les femmes [154] hésitent peu à maltraiter ou à exiler ceux qu'elles considèrent proscrits. Voilà qui révèle une importante dimension du mythe en tant que force qui autorise la réversion des comportements, structurés en accord avec les circonstances présentes. C'est aussi à cette époque festive que les jeunes filles, les femmes jeunes et plus vieilles, celles qu'intéresse cette opportunité, se refusent à leurs hommes. Mais, c'est surtout hors des hamacs, loin des sables des plages, du sol couvert de feuilles, qu'ont lieu les plus grandes esquives et les plus importantes confrontations. Des tristesses et des souffrances qui ne sont jamais montrées, même par des larmes, émergent donc, comme des luttes justes qui s'instaurent sous l'inspiration et la protection d'une autorité jamais questionnée. Courage, ambiguïté, lâcheté ou certitude, s'introduisent dans le récit et tissent une continuité dans laquelle le vieux s'accommode au nouveau, et tout se suit depuis le début avec la saveur des histoires ancestrales.

4. En regardant les changements

Les *Kamaiurá* ont construit, hors du cercle des demeures, une hutte dans laquelle fonctionne une école. Le milieu ambiant de la salle de classe, visuellement augmenté par l'absence de fermetures latérales complètes, ignore l'ample espace environnant. Aucune activité relative à l'éducation formelle ne se développe en dehors de ces limites. Les petits enfants, les adolescents et les adultes restent à l'intérieur, pliant leurs corps et leurs désirs à des comportements qui les assujettissent à des disciplines auxquelles ils ne sont pas habitués durant le reste du temps de la journée, quand ils se déplacent sans entraves. On peut se demander si la représentation de l'espace scolaire ne revêt pas une certaine tonalité de pénitence. Si l'hypothèse de la mortification a quelque raison d'être, la contrepartie peut bien en être le manque de respect avec lequel les élèves traitent les questions afférentes à l'assiduité et à la ponctualité. Ce que l'on observe c'est qu'ils arrivent et sortent indépendamment de tout horaire fixe, et se présentent avec une certaine irrégularité.

[155]

Commencer à étudier et poursuivre les études sont des questions de désir personnel ou, plus rarement, une décision des adultes responsables. Comme la fréquentation des cours n'obéit pas à des règles formalisées, il est courant qu'un élève allègue comme raison de son absence la paresse de venir. Cet argument est repris par les parents qui le ratifient purement et simplement, si et quand le professeur, avec beaucoup de politesse, décide de discuter l'absence de quelqu'un - mais ceci est chose rare. Le maître lui-même avance des prétextes pour s'éloigner. Construire sa maison, participer à un match de football, traiter de la santé d'un membre de sa famille en ville sont des motifs pour suspendre les activités scolaires. Des fêtes dans le village, ou dans la région, sont aussi des raisons d'interruptions plus ou moins longues de la scolarité.

Qu'apprennent les élèves *Kamaiurá* ? Les livres de lecture ont été élaborés, pour ce qui est de la composition de leur contenu, après consultation des tribus et en collaboration avec divers indiens. Ils appor-

tent quelques informations, particulièrement dans le domaine des sciences, qui sont importantes à la compréhension du monde. Tout le matériel est écrit en portugais, et a été élaboré en langage accessible au niveau de maîtrise de la plupart des élèves. Au bord du Lac d'Ipavú, l'apprentissage par cœur va de pair avec l'enseignement transmis. Elèves et professeurs travaillent surtout avec ce qu'ils gardent en mémoire. Cela ne leur coûte rien, tous fils qu'ils sont d'une société dans laquelle la connaissance, la mémoire et l'oralité se tissent et se confondent. D'après les situations observées, les maîtres paraissent prompts à épuiser leur arsenal d'informations, du moins aux yeux des élèves qui se trouvent avoir fréquenté l'École le plus longtemps. Ceci a pour résultat, comme on peut l'imaginer, un désintérêt croissant de la part des élèves, qui deviennent progressivement apathiques ou absents de la salle de classe. Les manifestations d'enthousiasme et de vivacité ont lieu habituellement dans la salle dévolue à l'alphabétisation des enfants plus petits. Pour ceux-là, d'ailleurs, l'enseignement est bilingue : les explications du maître diligent se font en langue *Kamaiurá*, en raison de la maîtrise encore faible du portugais que présentent les enfants. Entrer dans le monde de l'écrit est un exercice qui demande des efforts. Encore plus pour les tout-petits confrontés à un espace inconnu, peuplé de symboles et de signes qui permettent la graphie [156] des mots. Devant la notation iconique des lettres, par exemple, du *p*, *q*, *d* et *b*, il est possible qu'il leur passe par la tête des pensées du type : "Qu'est-ce que c'est ? Un homme de face, de dos, la tête en haut, en bas, c'est le même homme, ou c'en est un autre ?"

Nous imaginons les pirouettes mentales que les petits *Kamaiurá* doivent faire pour passer du langage parlé - dans leur langue maternelle - à l'écrit phonétique, encore dans leur langue, et de celle-ci à la graphie en portugais, langue dans laquelle ils doivent lire et écrire leurs leçons. Ainsi, l'effort exigé par les mutations diverses constitue déjà, en lui-même, une grande difficulté pour l'alphabétisation. Cependant, intervient ici la dimension ludique qui marque le comportement infantile, transformant les difficultés en fête. Mais, il ne fait pas de doute que les changements entraînés dans les esprits par l'alphabétisation sont immenses. L'un d'entre eux, est certainement celui de vouloir en savoir davantage. A peu de kilomètres de là, qui peuvent être franchis en trois quarts d'heure à bicyclette, se trouve dans le Poste Indien Leonardo, une école ressemblant davantage à celles qui

existent dans les périphéries des villes. L'enseignement est plus régulier, obéit aux normes urbaines. Les horaires, les cycles et les programmes sont mieux définis. Des différences marquantes, qui sont toutefois plus petites qu'une autre : là on n'y enseigne rien sur la culture des peuples indiens.

L'École *Mawaiaká* d'Ipavú dans son projet original fut pensée pour fonctionner comme une espèce de résistance de la tribu au modèle officiel brésilien d'éducation indienne. Son grand différentiel devait résider dans l'enseignement de la culture *Kamaiurá*. On considère indiscutable le fait que la joie dans le village dépend beaucoup des sons produits par les divers types de flûtes. C'est pourquoi l'École doit offrir des cours pour enseigner à en jouer. En fait, là, les petits garçons commencent déjà à tirer des sons des instruments plus petits, de ceux qu'ils réussissent à tenir et à porter. L'École doit aussi enseigner aux fillettes à chanter et à danser les chansons des *Iamaricumá*. Le conteur de mythes y trouve aussi un lieu privilégié pour exercer son office. On dit qu'il y a quelques années, une ONG respectée a décidé, comme elle l'avait fait pour d'autres tribus du Xingu, d'envoyer à l'École *Kamaiurá* un professeur ayant un bon niveau de formation. Mais, dès le début de sa collaboration, les [157] élèves furent engagés à ne pas venir avec leurs peintures tribales, qui salissaient les cahiers. Que les enfants se coupent les cheveux comme les blancs, pour répondre à des questions d'hygiène fut une autre recommandation du professeur. Les hommes se réunirent à la tombée de la nuit, au centre du Village, près de la maison des flûtes. Et ce fut là que le grand *leader* Takuman éleva la voix, refondant l'auto-conscience culturelle : "Nos coutumes sont en train de disparaître [...] donc nous allons faire une école pour retourner à nos coutumes." ²⁶ Le professeur s'en alla, ensuite de quoi les *Kamaiurá* entreprirent de revivifier leur culture, dans l'École *Mawaiaká* ²⁷.

Cependant, une conséquence non intentionnelle s'est installée, et c'est celle qui fait une énorme différence aujourd'hui. Presque sans

²⁶ Entretien accordé en 2006 disponible en DVD (Paredes, 2007a).

