

Blanca Solares

Université nationale autonome du Mexique

La poétique mythique de Philippe Walter*

« Le mythe est le puits sans fond du passé. »

Thomas MANN

RÉSUMÉ

En replaçant les travaux de Philippe Walter dans les cadres historique et théorique des analyses bachelardiennes et durandiennes sur l'imaginaire, Blanca Solares met en évidence les apports spécifiques de ses thèses, tant du point de vue méthodologique que du point de vue idéologique. Cette entreprise de reconstruction des présupposés conceptuels de Philippe Walter permet de souligner l'importance d'une réévaluation en profondeur d'un imaginaire médiéval trop souvent compris à l'aune d'une conception simplificatrice de la christianisation, tout en montrant la nécessité d'une approche nuancée et renouvelée des sources traditionnelles.

MOTS-CLÉS

Image, symbole, mythe, imaginaire médiéval.

ABSTRACT

By putting the work of Philippe Walter in the historical and theoretical contexts of the Bachelard and Durand's analysis on the imaginary, Blanca Solares highlights the specific contributions of his theses, both from methodological and ideological points of view. This reconstruction effort on the conceptual presuppositions of Philippe Walter serves to accentuate the importance of a thorough revaluation of a medieval imaginary too often understood, at the beginning of a simplified design to the Christianization, while showing the need for a nuanced and renewed approach to traditional sources.

* Texte traduit en français par Andréa Rando Martin, doctorante à ISA/LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes. Ce texte est l'épilogue, intitulé « La poética mítica de Philippe Walter », du livre *Para una arqueología del imaginario medieval. Mitos y ritos paganos en el calendario cristiano y en la literatura del medioevo* [Pour une archéologie de l'imaginaire médiéval. Mythes et rites païens dans le calendrier chrétien et dans la littérature du Moyen Âge], P. Walter (dir.), 2013, édition et traduction en espagnol par C. Azuela, édition de l'Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

KEYWORDS

Image, symbol, myth, medieval imaginary.

RESUMEN

Al situar las investigaciones de Philippe Walter dentro del marco histórico-teórico de los análisis de Bachelard y Durand sobre el imaginario, Blanca Solares evidencia sus aportes específicos, tanto metodológicos como ideológicos. Esta labor de reconstrucción de los fundamentos conceptuales de Philippe Walter muestra cuánto importa cambiar el enfoque al imaginario medieval empobrecido por unas aproximaciones a la cristianización demasiado simplificadoras y justifica plenamente una aproximación renovada y fina a las fuentes tradicionales.

PALABRASCLAVES

Imagen, símbolo, mito, imaginario medieval.

I

Les travaux de Philippe Walter concernant la période médiévale s'inscrivent dans le courant des études sur l'*imaginaire*. Ce n'est donc pas un hasard si Philippe Walter dirige depuis 1999 et avec le soutien de Gilbert Durand, grand spécialiste des structures de l'imaginaire, le *Centre de recherche sur l'imaginaire* (CRI) de Grenoble en France. Pendant plus de vingt ans, Philippe Walter s'est chargé de consolider le CRI, d'en faire un espace actif d'étude, d'accueil et d'articulation d'un réseau international, afin de développer les études sur la culture et les processus de l'imagination symbolique. Ce réseau est actuellement présent dans plusieurs pays de l'Europe occidentale et orientale, sur le continent sud-américain et en Extrême-Orient.

La fermeté de sa pensée et ses recherches sur la littérature et la mythologie médiévales ne peuvent être mises en doute : il a non seulement dirigé et publié un grand nombre d'ouvrages sur la littérature arthurienne¹, mais il s'est aussi chargé depuis 1994, en collaboration avec son maître à penser Daniel Poirion, de la précieuse édition et traduction d'écrits fondamentaux pour l'étude de la littérature médiévale, publiée dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade », aux prestigieuses éditions Gallimard. Entre autres grands classiques, on trouve les livres de Chrétien de Troyes (*Cligès et Yvain*, 1994; *Yvain ou le Chevalier au Lion*), de Béroul (*Tristan et Yseut*, 2000) et de Marie de France (*Les Lais*, 2000). Récemment, le magnifique volume contenant les nouvelles en prose du *Livre du graal* a vu le jour sous sa direction.