²⁷ Le nom *Mawaiaká* a son origine dans un mythe, dont le titre est *Ypawua ypy het*, dénommé en portugais *L'apparition d'Ipavú*. Le récit, l'ait par Takuman Kamaiurá, informe que *Mawaiaká*, aurait été un village indien qui se localisait là où se trouve maintenant le Lac d'Ipavú. L'histoire se trouve documentée en DVD (Paredes, 2007a. b).

exception, les *leaders* communautaires, tous dans l'âge de la maturité, quand ce n'est pas de la vieillesse, ne savent pas écrire. Bien que certains dominant la langue parlée, ils ne réussissent ni à lire ni à écrire en portugais. En revanche, les jeunes, pour la plupart, ont une maîtrise raisonnable du portugais, écrit et parlé. Ils sont ainsi plus aptes à répondre aux demandes requises par le contact avec la société brésilienne. Plus que cela, ils veulent continuer à étudier, et doivent pour cette raison s'absenter du Village, augmentant la convivialité avec les habitants des villes, et entrant en contact plus étroit avec la culture urbaine, ce qui potentialise le rythme des changements. À côté des répercussions entraînées par la scolarisation, un autre facteur d'instabilité qui mérite d'être mentionné. Au moment où l'existence d'huile combustible permet la génération d'énergie, il est certain que les familles vont assister aux transmissions télévisées. Dans la maison du cacique Kotok, on dispose de deux options différentes : un appareil pour les feuilletons télévisés, un autre pour les documentaires et les dessins animés, disposés l'un à côté de l'autre, et, en beaucoup d'occasions, tous deux sont branchés simultanément.

[158]

Qu'est-ce que la télévision apporte au Village ? De nouvelles formes de *leadership*, des modalités différentes de résoudre la vie affective, des alternatives diverses d'alimentation et de loisir, enfin, une liste de nouveautés. Surtout, la télévision se transforme en une source presque inépuisable de suggestions éveillant des désirs qui vont susciter de nouveaux besoins. Les programmes télévisés apportent des modèles de comportements et de valeurs associés à un style urbain de vie perturbée et perturbante. Dans les milieux soi-disant civilisés, les hauts niveaux d'agressivité montrés par la TV et, certainement, les personnages ayant peu ou guère de qualité de caractère, semblent concourir à l'acceptation de comportements antisociaux. Quels effets provoquent et provoqueront ces messages parmi les indiens, dont les comportements et les valeurs ont jusqu'alors, et en règle générale, rejeté de tels modèles ?

Quels sont les récits, succédanés des mythes, que les indiens reçoivent ? Quel espace gagnent ces intrigues qui déchirent et jettent au loin les concepts fondamentaux d'une culture ? Devant ce qui leur arrive, les indiens, silencieux, restent sans avoir quelqu'un à qui exprimer leurs doutes et leurs craintes. Et le silence se fait devant l'élo-

quence des images et des sons fascinants. Evidemment, assister à la télévision peut apporter des bénéfices. Cela peut certainement augmenter, et de beaucoup, le vocabulaire de la langue portugaise parmi les habitants d'Ipavú. Mais, peut-être, cela concourt-il, dans la même proportion, à la diminution progressive de l'importance dont ont toujours joui les mythes et leurs conteurs. Comment est-ce que le narrateur de mythes, cet homme vieux, fatigué, va-t-il entrer en compétition avec les images lumineuses et colorées de jeunes audacieux, pleins de ressources et de solutions qui leur arrivent par la télévision ? Et comment le Soleil et la Lune, fixes pour toujours dans le ciel, vont-ils chercher ou apporter des solutions aux nouveaux désirs ? Le sommeil, le pénis en érection, le repos, tout ce qui fut conquis dans ces temps immémoriaux par les deux frères... Quelles relations les *Kamaiurá* maintiendront-ils à l'avenir, avec de tels héros des narrations mythiques et avec les représentations auxquelles ils s'unissent ?

Il est aussi nécessaire de noter que les feuilletons télévisés font un portrait tendancieux des indiens, concourant souvent au manque de [159] respect pour la dignité des peuples indiens. Une des bases de l'offense ou du manque de considération consiste à les montrer en tant que porteurs de coutumes et de croyances rudimentaires, dont de nombreuses d'entre elles sont en relation avec leurs mythes. Un cycle amer se ferme : la télévision crée des désirs, mais, simultanément, informe que les nouveaux candidats n'atteindront pas le paradis. En niant la valeur des mythes de la culture indienne, on leur donne en échange les nouveaux mythes de la modernité, renforçant des sentiments d'infériorité, de subordination. Plus que le plus fort des vents forts, elle pousse hors de la culture les raisons séculaires qui fondent certaines des pratiques quotidiennes. Combien de temps sera-t-il nécessaire pour que cela débouche sur un changement complet dans le panorama tribal ? Beaucoup de temps, beaucoup de temps, beaucoup de temps...

Les *Kamaiurá* ont affaire, simultanément, à trois types différents du temps passé. Le passé primitif est un temps relatif aux événements racontés par les mythes - très lointain. Ensuite, apparaît un temps qui surgit comme contemporain des plus anciens épisodes de ce qu'on pourrait appeler l'histoire sociale du peuple. Finalement, il y a le temps qui s'est inscrit dans l'histoire indienne à partir des contacts avec la société inclusive, qui est celui que nous appellerions de passé

contemporain ²⁸. Les exploits grandioses des rois, des guerriers ou des navigateurs, qui peuplent les salles de classe urbaines, ont une contrepartie dans les *mythos* - les histoires de la création, des héros fondateurs, de la raison d'être de tant d'objets et de comportements qui meublent le quotidien du village, par exemple, en formatant ses célébrations. Quand les soi-disant civilisés relatent le passé, on en finit avec la question : ce qui est déjà passé reste enregistré dans des livres, des chroniques, des encyclopédies, des thèses scientifiques - et il a valeur de vérité. Et on fait une distinction très grande entre ce passé-là, document de notre propre processus civilisateur, et cet autre passé banal, qui concerne notre propre cycle de vie.

[160]

Cependant, la forme par laquelle les *Kamaiurá* font face avec ce qu'ils désignent comme passé, quelles que soient leurs instances, paraît avoir une densité beaucoup plus épaisse que celle que nous expérimentons. Serait-il possible de penser que notre prétérit nous informe du temps passé, tandis que le leur, sans jamais se montrer obsolète ou vieilli, pénètre et s'attache à la contemporanéité de la vie quotidienne ? Les *Kamaiurá* sont en train d'augmenter leurs relations avec le temps. Beaucoup d'événements tribaux sont encore marqués par la position des astres. Pour une bonne partie encore, ces derniers règlent les événements par l'arrivée des saisons. Cela, pour certaines raisons, et dans des circonstances données, commence, par exemple, à céder la place aux montres. Les *Kamaiurá* cherchent à s'attacher aux poignets un appareil qui marque les heures, en accord avec une convention internationale, dont ils n'ont jamais entendu parler.

Il s'agit, évidemment, d'un objet symbolique qui inscrit le style de vie urbaine sur le bras. Cependant, il faut se rappeler qu'existent, parmi les *Kamaiurá*, des nécessités récentes, qui se basent sur les informations d'une montre. Par exemple : administrer des antibiotiques aux malades ; allumer et éteindre le poste de transmission de radio par lequel ils communiquent avec d'autres communautés indiennes et avec des agences publiques de services. Le fonctionnement de la radio est précaire. Le son est plein de parasites, de bruits, d'interférences. Mais, dès l'heure fixée pour allumer l'appareil, il y a toujours quelqu'un assis

²⁸ Carmen Junqueira (2002, p. 11) a noté : "Pour les *Kamaiurá* le repère de la grande inflexion a eu lieu en avril 1947 [...]."

à côté, parce que, par exemple, il sera en attente des nouvelles des parents malades qui ont été en ville à la recherche d'un traitement médical spécialisé. Si grande est l'importance de ce moyen de communication que tous les points de radio dans le Xingu doivent avoir un surnom. Au village d'Ipavú le nom est *Mavutsinin*. Où s'est donc retrouvé le héros créateur du peuple *Kamaiurá*, avec son nom transformé en code d'identification d'un poste de radio transmetteur ! En y pensant bien, à la rigueur, aucun autre nom n'irait mieux à un instrument qui change les règles de la vie, en refondant les modes de relations avec un monde d'autant plus étendu.

Des signes de la modernité se répandent dans le village : des antennes paraboliques, des bicyclettes, l'omniprésente télévision, [161] beaucoup d'objets domestiques en aluminium - des ustensiles dont l'importance se reflète dans diverses tâches féminines. Certaines innovations s'imposent, et avec certaines d'entre elles des styles séculaires de travail vont vers la disparition. Par exemple, la production de sel. Dans le Parc Indien du Xingu, très éloigné des salines maritimes, il existe une possibilité spécifique de produire du sel pour l'usage domestique. Pour cela, doivent être utilisées des quantités du végétal aquatique dénommé *aguapé*²⁹, qui est mis à sécher, puis ensuite trituré et raffiné. Il s'agit d'un processus lent et laborieux, dont le produit final est obtenu en petite quantité. Alors, l'indienne préfère demander aux hommes qui vont à la ville qu'ils lui rapportent un kilo du sel vendu en supermarchés, qui coûte peu d'argent. Par ailleurs, on peut indiquer, à titre de curiosité, que si les indiens consommaient leur sel végétal dans les mêmes proportions dans lesquelles on utilise le sel dans les foyers urbains, ils auraient peu de chances de survivre, car le produit, dû à sa teneur élevée en chlorate de potassium, se montrerait toxique.

Le travail continue à occuper une grande partie de la journée, principalement pour les femmes. Mais le contact avec la société brésilienne, comme dans le cas de la production de sel, a favorisé l'élimination, ou la modification, d'innombrables tâches qui demandaient un temps long et un effort exténuant. Le Village d'Ipavú, en 2005, a reçu comme cadeau de la plus grande chaîne brésilienne de télévision un grand tracteur et ses ustensiles, ce qui a facilité l'ouverture et la plan-

²⁹ Espèce des genres *Eichhornia*, *Heteranthera* et *Pontederia*.

tation de champs, diminuant de beaucoup l'effort physique. Puisque les indiens ne produisent pas encore pour accumuler, mais seulement pour consommer, la quantité d'effort productif s'est réduite de façon sensible, d'autant plus qu'un nombre chaque fois plus grand, de produits leur arrive de la ville.

Il est nécessaire de faire une parenthèse pour dire que toute production pour peu qu'elle augmente dans la zone indienne risque d'être confrontée à deux problèmes : le premier de stockage, le second d'écoulement. Les ressources précaires de conservation et les longs itinéraires pour procéder à la distribution n'incitent pas à [162] des efforts productifs plus énergiques. Riz, haricot, huile végétale, viandes déshydratées ou en charcuterie, boîtes de sardines, lait en poudre et condensé, farine de manioc, sucre, sucreries, caramels, macaronis et pain sont quelques-uns des nombreux aliments auxquels les *Kamaiurá* aspirent aujourd'hui. La consommation, cependant, produit quelques résultats qui se répercutent sur la santé et dans la culture indiennes.

En premier lieu, leur utilisation retire aux *Kamaiurá* le besoin de plus grands efforts physiques nécessaires à la production de leurs aliments habituels. En second lieu, on rompt avec le tableau explicatif de l'origine des aliments, tenus, à travers les récits mythiques, pour provenir de la générosité des héros civilisateurs, par exemple. Enfin, bien que d'importance maximale, la consommation modifie l'état de santé des indiens, une situation qui apparaît déjà, par exemple, dans la croissance, visible de l'indice d'obésité parmi les adultes. Comme les coutumes *Kamaiurá* enlèvent aux grands enfants toute priorité dans l'octroi d'alimentation, et compte tenu de leur vivacité naturelle, ces derniers sont protégés, pour le moment, de l'excès de poids corporel. Bien au contraire, c'est l'anémie par manque de fer qui guette la population infantile. L'extrait d'un rapport signé par Mondini et al ³⁰ (2007, p. 1) qui étudie les questions de santé dans le Xingu depuis plusieurs décennies, résume la situation des enfants *Kamaiurá* : approximativement un tiers des enfants a présenté un déficit de croissance, alors qu'un déficit de poids/hauteur et d'obésité n'a pas été diagnostiqué

³⁰ Le groupe est formé par L. Mondini (Groupe d'Investigation en Nutrition, Institut de Santé - SES/SP), E.N. Canó, E.E. Souza Lima, D. Rodrigues, R.G. Baruzzi (Dép. de Médecine Préventive, École Paulista de Médecine, Univ. Fédérale de São Paulo) et U. Fagundes (Dép. de Pédiatrie, École Paulista de Médecine, Univ. Fédérale de São Paulo).

parmi eux. L'anémie était présente dans plus de la moitié des enfants indiens étudiés, 15% d'entre eux présentant une anémie grave. Outre cela, l'exposition des enfants plus petits jouant sur le sol ou même s'alimentant seuls favorise le risque de contamination et la présence de diarrhées et de parasitoses.

[163]

Le niveau de maladies en rapport avec les changements des habitudes alimentaires chez les adultes est en augmentation : tension élevée, diabète font leur entrée dans le Village, et leurs taux présentent des tendances à la croissance. Ainsi, il s'agit d'une situation dont les indicateurs ne trouvent pas d'étayage dans les croyances et les coutumes *Kamaiurá*, et ne rencontrent pas de solutions toutes prêtes dans l'arsenal du *pajé*. Les jeunes gens indiens attentifs qui interviennent dans le domaine de la santé, au nom d'agences du gouvernement, en viennent à avoir de la valeur et du prestige qui, on ne sait pas dans combien de temps, pourront peut-être dépasser ceux des *pajés*. Quelle subversion fantastique !

De la même manière avec les changements qui sont en train de s'installer, peu à peu, dans le quotidien tribal, les mythes tendent à perdre leur consistance en tant que catalogue de la vie. Les narrateurs de mythes perdent des auditeurs au profit de la télévision, les *pajés* cèdent la place aux pratiquants de la médecine allopathique, les jeunes vont se transformant en figures de plus grande importance que les plus vieux. Qu'arrivera-t-il à la culture *Kamaiurá* ? Parler des plus vieux est se souvenir d'une autre question de la culture, qui est celle du nom. Chaque indien a un prénom et un nom de famille. Un garçon, à sa naissance, reçoit le prénom de son grand-père - et celui-ci, prend un nouveau prénom. Sa petite sœur va recevoir le prénom de sa grand-mère, mettant en avant la lignée et la mémoire de l'ancêtre ; la femme âgée va être appelée par un nouveau prénom. Comme la croissance démographique de la population est positive, il est commun que quelques-unes des grand-mères aient changé de prénom plusieurs fois, pour pouvoir céder au nouveau-né celui qui était en usage. Et tous ont, pour nom de famille, la désignation tribale - *Kamaiurá*. Cependant, pour ceux qui sont nés à l'ère de la télévision, commencent à exister deux prénoms propres : le brésilien et l'indien. Et le prénom brésilien provient, presque toujours, des personnages des feuilletons télévisés. Avec cela, le village commence à avoir une population dénommée de

façon exotique : Luana, Mylène, Renata. Ce sont des prénoms qui, encore maintenant, sont précédés ou suivis par ceux de leurs grand-mères : Tuhum, Kaiti, Nakumala...

[164]

5. En pensant à l'avenir

On a coutume de dire qu'une culture indienne demeure tant que continuent d'exister la possession de son territoire et l'usage de sa langue. On répète que les indiens n'ont pas de livres de ce que, dans les académies, nous appelons d'histoire. Ils n'ont pas de registres écrits, qui servent à organiser, de façon séquentielle, l'occurrence des faits, offrant, à qui voudrait les comprendre, la signification de quelque type de mausolées ou de jalons que ce soit. Cependant, les monuments, avec ou sans figures des seigneurs de la guerre, représentent ou non, comme les troncs du *Kwaryp*, les morts, servent à témoigner et à fournir des appuis à quelques convictions de base, comme celle de l'appartenance à un groupe, celle de vivre la vie pendant un temps déterminé, tout comme les sentiments de continuité et de cohérence. Il est certain que les mythes, dans leur langue originale, manifestent encore leur présence, avec leur mosaïque de significations. Un texte résume : "Bien que rétrospectifs, les mythes ont une actualité vivante. [...] Ils sont vivants dans le sens qu'ils continuent à gouverner la vie sociale des individus" (Institut Royal d'Anthropologie de La Grande Bretagne et de l'Irlande, 1973, p. 260). Le *Kwaryp* parle d'une origine perdue dans le temps et gardée dans le cœur. Il s'agit d'un lieu symbolique, riche et important, de la culture *Kamaiurá*. En tant que mythe, rite et fête il demeurera pour un temps dont on ne peut calculer l'extension. Comme le souligne Geertz (2001, p. 76) : L'histoire de tout peuple séparément et celle de tous les peuples dans leur ensemble, comme aussi, à la rigueur, l'histoire de chaque personne prise individuellement, a été l'histoire de ce changement d'idées, en général lentement, quelquefois plus rapidement [...], cela a été l'histoire du changement des systèmes de signes, des formes symboliques et des traditions culturelles.