Je ne vais pas m'étendre ici sur ses apports à la littérature médiévale, ni insister en détail sur sa contribution à la compréhension de ces siècles qualifiés, à tort, d'« obscurantistes », au cours desquels, plutôt que de s'imposer, un christianisme *sui generis* s'est progressivement formé, produit d'une réélaboration de traditions celtes,

1. Entre autres titres : *Perceval, le pêcheur et le graal*, 2004; *Arthur, l'ours et le roi*, 2002; *Merlin ou le savoir du monde*, 2000.

germaniques, slaves et autochtones qui remontent au passé préchrétien, y compris de la Vieille Europe (M. Gimbutas) et que Philippe Walter réussit à restituer au cours de ses recherches. Plus que sur les moments distincts de ce processus, qu'il est préférable que le lecteur approfondisse directement, je voudrais attirer l'attention sur deux présupposés de ses travaux que nous pourrions qualifier de « méthodologiques », si le mot n'avait pas une connotation particulièrement positiviste. Il est donc préférable de parler de « clés secrètes » qui font de ses recherches une source non seulement d'enrichissement historique ou littéraire, mais aussi de *sagesse*, une sorte de « lecture heureuse » (G. Bachelard), tout au long de laquelle nous allons, effectivement, « de merveille en merveille ».

Tout au long des travaux qu'il nous offre ici, il est rare que Philippe Walter se préoccupe de nous distraire réellement de notre lecture par la présentation de la perspective théorique avec laquelle il étaye ses explications ; il se réfère un peu, par exemple, à ces « clés » au début de sa présentation de la fée Mélusine, mais très rapidement, comme en passant. Ses références théoriques sont subtilement indiquées ici et là, comme des petits animaux qui se cachent dans l'épaisseur de la forêt. Ce qui lui plaît, c'est de nous faire entrer directement dans la magie du récit, d'entremêler l'interprétation théorique et les fils qui nous découvrent une histoire fantastique et extraordinaire. Mais comment présente-t-il ses explications ? Quels étranges éléments contiennent ses analyses de la mythologie médiévale qui nous envoûtent, en même temps qu'elles nous découvrent des trésors de signification insoupçonnés ? Quelle est sa méthode ? Quel lien établir entre mythe et littérature ? C'est à ce substrat de sa recherche, ou élément théorico-analytique central, que je voudrais faire ici brièvement allusion, dans ce qui ne sera qu'une ébauche de réflexion.

Les analyses de Philippe Walter, comme je l'ai dit, s'inscrivent dans les études sur *l'imaginaire*, un courant de pensée interdisciplinaire (qui se nourrit d'anthropologie, de littérature, d'histoire des religions, de psychanalyse, de philosophie, d'art, etc.), relativement récent et centré sur le pouvoir de l'image comme potentiel *symbolique* et qui donne *sens* à l'existence, qui oriente la vie et se nourrit de questions existentielles qui ont toujours préoccupé l'homme (D'où est-ce que je viens ? Quel est mon destin ? Qu'est-ce qui m'attend après la mort ?). En ce sens, comprendre que la production de symboles est à la fois un besoin et une capacité humaine est à la base de ses travaux.

Le *symbole* est la base de l'analyse que Philippe Walter fait de l'imaginaire qui alimente la littérature médiévale. Ce *symbole*, que l'on peut aussi traduire par le mot allemand *Sinnbild* — en termes aristotéliens, faculté de conserver ensemble le sens conscient (*Sinn* = sens) et la matière première qui émane du fond inconscient (*Bild* = image) —, renvoie aux deux faces de l'expression humaine — le concret et le figuré — ou évoque, à travers un rapport naturel, quelque chose d'absent ou de difficile à percevoir (Durand, 2005).