Les changements qui mettent en mouvement les idées, les paradigmes, les styles de vie, les croyances, les opinions, et, pour raccourcir la liste, les représentations sociales, ne sont pas des hypothèses. La vie quotidienne est remplie de tout cela. Cependant, ce ne serait pas moins une audace que de tenter de dire ce qui [165] arrivera à l'avenir. Il est possible de constater qu'en règle générale, les représentations sociales dérivées des mythes ont, de façon indéniable, un caractère conservateur. De façon conséquente, les hommes qui exercent le *leadership* dans le village se réunissent à la tombée de la nuit dans la hutte dédiée à la garde des flûtes, lieu dans lequel ils pratiquent, pour ainsi dire, des rôles de magistrats. Pour la congrégation ils y traitent de questions qui demandent analyse et décision, lesquelles, fréquemment, sont rapportées aux intrigues des histoires mythiques. Pris comme exemplaires, les récits répétés soutiennent des prescriptions et des proscriptions, toujours cautionnées par des expressions du type "Comme notre grand-père l'a enseigné !" Tel grand-père peut être le père de leurs parents, ou, d'une autre façon, par exemple, le héros fondateur -*Mavutsinin*. L'applicabilité des récits confirme leur statut contemporain parmi les hommes réunis en assemblée. Dans des moments suivants, ils sont transportés à l'intérieur des huttes, se reproduisant en orientations des comportements et des attitudes. En fait, leur portée est ample, dépasse les questions familiales. Dans le cas des décisions relatives à propos des objectifs de l'École Mawaiaká, les récits mythiques et tout ce qui en est proche, dont fait partie, il faut souligner, la figure très respectable du vénéré Takuman, ont garanti et rénové l'intérêt pour les pratiques culturelles en vigueur séculièrement parmi les *Kamaiurá*.

6. Pour conclure

C'est le moment d'écouter Vernant :

« Un auteur comme Callimaque, quand, à l'époque hellénique, reprend un thème légendaire pour en présenter une nouvelle version, n'est pas libre de modifier à volonté les éléments de ce thème ni d'en recomposer le scénario à son gré. Il s'inscrit dans une tradition ; qu'il se moule sur elle avec exactitude, qu'il s'en éloigne sur un certain

point, il est soutenu par elle, il s'appuie sur elle et doit se référer à elle, au moins implicitement, s'il veut que son récit soit compris par le public » (2006, p. 25).

Les extraits des mythes *Kamaiurá*, souffriront des altérations, comme de tout temps. Il existe certainement, aujourd'hui, des [166] aspects nombreux et forts d'une culture traditionnelle relativement autochtone, à laquelle s'agrègent des éléments d'une autre, qui commence à arriver. Il n'y a pas de raison de dénier qu'une troisième soit en train de se structurer, résultant de la rencontre des deux autres. Mais, tout comme la culture est pulsante, les mythes aussi le sont. Étant donné le rapport étroit existant entre les mythes, le type de connaissance qui circule dans le village, et la pratique quotidienne, sans doute peut-on avoir l'espoir que, tant qu'existera le village d'Ipavú, la connaissance locale et la vie de chaque jour, les mythes y trouveront un gîte - ferment qu'ils sont de l'identité et de la culture tribales qui s'adapteront aux circonstances et aux contextes sociaux nouveaux. En ce moment, dans les cris qui accompagnent l'apparition des grandes nouveautés, aucun métronome ne se fait entendre qui soit en train de régler la mesure des changements. La modernité et la postérité peuvent surgir selon des allures brèves ou longues. Qui oserait dire dans combien de générations, ou même de moitiés de générations, devront s'installer des transformations plus vigoureuses ou permanentes ? Ruthven (1997) a écrit sur l'impossibilité même de définir ce qu'est le mythe. Plus difficile encore, serait d'en comprendre la signification, quand on n'est pas membre des groupes dans lesquels ils ont cours et une présence ancestrale. En lisant l'appréciation sceptique de Ruthven, nous est porté à croire que les mythes peuvent, en fait, résister aux explications, car entre autres raisons, ils résultent d'interprétations diverses et même contradictoires et dont beaucoup se superposent à la compréhension qu'en ont ceux qui les proposent et les utilisent.

La recherche qui fut réalisée à Ipavú, dont on a fait ici un rapport partiel et rapide, a fini par adopter les formes d'une simplicité caractéristique du peuple du Haut Xingu. Comme il faut respecter les interdits des arts divinatoires, nous finissons par croire que l'on peut seulement certifier la valeur que les récits ont encore à l'intérieur du système de significations des conteurs et des auditeurs *Kamaiurá*. Et suivre leurs pas, en établissant ce récit - peut être également mythique. À la fin de ce chapitre, et en vue de sa conclusion, il semblerait suffi-

sant d'affirmer que les mythes expliquent le monde. Cela parlerait de leur efficacité, en même temps que cela assurerait une des plus importantes fonctions des représentations sociales qui leur sont connexes - celle de guider les [167] comportements. Cheminant un peu plus avec les *Kamaiurá*, par les bois clairsemés de la savane, il faut reconnaître l'importance de leur arsenal mythique en tant que soutien de l'inquiétude comme de la tranquillité, des désirs, des aspirations, de la morosité et même du désistement, mais aussi de l'entrain et la hardiesse, du désaccord et de la communion.

7. Post-Scriptum

De temps en temps, il faut relire Manoel de Barros, qui affirme dans

Le Livre des Ignorances :

Pour palper les intimités du monde il faut savoir :

- a) Que la splendeur du matin ne s'ouvre pas avec un couteau
- b) La façon dont les violettes préparent le jour pour mourir
- c) Pourquoi les papillons aux entailles rouges ont une dévotion pour les tombes
- d) Si l'homme qui joue son existence sur un basson, peut être sauvé
- e) Qu'un fleuve qui coule entre 2 jacinthes porte plus de tendresse qu'un fleuve qui coule entre 2 lézards
- f) Comment saisir la voix d'un poisson
- g) Quel côté de la nuit devient d'abord humide Etc.

etc.

etc.

Désapprendre 8 heures par jour enseigne les principes.

[168]

[169]

Pensée mythique et représentations sociales

POSTFACE

Par Eugênia COELHO PAREDES

[Retour au sommaire](#)

Les livres ont un envers, obvers de leurs écrits, guides-cartes de leur construction, qui finissent par ne pas se montrer, silencieux et cachés aux yeux de ceux qui les feuilletent - ou les lisent - distraits par l'envergure du texte qu'ils sous-tendent. Je ne puis pas laisser l'avenir mettre ce livre uniquement au crédit d'un effort scientifique dont témoignent d'ailleurs plusieurs de ses parties. Mais comme il est sans doute arrivé à tant d'autres ouvrages, ce livre s'est édifié au cours des rencontres tissées d'affection, et je me sens dans l'obligation de vous en raconter l'histoire.

À vrai dire, tout a commencé à Rome en été 2006, durant le déroulement de la VI^e Conférence Internationale sur les Représentations Sociales (CIRS). Ces conférences sont toujours des rencontres stimulantes dans lesquelles les chercheurs de multiples pays se réunissent pour exposer leurs propres travaux, ainsi que ceux des groupes de recherche auxquels ils sont liés. Ce sont de belles réunions où s'exposent des productions scientifiques qui, dans une certaine proximité, gravitent autour des propositions théoriques de Serge Moscovici. Dans les couloirs et les antichambres, ont lieu les retrouvailles d'amis.

À Rome, lors d'un *symposium* sur le thème « Imaginaires Latino-Américains », nous nous sommes retrouvées avec Denise Jodelet. Elle-même y proposait un travail dont le titre anticipait les racines de ce livre : *Formes textuelles de la représentation de l'autre : deux regards français sur le Brésil et le Mexique*. Quant à moi, et suivant

l'une de ses suggestions, j'ai présenté une communication que j'allais développer dans ce livre : *La voix humaine en tant que média : les narrateurs d'histoires mythiques parmi les Kamaiurá*.

Un an après, nous nous sommes réunies à nouveau à Brasilia, lors des V^e Journées Internationales et de la III^e Conférence Brésilienne sur les Représentations Sociales. C'est là qu'ont surgi quelques nouvelles idées qui finalement finirent par suggérer à Annamaria Silvana De Rosa une partie du contenu de la session du printemps 2008 *du Lab-Meeting du Doctorat Européen sur les [170] Représentations Sociales et la Communication*, organisé à Rome. Ainsi, au printemps romain de 2008, Denise Jodelet, Annamaria Silvana De Rosa et moi avons initié une phase plus avancée des discussions, laquelle s'enrichirait des conversations qui ont continué sur l'agréable côte amalfitaine, et, ensuite, à Bali, à l'occasion de la IX^e CIRS. Là, en Indonésie, il a été possible d'étendre les contributions au livre en invitant à y participer Nikos Kalampalikis, jeune et déjà respecté enseignant-chercheur, auteur d'une thèse de doctorat et d'un livre examinant le rôle des mythes dans l'histoire récente de la Grèce. J'ai écrit ensuite à Carmen Junqueira, Professeure Emérite de l'Université Catholique Pontificale de São Paulo, qui étudie les Kamaiurá depuis plus de quatre décennies qui s'est jointe à nous.

Et ainsi les originaux qui composeraient le livre commencèrent à arriver. Serge Moscovici, dégageant un espace parmi ses multiples et incessantes occupations, a trouvé le temps d'offrir ses observations sous forme de *Préface*. La brillante *Introduction* a été écrite par Denise, durant un séjour qu'elle fit parmi nous en février 2009, au milieu d'allées et venues entre São Paulo, Campinas et Maranduba. À nouveau, nous avons sollicité et obtenu, de la Fondation de Soutien à la Recherche de l'État du Mato Grosso - FAPEMAT -, une somme destinée à continuer la publication de titres dans notre collection « Éducation et Psychologie », dans laquelle ce livre allait être le 13^{ème} volume. Cependant, avec l'amplitude que le projet éditorial de cette œuvre a connue, son appui budgétaire devenait problématique. Ce fut ainsi que s'ajouta aux nôtres, l'enthousiasme du Professeur Carlo Ralph De Muisis, de l'Université de Cuiabá, institution qui a couvert partiellement les frais. Ce fut infiniment agréable d'affronter les expériences, souvent terribles, liées à la gestion de chacun des détails nécessaires à la publication. Les questions relatives aux traductions, par exemple, ont

demandé les efforts de beaucoup de personnes. Cela m'oblige à les citer en ordre alphabétique, selon un usage qui permet de souligner la valeur de chaque contribution : Beatriz Karan, Maria Antonia Martins Galeazzi, Marie-Annik Bernier, Marta Maria Covezzi, et Odila Maria de Azevedo Watzel. En ce qui concerne la révision des traductions, Denise Durães et moi-même avons fait des tentatives répétées pour échapper à l'anathème persistant selon [171] lequel les traducteurs traîtres (*traduttori traidore*) font, parfois, que les textes traduits échappent aux objectifs de leurs auteurs, en raison de particularités techniques.

À l'incitation de Serge Moscovici, Denise Jodelet a soumis l'édition brésilienne du livre pour traduction en français aux Éditions de L'Harmattan, à Paris, s'adressant aux bons soins de Bruno Péquignot, directeur de la collection « Logiques sociales ». Ce dernier, après examen, a donné son aval scientifique pour publication. Pour cette édition française, les textes provenant d'Italie et du Brésil ont été traduits par les professeures de l'Institut de Langues de l'Université Fédérale du Mato Grosso : Marie-Annik Bernier et Marta Maria Covezzi. Le chapitre d'Annamaria a été revu par Robert Barakat, collaborateur du PhD européen ; Carmen s'est chargée de réviser son propre travail, et Denise a revu les traductions de mes textes. La belle photo de la couverture, qui montre les mains de Takuman Kamaiurá, a été faite à Ipavú par Lucia Kawahara, maître en éducation formée dans le GPEP, qui avait été observer le fonctionnement de l'École *Mawaiakâ* et avait déployé à cette occasion ses talents de photographe, tout au long de nos dernières expéditions dans le Xingu. Les auteurs et leurs productions forment une mosaïque dans laquelle resplendit la diversité. Selon mes critères, voilà ce que l'on peut rencontrer de plus louable dans un recueil de textes. Les différences qui caractérisent chacun des auteurs ont été polarisées par quelqu'un dont la vocation incomparable a été, toute sa vie, de rassembler : nous sommes en orbite autour de la clarté, de l'enthousiasme et de la sensibilité avec laquelle Denise Jodelet nous a réunis. Nous avons pleuré, émues toutes les deux, en dédiant ce livre à la mémoire de nos amis morts, dont, comme les *Kamaiurá*, nous ne devrions même pas prononcer les noms - et qui, pour toujours, ont permis d'illuminer notre cheminement.

[172]

[173]

Pensée mythique et représentations sociales

Références bibliographiques

[Retour au sommaire](#)

ABRIC, J.-C. (2003). La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales. In Abric, J.-C. (Ed.), *Méthodes d'étude des représentations sociales* (pp. 119-143). Saint Agne : Erès.

AEBISCHER, V., DLCONCHY, J.-P., & LIPIANSKY, E.M. (Lds.) (1991). *Idéologies et représentations sociales*. Cousset : Delval.

AGOSTINHO, P. (1974a). *Mitos e outras narrativas kamaiurá*. Salvador : Núcleo de Publicações do Centro Editorial e Didático da UFBA.

AGOSTINHO, P. (1974b). *Kwarip. Mita e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo : EPU/EDUSP.

APPELFELD, A. (2004). *Histoire d'une vie*. Paris : Éditions de l'Olivier.

ARENDT, II. (1972). Le concept d'histoire : antique et moderne. In *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* (pp. 58-120). Paris : Gallimard.

ARMSTRONG, K. (2006). *A Short History of Myths*. Edinburgh : Canongate Books.

ARTHABER, A. (1952). *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali : italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi con relativi indici sistematico-alfabetici : supplemento ai dizionari delle principali lingue moderne ed antiche*. Milano : Hoepli.

ATLAN, H, & MORIN, E. (1988). Sélection, rejection (dialogue). *Communications*, 49, 125-36.

AUGÉ, M. (1974). *La construction du monde*. Paris : Maspero.

AXELOS, K. (1991). *Métamorphoses*. Paris : Éditions de Minuit.

AYESTARAN, S., DE ROSA A.S., & PAEZ, D. (1987). Representación social. procesos cognitivos y desarrollo de la cognición social. In Paez, 1). et al. *Pensamiento, individuo y sociedad. Cognición y representación social* (pp.16-66). Madrid : Editorial Fundamentos.

BACZKO, M. (1984). *Les imaginaires sociaux*. Paris : Payot.

BALANDIER, G. (1976). *As dinâmicas sociais*. São Paulo : Difel/Difusão Editorial S.A.

BARROS, M. (2000). *O Livro das Ignorâncias*. São Paulo : Record

BARTHES, R. (1971/1993a). La mythologie aujourd'hui, *Esprit* (repris In Barthes, R. 1993. *œuvres complètes*, vol. 3. pp. 1183-1189. Paris : Seuil).

BARTHES, R. (1957/1993b). *Mythologies*. Paris : Seuil (repris In Barthes, R. 1993. *œuvres complètes*, vol. I. pp. 561-722. Paris : Seuil).

BARTLETT, F.C. (1923). *Psychology and primitive culture*. Cambridge : Cambridge University Press.

BASSO, E.B. (2001). O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a "história kalapalo". In *Os povos do Alto Xingu : história e cultura* (pp. 293-307). Rio de Janeiro : Editera UFRJ.

BERGSON, H. (1932). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF.

BETTELHEIM, B. (1976). *Psychanalyse des contes de fée*. Paris : Robert Laffont.

BIDNEY, D. (1967). *Theoretical Anthropology*. New York : Schocken.