D'un autre côté, l'une des clés du travail de Philippe Walter, qui va de pair avec cette pierre angulaire qu'est le symbole et qu'il est également nécessaire de souligner, est la notion de *mythe* comme élément majeur des activités de l'imagination. C'est

sur ces deux aspects, qui me paraissent à la base du travail réflexif des recherches de Philippe Walter, que je rédige ici quelques lignes.

II

Le travail de penseurs comme Gaston Bachelard, Roger Caillois, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricœur, Gilbert Durand et Henry Corbin, entre autres, a été de démontrer à travers leurs travaux que l'*imagination* n'est pas une activité futile comme elle est souvent considérée dans le langage commun : ce n'est pas seulement une fiction ou une production d'archétypes, irréels, trompeurs et imprécis, à côté de types véridiques, empiriquement constatables, mais aussi une modalité « originelle » de la conscience, « porteuse de sens figuré » ou « d'une vérité fondamentale », déterminée par les *images*.

Même si, dans le milieu académique, l'*imagination* continue d'être considérée comme une simple production d'images déformées, (et dans le meilleur des cas) oniriques et esthétiques, l'objet de l'herméneutique du symbole est, au contraire, de montrer son activité en tant que système d'*images* complexe ou en tant que capacité humaine spécifique de pensée figurative, de le montrer détenteur d'un *logos* ou langage propre. L'imaginaire, l'imagination, l'image, ne sont pas de simples rêves, mais plutôt des référents indispensables pour comprendre la genèse, la structure et aussi l'efficacité des langages de la rationalité².

C'est dans la tradition de l'herméneutique du symbole que les travaux de Philippe Walter sur l'imaginaire médiéval essaient de rompre avec notre conception étroite ou vulgaire de l'imagination pour nous découvrir plutôt sa dimension libératrice, ou sa capacité à dévoiler d'autres mondes, un autre espace-temps, doté d'une autonomie spécifique dans l'Histoire de la culture. Il s'agit d'étudier la force de l'imagination symbolique et mythologique du « christianisme païen » médiéval, dans sa fonction fondamentale d'*équilibre anthropologique* — biologique, psychique, socio-historique — tout au long de presque dix siècles d'Histoire.

L'imagination, exprimée comme langage symbolique, renvoie donc à la dimension de l'homme en tant qu'*homme symbolique*, à sa capacité d'*interprétation* du monde et non seulement à l'acceptation passive de la réalité comme s'il s'agissait d'une conjonction d'objets déjà constitués ou de phénomènes rigides et imperméables, inexorablement déterminés par des facteurs socio-économiques ou idéologiques. Au contraire, capter la réalité suppose ici qu'avant de l'exprimer en mots, d'agir sur elle ou de la modifier, nous l'associons avec une *image* ou un *sens*. Tout acte est déjà théorie. Tout geste intentionnel mobilise une image. Ce qui différencie les réactions de l'homme de celles de l'animal est son caractère symbolique, le dénominateur commun de toutes ses activités culturelles : le mythe, la poésie, le langage, l'art, la religion et la science. Pour le dire en utilisant la terminologie de la philosophie kantienne, le concept n'est pas un signe « indicatif » de l'objet, mais une orga-

2. Pour une approche plus explicite et approfondie de l'emploi philosophique du terme « imaginaire », se reporter aux travaux de G. Durand ; pour le lien imaginaire-rationalité, à J.-J. Wunenburger.

nisation *instaaurative* de la réalité; la connaissance est constitutive du monde. Elle ne se limite pas à la compréhension scientifique ou à l'explication théorique, elle fait allusion à « toute activité spirituelle par laquelle nous créons le monde ». La « synthèse conceptuelle » — ou configuration de notre monde — se fonde non seulement sur l'appréhension empirique des choses, mais aussi sur son « intuition objective » dans son « schématisme transcendantal »³; ou mieux, précise Durand (2005), dans sa captation et son ordonnancement au travers de l'*imagination symbolique*.