[174]

BILLIG, M. (1990). Collective memory, ideology and the British royal family. In Middleton, D., & Edwards, D. (Eds.), *Collective remembering* (pp. 60-80). London : Sage.

BLOCH, M. (1925). Mémoire collective, tradition et coutume, à propos d'un livre récent, *Revue de Synthèse Historique*, 40, 73-83.

BOBBÉ, S. (2002). *L'ours et le loup. Essai d'anthropologie symbolique*. Paris : Éditions de la MSH.

BRISSON, L. (1994). *Platon, les mots et les mythes*. Paris : La Découverte.

CAMPBELL, J., & MOYERS, B. (2007). *O poder do mito*. São Paulo : Pallas Athena.

CAMPORESI, P. (1981). Présentation a G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*. Boringhieri : Torino.

CARBONE, G. (1991). *La peur du loup*. Paris : Gallimard.

CASSINELLI, B. (1964). *Storia della pazzia*. Milano : Dall'Oglio.

CASSIRER, E. (1953). *Langage et mythe. A propos des noms des dieux*. Paris : Éditions de Minuit.

CASSIRER, E. (1972). *Philosophie des formes symboliques. La pensée mythique. vol. 2*. Paris : Éditions de Minuit.

CASTORIADIS, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

CAZENEUVE, J. (1961). *La mentalité archaïque*. Paris : Armand Colin.

CHOMBART DE LAUWE, M.J. (1971). *Un monde autre, l'enfance. De ses représentations à son mythe*. Paris : Payot.

CIXOUS, H. (2003). *L'amour du loup et autres remords*. Paris : Galilée.

COCCHIARA, G. (1963). *Il mondo alla rovescia*. Torino : Boringhieri.

COHEN, E. (2004). *Le corps du diable. Philosophes et sorcières à la renaissance*. Paris : Editions Lignes.

COLLIN, F. (2002). Différence et différent. La question des femmes en philosophie. In Duby, G., & Perrot, M. (Eds.), *Histoire des femmes vol. 5*, (pp. 394-401). Paris : Plon.

CONNOLLY, J. (1856). *The Treatment of the Insane without Mechanical Restraints*. London : Smith & Elder.

DAYAN, D., & KATZ, E. (1996). *La télévision cérémonielle. Anthropologie et histoire en direct*. Paris : PUF".

DE MARTINO, E. (1976). *La terra del rimorso*. Milano : Il Saggiatore.

DE ROSA, A.S. (1987a). The Social Representations of Mental Illness in Children and Adults. In Doise, W., & Moscovici, S. (Eds.), *Current Issues in Social Psychology* (pp. 47-138). Cambridge : Cambridge University Press.

DE ROSA, A.S. (1987b). Différents niveaux d'analyse du concept de représentation sociale en relation aux méthodes utilisées. In Bellelli, G. (Ed.), *La représentation sociale de la maladie mentale* (pp. 47-63). Napoli : Liguori.

DE ROSA, A.S. (1993). Social representations and attitudes : problems of coherence between the theoretical definition and procedure of research. *Papers on Social Representations*, 2(3), 178-192.

DE ROSA, A.S. (1994). La società e il malato mentale : opinioni, atteggiamenti, stigmatizzazioni e pregiudizi. In Bellelli, G. (Ed.), *L'altra malattia* (pp. 45- 140). Napoli : Liguori.

[175]

DE ROSA, A.S. (Ed.) (1995). *Se per la strada incontri un matto. Sviluppo dei sistemi di credenze e risposta sociale alla devianza in bambini e adolescent*. Roma : Melusine.

DE ROSA, A.S. (2008). Symétries secrètes à la recherche de l'invisible : sentiers intellectuels et affinités électives. In Arruda, A., Lage, E., & Madiot, B. (Eds.), *Une approche engagée en psychologie sociale : l'œuvre de Denise Jodelet* (pp. 99-120). Paris : Erès.

DE ROSA, A.S., & BOCCI, E. (2006). The Iconographie Archaeology of Madness : Stability/Changing of Social Representations more than 20 years after the "Basaglia" law. *8th International Conference on Social Representations : Media and Society. Proceedings*. Roma.

DE ROSA, A.S., & FARR, R. (2001). Icon and Symbol : two sides of the coin in the investigation of social representations. In Buschini, F., & Kalampalikis, N. (Eds.), *Penser la vie, le social, la nature* (pp. 237-256). Paris : Editions de la MSH.

DE ROSA, A.S., & IACULO, G. (1988). Struttura e contenuti della rappresentazione sociale del 'malato mentale' in bambini, genitori ed insegnanti. *Rassegna di Psicologia*, 5(1), 21 -54.

DE ROSA, A.S., & SCHURMANS, M.N. (1990). Madness imagery across two countries. *Rassegna di Psicologia*, 3, 177-193.

DEFONSECA, M. (2005). *Survivre avec les loups*. Paris : XO Éditions.

DETIENNE, M. (1981). *L'invention de la mythologie*. Paris : Gallimard.

DEVOTO, G.. & OLI, G.C. (1980). *Vocabolario illustrato della lingua italiana*. Milano : Selezione dal Reader's Digest.

DUBY, G. (1978). *Les trois ordres de l'imaginaire féodal*. Paris : Gallimard.

DUMEZIL, G. (1958). *L'idéologie tripartite des indo-européens*. Bruxelles : Latomus.

DURAND, G. (1972/1981). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Bordas.

DURKHEIM, E. (1898). [Représentations individuelles et représentations collectives](#). *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, 273-302.

DURKHEIM, E. (1963). [Les règles de la méthode sociologique](#). Paris : PUF.

DURKHEIM, E. (1989). [Sociologie et philosophie](#). Paris : PUF.

DURKHEIM, E. (1912/1991). [Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie](#). Paris : Alcan.

DUVEEN, G., & DE ROSA, A.S. (1992). Social representations and the genesis of social knowledge. *Ongoing Production on Social Representations*, 2-3, 94-108.

ECHEBARRIA ECHABE, A., & GONZALES CASTRO, J.L. (1988). Social memory : macro-psychological aspects. In Flick, U. (Ed.), *The psychology of the social* (pp. 91-106). Cambridge : Cambridge University Press.

ELIADE, M. (1963). *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard.

ELIADE, M. (1998). *Myth and Reality*. New York :Waveland Pr Inc.

ELIAS, N. (1991). *Norbert Elias par lui-même*. Paris : Fayard.

ERGAS, Y. (2002). Le sujet Femme. Le féminisme des années 1960-1980. In Duby, G. & Perrot, M. (Eds.), *Histoire des femmes en Occident* (pp. 667-694), Vol 5. Paris : Éditions Perrin.

[176]

ESTÉS, C.P. (1992). *Women who run with the wolves. Myths an Stories of the Wild Woman Archetype*. New York. Ballantine Books (trad. fir. 1996. *Femmes qui courent avec les loups. Histoires et mythes de l'archétype de la femme sauvage*. Paris : Grasset & Fasquelle).

FARR, R. (1990). Waxing and Waning of interest in societal psychology : a historical perspective. In Himmelveit, H., & Gaskell, G. (Eds.), *Societal Psychology* (pp. 46-65). London : Sage.

FARR, R. (1993a). Common sense, science and social representations. *Public Understanding of Science*, 7, 189-204.

FARR, R. (1993b). Theory and method in the study of social représentations. In Breakwell, G., & Canter, D. (Eds.), *Empirical Approaches to Social Representations* (pp. 15-38). Oxford : Oxford Sciences Publications.

FARR, R. (1998). From Collective to Social Representations : Aller et Retour. *Culture and Psychology*, 4(3), 275-296.

FERNANDEZ, D., & SC1ASC1A, L. (1977). *I siciliani*. Torino : Einaudi.

FINLEY, M.I. (1981). *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*. Paris : Flammarion.

FIRTH, R. (1973). *Symbols : public and private*. London : G. Allen & Unwin Ltd.

FLICK, U. (Ed.) (1998). *The psychology of the social*. Cambridge : Cambridge University Press.

FOUCAULT, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris : PUF.

FOUCAULT, M. (2004). *Philosophie*. Paris : Gallimard.

[FREUD, S.](#) (1993). *Cinq psychanalyses*. Paris : PUF.

GEERTZ, C. (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : Zahar.

GEERTZ, C. (2001). *Nova luz sobre a Antropologia* : Rio de Janeiro : Zahar.

GODELIER, M. (1971). Mythe et Histoire. *Annales*, 3-4, 541-558.

GODELIER, M. (1984). *L'idéal et le matériel. Pensée, économie, sociétés*. Paris : Fayard.

GODELIER, M. (2007). *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris : Albin Michel.

GOODY, J. (1996). *L'homme, l'écriture et la mort. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat*. Paris : Les Belles Lettres.

GRIMAUD, H. (2003). *Variations sauvages*. Paris : Robert Laffont.

HAAS, V., & JODELET, D. (2007). Pensée et mémoire sociales. In Pétard, J.-P. (Ed.), *Manuel de Psychologie Sociale* (pp. 111-160). Paris : Bréal.

HALBWACHS, M. (1950/1997). [La mémoire collective](#). Paris : PUF.

HOLTON, G. (1982). *L'imagination scientifique. Thémata et interprétation*. Paris : PUF.

HORKHEIMER, M., & ADORNO, T. (1974). *La dialectique de la raison*. Paris : Gallimard.

JAMME, C. (1995). *Introduction à la philosophie du mythe*. Paris : Vrin.

JERVIS, G. (1975). *Manuale critico di psichiatria*. Milano : Feltrinelli.

JODELET, D. (1984). Représentations sociales : phénomènes, concept et théorie. In Moscovici, S. (Ed.), *Psychologie sociale* (pp. 357-378). Paris : PUF.

JODELET, D. (1988). Pensée sociale et historicité. *Technologies, Idéologies, Pratiques*, VIII (1), 395-405.

[177]

JODELET, D. (1989a). *Folies et représentations sociales*. Paris : PUF.

JODELET, D. (1989b). Représentations sociales : un domaine en expansion. In Jodelet, D. (Ed.), *Les représentations sociales* (pp. 31-61). Paris : PUF.

JODELET, D. (1991). L'idéologie dans l'étude des représentations sociales. In Aebischer, V., Deconchy, J.-P.. & Lipiansky, E.M. *op. cit.*

JODELET, D. (1992). Mémoire de masse : le côté moral et affectif de l'histoire. *Bulletin de Psychologie*, 405, 239-256.

JODELET, D. (1998). A alteridade como produto e processo psicossocial. In Arruda, A. (Ed.), *Representado a alteridade* (pp. 47-67). Petrópolis : Vozes.

JODELET, D. (2002). Les représentations sociales dans le champ de la culture. *Social Science Information*, 41(1), 111-133.

JODELET, D. (2005). *Loucuras e Representações Sociais*. Petrópolis : Vozes.

JODELET, D. (2007a). Imaginaires érotiques de l'hygiène féminine intime : approche anthropologique. *Connexions*, 87, 105-127.

JODELET, D. (2007b). Travesías latinoamericanas : dos miradas francesas sobre Brasil y Mexico. In Arruda, A. & De Alba, M. (Eds.), *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* (pp. 99-128). Madrid : Anthropos.

JODELET, D. (2008a). Rappresentazioni e scienze sociale : collegamenti e apporti reciproci. In Palmonari, A. (Ed.), *Origine e sviluppo della teoria delle rappresentazioni sociali*. Bologna : Il Mulino.

JODELET, D. (2008b). Social representations : the beautiful invention. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 38(4), 411-430.

JOVCHELOVITCH, S. (2007). *Knowledge in Context. Representations, Community and Culture*. London : Routledge.

JUNG, C.G. (2002). *L'homme et les symboles*. Paris : Robert Lafont.

JUNQUEIRA, C. (1979). *Os índios de Ipavu*. São Paulo : Ática.

JUNQUEIRA, C. (1999). O mundo invisível. *Margem*, 10, 129-138.

JUNQUEIRA, C. (2002). Vida em comum. In *Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo : Olho d'Água.

JUNQUEIRA, C. (2005). Pajés e Feiticeiros. In Baruzzi, R. G., & Junqueira, C. (Eds.), *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História*. São Paulo : Terra Virgem Editora.

KAËS, R. (1976). *L'appareil psychique groupal. Construction du groupe*. Paris : Dunod.

KALAMPALIKIS, N. (2001). *Le nom et ses mémoires. Ancrages des représentations sociales face à une menace identitaire : l'affaire-macédonienne*. Thèse de doctorat en psychologie sociale. Paris : École des hautes études en sciences sociales.

KALAMPALIKIS, N. (2002). Des noms et des représentations, *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 53, 20-31.

KALAMPALIKIS, N. (2007). *Les Grecs et le mythe d'Alexandre. Étude psychosociale d'un conflit symbolique à propos de la Macédoine*. Paris : L'Harmattan.

KALAMPALIKIS, N., & HAAS, V. (2008). More than a theory : a new map of social thought. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 38(4), 449-459.

[178]

KAMAIURÁ W., & KAMAIURÁ, A.P. (2008). Pintura Corporal da Sociedade Kamaiurá. In Paredes, E.C. (Ed.), *Cultura Kamaiurá* (pp. 55-182). Cuiabá : EdUFMT/FAPEMAT.

KAPPLER, C. (1980). *Le monstre pouvoir de l'imposture*. Paris : PUF.

KRUGLANSKI, A.W., & AJZEN, I. (1995). Biais et erreur dans le jugement humain. In Drozda-Senkowska, E. (Ed.), *Irrationalités collectives* (pp. 35-90). Lausanne : Delachaux et Niestlé.

LE GOFF, J. (1983). *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medioevale*. Bari : Laterza.

LE GOFF, J. (1988). *Histoire et Mémoire*. Paris : Gallimard.

LE GOFF, J. (Ed.) (2007). *L'immaginario medievale*. Roma-Bari : Laterza.

LÉVI-STRAUSS, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris : Pion.

LÉVI-STRAUSS, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Pion.

LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *Le cru et le cuit. Mythologiques 1*. A. Paris : Pion.

LÉVI-STRAUSS, C. (1983). *Le regard éloigné*. Paris : Pion.

LÉVY-BRUHL, L. (1935/1963). *La mythologie primitive*. Paris : PUF.

LÉVY-BRUHL, L. (1998). *Carnets*. Paris : PUF.

LINCOLN, B. (1999). *Theorizing myth*. Chicago : University of Chicago Press.

LISSARRAGUE, F. (1991). Femmes au figuré. In Duby, G. & Perrot, M. (Eds.), *Histoire des femmes en Occident, Vol. 1* (pp. 242-251). Paris : Éditions Perrin.

LOMBROSO, C. (1864). *Genio e follia*, Milano : Hoepli.

MALINOWSKI, B. (1968). *Une théorie scientifique de la culture*. Paris : Maspero.

MALINOWSKI, B. (1975). *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris : Payot.

MAUSS, M. (1969). L'art et le mythe selon Wundt. In *Œuvres vol. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations* (pp. 195-248). Paris : Éditions de Minuit.

MAUSS, M. (2004). *Les Techniques du Corps*. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris : PUF.

MEYERHOFF, H. (1955). *Time in Literature*. Berkeley : Berkeley University Press.

MICHELET, J. (1993). *La sorcière*. Paris : Flammarion.

MIDDLETON, D., & EDWARDS, D. (1990). *Collective remembering*. London : Sage.

MONDINI, L. et al. (2007). Condições de nutrição em crianças Kamaiurá povo indígena do Alto Xingu. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, 10(1) (en ligne).

MOSCOVICI, S. (1961/1976). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.

MOSCOVICI, S. (Ed.). (1984). *Psychologie sociale*. Paris : PUF.

MOSCOVICI, S. (1984). The phenomenon of social representations. In Farr, R.M., & Moscovici, S. (Eds.), *Social Representations* (pp. 3-69). Cambridge : Cambridge University Press.

MOSCOVICI, S. (1987). Answers and questions. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 17(4), 513-529.

[179]

MOSCOVICI, S. (1989). [Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire](#). In Jodelet, D. (Ed.). *Les représentations sociales* (pp. 62-86). Paris : PUF.

MOSCOVICI, S. (1991). La mentalité prélogique des civilisés. In Flick, U. (Ed.). *La perception quotidienne de la santé et de la maladie. Théories subjectives et représentations sociales* (pp. 293-320). Paris : L'Harmattan.