L'imaginaire, nous montre l'anthropologue Durand, n'est pas seulement un déficit ni la préhistoire de la saine pensée, ni le *dynamisme équilibrant* de l'*image* à partir de laquelle nous interprétons le monde. Dans sa fonction symbolique, l'imaginaire se montre comme la tension de deux « forces de cohésion » ou polarités divergentes (« régime diurne » et « régime nocturne »), images opposées qui dans la conservation de leur individualité et de leur potentiel oppositif sont cependant mises en relation dans le temps, au fil du récit, dans le *mythe*. La « dialectique » de la conscience symbolique ou mythique nous est ainsi présentée comme une tension, comme « un système davantage qu'une synthèse », affirme Durand (2005, p. 96), un système d'organisation d'« essaims » ou « constellations » d'images qui se déploient dans le mythe (pour un plus long développement de cet exposé, voir Durand, 2007).

La conjonction de la fugacité de l'image et de la pérennité du sens qui constitue le *symbole* accompagne ainsi toutes les phases historiques de la culture humaine. La production de symboles est une nécessité vitale, nous insistons sur ce point, le trait spécifique qui différencie l'homme du monde animal, la faculté de s'enquérir du *sens* de son aventure sur Terre et ses confins. C'est cette faculté qui est exprimée à travers le *mythe*.

L'imaginaire du Moyen Âge que Philippe Walter tente de reconstruire semble ainsi prendre de l'importance non seulement grâce aux données historiques avec lesquelles notre connaissance s'accroît, mais surtout parce qu'il nous montre, à travers la reconstruction de ce qu'il appelle la « mythologie chrétienne », la « structure transcendante » ou *symbolique* d'une phase de notre culture, concentrée, de manière sous-jacente, dans les mythes païens recréés par la littérature médiévale. C'est à travers cette mythologie que les sociétés slave, celte et germanique entreprirent le projet « *euphémique* » de se rebeller contre la mort. La fabulation, l'organisation de ses images et leur entrelacement dans le merveilleux tissu du récit fonctionnent alors comme instinct d'adaptabilité vitale.

III

Comme il a été dit précédemment, la clé qu'il me paraît maintenant important de mettre en évidence est la manière de Philippe Walter de concevoir le mythe et l'effort pour le capter sans réduire sa signification. Le problème du mythe, explique Durand, est « celui de l'expression immanente au symbolisant lui-même » (Durand,

3. Voir E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II : *El pensamiento mítico*, 1972. Également l'article « De la lógica y concepto del símbolo », dans *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, 1975.

2005, p. 69). En d'autres termes, il serait inutile d'essayer de comprendre un mythe, en cherchant en lui une explication cosmologique préscientifique des phénomènes naturels ; en se concentrant, comme le fait souvent la psychologie, sur l'expression de forces affectives et d'émotions pathologiques, en le réduisant à un instrument de cohésion sociale, comme c'est communément le cas dans une perspective sociologique, ou en tentant de trouver seulement syntaxiquement et sémiotiquement une cohérence narrative.

L'objet de l'analyse symbolique, insiste Durand, n'est pas de produire une chose « analysable », mais de comprendre sa *physionomie*, de parcourir son sémantisme sans le décomposer, en toute chose apparemment inerte ou morte, d'essayer d'appréhender son expression vive — une activité inéluctable pour la conscience humaine et qui articule notre organisation immédiate du réel. En effet, jamais les objets ne se présentent à nous morts mais plutôt objectifiés, « animés », « dignifiés » ou « promus par tout le contenu psycho-culturel de la conscience au rang des objets significatifs » (Durand, 2005, p. 68-69), intégrés, s'ils sont réellement questionnés, dans un sentiment vital.