MOSCOVICI, S. (1992). La nouvelle pensée magique. *Bulletin de Psychologie*, 405,301-324.

MOSCOVICI, S. (1992). The Psychology of Scientific Myths. In Cranach, von M., Doise, W., & Mugny, G. (Eds.), *Social representations and the social basis of knowledge* (pp. 3-9). Leviston : Hogrefe & Huber.

MOSCOVICI, S. (1993). The return of the unconscious. *Social Research*, 60, 39-93.

MOSCOVICI, S. (1998). The history and actuality of social representations. In Flick, U. (Ed.), *The Psychology of the social* (pp. 209-247). Cambridge : Cambridge University Press.

MOSCOVICI, S. (2000). *Social Representations. Explorations in Social Psychology*. Cambridge : Polity Press.

MOSCOVICI, S. (2001). Why a theory of social representations ? In Deaux, K... & Philogène, G. (Eds.). *Representations of the social* (pp. 8-35). Oxford : Blackwell.

MOSCOVICI, S. (2002). Pensée stigmatisée et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale. In Garnier, C. (Ed.), *Les formes de la pensée sociale* (pp. 21-53). Paris : PUF.

MOSCOVICI, S., & VIGNAUX, G. (1994). Le concept de thématata In Guimelli. Ch. *op. cit.* (pp. 25-72) (trad. angl. In Moscovici, S. 2000, *op. cit.*, pp. 156-183).

NAMER, G. (1987). *Mémoire et société*. Paris : Méridiens Klicksiek.

OTTO, W. (1987). *Essais sur le mythe*. Paris : Éditions T.E.R.

PAIVIO, A. (1986). *Mental representations : a dual coding approach*. New York : Oxford University Press.

PANOVSKY, E. (1955). *Meaning in the Visual Arts*. Chicago : Penguin Books USA.

PAREDES, E.C. (2007a). *Escola Mawaiaká e educação informal*. [Video]. Produção de GPEP/UFMT, FAPEMAT/CNPq. Edição, legendagem e autorização de M. A. Martins Galeazzi. Cuiabá : Grupo de Pesquisa em Educação e Psicologia, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso, 68'. Colorido. Sonorizado.

PAREDES, E.C. (2007b). *Je Ne Y'Pya Poroneta Mitos Kamaiurá 2*. [Video]. Produção de GPEP/CNPq. Edição, legendagem e autorização de M. A. Martins Galeazzi. Cuiabá : Grupo de Pesquisa em Educação e Psicologia. do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso, 52'27". Som direto em Kamaiurá e legendas em Português. Textos em Kamaiurá e Português, 74'07".

PASSERON, J.-C. (1995). L'espace mental de l'enquête (I). *Enquête*, 1, 13-42.

POIZAT, M. (2004). L'inquiétante étrangeté de la voix ou la voix du loup. *La Lettre de l'enfance et de l'adolescence*, (2)56, 43-50.

[180]

PRINZHORN, H. (1922). *Bildneri der Geisteskranken. Ein Beitrag zur Psychologie und Psychopathologie der Gestaltung*. Berlin : Springer Verlag.

PRINZHORN, H. (1984). *Expressions de la folie. Dessins, peintures, sculptures d'asile*. Paris : Gallimard.

Real Instituto de Antropologia Da Grã Bretanha E Irlanda (1973). *Guia prático de antropologia*. São Paulo : Cultrix.

RICŒUR, P. (1983). *Temps et Récit, vol. I*. Paris : Seuil.

ROUQUETTE, M.-L. (1973). La pensée sociale. In Moscovici, S. (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale, vol. 2* (pp. 298-327). Paris : Larousse. RUSH, B. (1809). *Medical Inquiries*. Philadelphia : [s.n.].

RUTHVEN, K.K. (1997). *O Mito*. São Paulo : Perspectiva.

SACCHETTI, F. (1860). *Novelle*. Firenze : Le Monnier.

SAHLINS, M. (2004). *Cultura na prática*. Rio de Janeiro : Editera UFRJ.

SAMAIN, E. (1980). *De um caminho para outro. Mitos e aspectos da realidade social nos índios Kamayurá (Alto Xingu)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. SAXL, F. (1957). *Lectures*. London : The Warburg Institute.

SCHAPIRO, M. (1973). *Words and pictures : on the literal and the symbolic in the illustration of a text*. The Hague : Mouton.

SCHEDER, H. (1493). *Chronica Mundi*. Nuremberg : [s.n.].

SCHEFF, T.J. (1966). *Being mentally ill. A sociological theory*. Chicago : Aldine Pub.

SCHERER, K. (1992). On Social Representations of Emotional Experience : Stereotypes, Prototypes, or Archetypes ? In Cranach, von M., Doise, W., & Mugny G. (Eds.), *Social representations and the social basis of knowledge, vol. I* (pp. 23-29). Levington : Hogrefe & Huber Pub.

SEGAL, R. (2004). *Myth : A Very Short Introduction*. New York : Oxford University Press.

SIMONDON, M. (1982). *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.* Paris : Éditions Les Belles Lettres.

SMITHE, P. (1974). La nature des mythes. In Morin, E., & Piatelli-Palmarini, M. (Eds.), *Pour une anthropologie fondamentale* (pp. 248-264). Paris : Seuil.

SPERBER, D. (1984). Anthropologie et psychologie : pour une épidémiologie des représentations. Malinowski Memorial Lecture, *Man*, 20, 73-89 (repris In 1996. *La contagion des idées* (pp. 79-105). Paris : Odile Jacob).

STAROBINSKI, J. (1983). *Portrait de l'artiste en saltimbanque.* Paris : Flammarion.

TASSO, T. (1821). *Prose diverse.* Pisa : Rosini.

TOURAINE, A. (2007). *Penser autrement.* Paris : Fayard.

TRONCARELLI, F. (1981). Il vélo della follia. Lunatici, malinconici, ossessi nella tradizione colta e popolare. In Lützenkirchen, G. et al. (Eds.), *Mal di luna. Folli indemoniati, lupi mannari : malattie nervose e mentali nella tradizione popolare* (pp. 82-114). Roma : Newton Compton.

TUKE, S. (1813). *Description of the Retreat, an Institution Near New York for Insane Persons.* New York : [s.n.].

TYLOR, E. (1958). *Primitive culture.* New York : Harper & Row.

VALABREGA, J.P. (1992). *Fantasme, mythe, corps et sens.* Paris : Payot.

[181]

VALERY, P. (1998). *Variétés I.* Paris : Gallimard.

VANIER, N. (2008). *Loup.* Paris : XO.

VANIER, N. (2009). *Loup.* Film.

VANIER, N. & STALNER, E. BOISSERIE, P. (2009). *Bande dessinée. Loup.* Paris : Ed. 12 bis.

VERNANT, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Etude de psychologie historique.* Paris : Maspero (trad. port. 1990. *Mito e pensamento entre os gregos.* São Paulo : Paz e Terra).

VERNANT, J.-P. (1990). Aspects mythiques de la mémoire. In Vernant, J.-P., & Vidal-Naquet, P. *La Grèce ancienne, vol. 2* (pp. 15-46). Paris : Seuil.

VERNANT, J.-P. (1996). *Entre mythe et politique*. Paris : Seuil.

VERNANT, J.-P. (2006). *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo : WMF Martins Fontes.

VERNANT, J.-P., & VIDAL-NAQUET, P. (1990). *La Grèce ancienne, vol. 3*. Paris : Seuil.

VEYNE, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris : Seuil.

VILLAS BOAS, O. (2000). *A arte dos pajés : impressões sobre o universo espiritualdo indio xinguano*. São Paulo : Globo S.A.

VILLAS BOAS, O., & VILLAS BOAS, C. (1970). *Xingu. Os indios, seus mitos*. Rio de Janeiro : Zahar.

VON HENDY, A. (2002). *The Modern Construction of Myth*. Bloomington : Indiana University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1982). *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*. Paris : L'Age de l'Homme.

WOLF, E. (1964). *Anthropology*. New Jersey : Prentice-Hall Inc.

WUNDT, W.(1969). *Outlines of Psychology*. Leipzig-London : W. Engelmann.

YATES, F. (1966). *L'art de la mémoire*. Paris : Gallimard.

Fin du texte