Le mythe ne peut donc se comprendre en cherchant sa logique formelle, ou seulement comme force d'intégration à la société. Il serait plutôt l'expression fondamentale et dynamique de l'inexplicable, du mystère de l'existence. Tandis que la science — d'après Ernest Cassirer — nous offre une unité de pensée, l'art une unité de l'intuition, le mythe instaure une unité du sentiment. Tandis que la science montre une conjonction de principes et de lois naturelles et que l'art nous dévoile un univers de « formes vives », le mythe nous ouvre à la conscience de l'universalité et de l'identité fondamentale, la vie incluant également le mystère de la mort (Cassirer, 1974, p. 48). C'est le cas par exemple, au Moyen Âge, de la transformation rituelle de la fin d'un cycle en fêtes de renouvellement de la nature, du culte de l'arbre de Noël, de la célébration de carnaval, le Carême, ou de la célébration annuelle des saints.

Le mythe ne naît pas seulement de processus intellectuels, mais aussi de profondes émotions humaines, « du profond et ardent désir que ressentent les individus de s'identifier à la vie de la communauté et à la vie de la nature » (Cassirer, 1974, p. 49). Le mythe n'est pas une simple instance qui spéculerait sur nos représentations (ce à quoi la rationalité prétend le réduire), mais il est plutôt le lieu de manifestation suprasensible du monde des images. C'est à travers cette transformation que la mort cesse d'être un fait intolérable et douloureux pour devenir compréhensible et supportable : quand nous goûtons au Mexique un « pain de mort », ou que nous mangeons joyeusement une « tête de mort » en sucre. De cette manière, nous pouvons aussi comprendre l'affirmation de Durand quand il nous dit que bien que la raison et la science unissent l'homme avec les choses, « ce qui relie les hommes entre eux [...], c'est cette représentation affective parce que vécue, et que constitue l'empire des images » (Durand, 2005, p. 133) au travers du mythe et du rituel.

Les travaux de Philippe Walter sur l'imaginaire médiéval dans la littérature nous montrent le *mythe* comme une « totalité multidimensionnelle » et comme doté d'une incroyable capacité de régénération propre, au fil ininterrompu de sa réactualisation

rituelle. La légende de saint Matamore parle par exemple de la mystérieuse arrivée du corps décapité de l'apôtre dans une barque sur les côtes de Galicie, du pèlerinage de Charlemagne pour faire une offrande au saint, des origines de l'Espagne chrétienne contre les ennemis de la foi, de la Voie Lactée, de la coutume d'une procession qui se réitère jusqu'à nos jours depuis plus de dix siècles dans l'Europe entière, etc. Du moins, pour le Moyen Âge, il semble clair que le mythe est un « mode narratif propre à révéler un contenu de pensée » qui dépasse de beaucoup « l'expérience sensorielle » et les « concepts » comme unique moyen d'appréhension du monde, ou comme forme exclusive de connaissance scientifique-rationnelle.

Pour comprendre la profondeur du mythe, il est nécessaire de reconnaître que l'homme dispose d'un pouvoir originel de représentation, d'une totalité signifiante et irréductible à ses composants élémentaires. Le sentiment intrinsèque du *mythe* peut être obtenu au travers de la décomposition de ses unités préalables — le cheval de saint Jacques, la barque, l'épée guerrière, le dragon ou la Voie Lactée — mais son sens apparaît d'un coup et dévoile le mythe comme une pensée synthétique (Cassirer).

Au travers des études de Philippe Walter nous découvrons donc que le mythe n'est pas une simple fantaisie mais plutôt qu'il possède une signification décisive qui donne lieu à de nombreuses adaptations, réécritures, à l'interprétation sans fin. Ainsi, l'histoire raconte que Saint Antoine fut un saint du IV^e siècle, bien qu'il ait été sanctifié au XI^e siècle, et que son culte se célèbre dans toute l'Europe rurale continentale. Le bruit court que la veille de sa célébration, un grand feu était allumé, rappelant la tentation du saint par le démon, mais qu'on lui rendait également un culte pour demander son aide contre le « mal des ardents » puisque son intervention permettait la guérison. De cette façon le mythe, nous signale Philippe Walter, ne peut être compris sans le rituel, tous deux mettant en scène des vérités primordiales archaïques. Ils sont une espèce de théâtre vivant, une pensée en acte qui n'atteint pas des « vérités » logiques, ni des questions abstraites, mais qui les personnifie et les dramatise. À travers ce théâtre sacré nous percevons les arcanes du monde des images ; nous sommes mis en présence d'une conjonction exemplaire d'images, nous nous identifions à elles et nous leur ajoutons de nouvelles couleurs collectives et individuelles.

La figure du père Noël, de saint Sylvestre, de l'Homme-arbre, du Sauveur ou de l'homme au Costume rouge, l'employé saisonnier en costume chargé de la promotion à Noël des produits de supermarché montrent l'extraordinaire capacité de certaines créatures mythiques à s'adapter à toutes les époques.

Le mythe est un catalyseur de sens et, même s'il se transforme, son noyau reste invariable. Au-delà des vicissitudes historico-culturelles, il se fonde sur la recreation d'une image ou d'un archétype, « dont la fonction est d'être générateur de formes symboliques ».

La mythopoétique médiévale que Philippe Walter nous présente à travers la littérature montre que sa capacité générative indéfinie est inséparable de la création collective et de la sphère d'une religion dynamique, continuellement vivace. Le

mythe ainsi traité exprime un texte indéfini, une « œuvre ouverte », une « histoire sans fin », ou comme le souligne également le philosophe des images, Jean-Jacques Wunenburger, brillant interlocuteur de Philippe Walter, son caractère *mythologique* par nature (Wunenburger, 2008, p. 81-98). Le trait principal du récit mythique est sa capacité à susciter de nouveaux récits, sa faculté de recréation de son fond symbolique et redondant, sa possibilité même d'ouvrir le récit à l'humour, au quiproquo qui se résout dans la joie et de présenter le rire face à l'absurdité de la vie. De là, la fascination de Philippe Walter pour fouiller dans les « poubelles de l'histoire » et découvrir le « bas corporel » — le sexe, les excréments, la sueur, les exhalaisons corporelles que produisent l'ingestion des fèves et du porc — duquel la conscience morale et pure essaie de se détourner, mais qui forme une partie de la vie.

Le mythe est donc une forme privilégiée de l'expression des images qui attestent de leur potentiel figuratif et de leur capacité à orienter et réorienter spirituellement notre être. Individuellement, il apporte au moyen de chaînes narratives un guide pour vivre et penser. Socialement, c'est un outil culturel irremplaçable pour mettre en place une adhésion aux sentiments et aux valeurs. Le mythe, afin d'être « pris au sérieux », insiste Wunenburger, présente une efficacité sémiologique, en même temps qu'il possède une efficacité psychique. C'est une « histoire forte » ou « épaisse », qui reflète la virulence permanente d'une imagination mythifiante. Bien qu'il semble que les motifs mythiques dont Philippe Walter s'occupe nous ramènent à des récits enfantins — les cadeaux de Noël, le chaudron ou l'épée magique — l'on comprend immédiatement que les mythes ne sont pas un « récit pour les enfants », mais plutôt une voie alternative et irréductible d'expression de l'expérience humaine. « Ils ne prétendent pas au statut de pensée rationnelle. » Leur configuration est « greffée » sur un « nœud primitif de signification ». Ses valeurs positives ne sont pas intelligibles, il est nécessaire de pratiquer sa reconstruction *archéologique*.

IV

Une dernière réflexion, qu'il est possible de faire avant de terminer cet article, concerne la relation entre le mythe et la littérature tout au long du travail du professeur Walter. Bien que l'univers de la narration littéraire soit profondément analogue au mythe, il est pourtant important de discerner leur différence. En effet, bien que toute narration garde, d'après Durand, une relation étroite avec le *sermo mythicus*, le *mythos* continue d'être la source, le « puits sans fond » dans lequel l'homme essaie de trouver le sens de son expérience éclectique.

Au travers du mythe, dans toute notre culture, l'homme ordonne et clarifie son expérience, il *nomme* au sens fort la transition difficile de son existence du chaos au cosmos⁴, réactualise incessamment la portée d'une fondation *ontologique* du monde (M. Eliade).

4. Concernant toute cette perspective du mythe, voir l'œuvre de L. Duch, entre autres titres *Mito, interpretación y cultura*, 1998 ; voir également son *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 1 : *Simbolismo y salud*, 2005.

En ce sens, pour quelques auteurs, le *mythos* correspond à l'oralité de la culture et à l'«art de bien parler» qui a fleuri et a été cultivé dans les temps anciens, à un événement de «bouche à bouche» (G. S. Kirk); ou à un «labyrinthe de bouche à oreille» (G. Colli), assuré par les partitions rythmico-mélodiques appliquées à la langue, inséparables de la musique et de la danse. Dans les sociétés anciennes, les poètes, aèdes, jongleurs et scribes sont chargés de la récupération et de la protection de tous les récits qui articulent la vie de la communauté, le lien de l'expérience sapientiale de leur culture, des doctrines religieuses, de la «science» du calendrier et du savoir révélé par la divinité, en résumé, la régénération de la mémoire imaginante.

La fonction principale du mythe et du rituel dans les sphères primitives, archaïques, orientales ou prémodernes a été principalement, d'après ce que nous montre l'histoire des religions à travers les travaux de Mircea Eliade, Joseph Campbell, Károly Kerényi ou Ananda Coomaraswamy, non pas tant d'enrichir l'esprit en le référant à la connaissance de la nature de l'univers, mais plutôt de créer des communautés d'expérience partagée afin d'impliquer les sentiments de l'individu en développement dans le sens des intérêts du groupe en question.

Il s'agit donc, au travers du récit d'une histoire sacrée, de faire que l'ego enfantin non impliqué, sans conscience claire de sa place dans le monde, qui se croit différent de l'univers et fluctuant en lui sans attache ni préoccupation pour les conventions, trouve sa place, s'initiant au sentiment de son existence à l'intérieur de la communauté et du cosmos. Au travers du mythe et du rituel se fait l'expérience de la mort et de la résurrection, de la dissolution de l'ego enfantin et de sa résurrection comme adulte socialement acceptable et responsable.

En ce sens, il est nécessaire de ne pas confondre le *mythos* avec la littérature mais de constater plutôt la prégnance secrète du mythe, à laquelle les fabulations individuelles écrites recourent comme à une source inépuisable. Le *mythos*, comme l'affirme ouvertement Durand, est la fontaine génératrice de toute créativité dans sa gamme infinie de nuances, de perspectives et de modalités, depuis l'activité scientifique jusqu'à la créativité littéraire, depuis les «rêves éveillés» jusqu'à la connaissance du caractère sapiential, métaphysique et supraconscient.

Le *mythos* ne peut s'expliquer à travers quelque chose qui n'est pas en soi lui-même. Le conte populaire, la légende, la fable, la littérature et aussi la science sont des formes narratives. Mais le *mythos*, joint à l'événement festif-rituel et au façonnage artistique, parle traditionnellement de la manière dont l'homme, *in illo tempore*, réussit à conquérir son humanité et de la manière dont il peut toujours recommencer à le faire. Pour mieux le dire, nous empruntons à Rollo May : le mythe est ce qui ajoute une *dimension existentielle* au conte de fées.

V

Nous disposons seulement du terme «mythe» pour différencier le vrai mythe des différentes formulations narratives, celles par exemple que Platon considère avec mépris comme des «commérages», les allégories, les paraboles ou tout un conglomerat

narratif d'images communes, stéréotypées ou mal vues par la *doxa* populaire. Mais c'est une chose que l'imaginaire mythique, et c'en est une autre que ses falsifications; c'est une chose que le langage réduit en système de signes, «consensus instrumental» ou idéologies, et c'en est une autre très différente que l'image symbolique qui suscite la communion et la renaissance. Cassirer demande dans un de ses livres s'il est possible de renvoyer à une source commune les rites les plus barbares et le monde d'Homère, ou le délirant tourbillon des danses derviches et la profondeur spéculative des Upanishad, puis il ajoute que de toutes les choses du monde, le mythe semble être l'une des plus incohérentes et des plus inconsistantes. Mais il souligne ensuite : le problème apparaît sous un autre jour s'il est abordé depuis un angle spécifique, quand nous observons ou nous nous apercevons du fait que les thèmes du mythe sont «infiniment calculables et insondables» (Cassirer, 1972, p. 48). De sorte qu'il n'y a pas une configuration mythique et religieuse qui soit à dédaigner comme héritage pour l'ensemble de l'histoire spirituelle de l'homme.

Le difficile travail de la recherche herméneutique contemporaine a permis la réévaluation du mythe. Malgré le fait que la conscience moderne préfère suivre la raison instrumentale et l'étroitesse positiviste, avec pour conséquence la dévalorisation massive du symbole, de la religion et de l'imaginaire, à l'heure actuelle, tout de même, l'on commence à reconnaître le mythe comme un mode symbolique d'appréhension de l'expérience humaine. Sa validité et sa légitimité se fondent non seulement sur sa capacité à rapporter le penser archaïque propre des sociétés traditionnelles ou sans histoire, mais aussi sur le fait que son polymorphisme «structure et oriente» également les représentations et actions des sociétés contemporaines⁵. C'est dans ce contexte que les travaux de Philippe Walter, il me semble, prennent toute leur importance.

En plein essor de la révolution scientifique-technique, d'instrumentalisation et de commercialisation médiatique de la mythologie antique, qui en réalité la conduit vers sa multiple vulgarisation ainsi qu'au blocage de sa tension symbolique, les travaux de Philippe Walter montrent que le mythe n'est pas seulement un moyen de distraction, puisqu'il cache dans sa structure, si on l'examine de façon plus approfondie, un impératif *éthique* qui appelle à nous élever bien plus haut que les images dont nous parlons.

Dans ce contexte, à travers sa contribution à l'étude de la mythologie médiévale, Philippe Walter nous montre un catholicisme très distinct de celui qui s'impose lors de l'Inquisition avec la Conquête espagnole, à partir du xvi^e siècle, un catholicisme brutalement fondé sur la répression et l'extermination générale des mythes et rituels de la communauté indigène de la Nouvelle Espagne, en même temps qu'il nous permet de comprendre les nuances des éléments des «méthodes d'évangélisation»

5. Voir l'entretien avec P. Walter où il est interrogé sur le lien qu'il peut y avoir de nos jours entre le roi Arthur de la Table Ronde et Luke Skywalker, du fameux film *La Guerre des étoiles*, ou le rapport entre le mage Merlin et Gandalf de Tolkien, dans B. Solares (éd.), *Merlin, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermeneutica del imaginario medieval*, 2006.

introduites par les ordres monastiques comme des processus complexes d'« acculturation » des croyances et des cultes indigènes « païens ».

Le christianisme païen médiéval en Europe se révèle, par contraste, comme le résultat d'un long processus d'adéquation mythologique et d'une assimilation des coutumes et des traditions ouvertes et en devenir qui, de fait, aurait peut-être survécu s'il n'avait pas choisi de rester enfermé dans le dogmatisme aveugle d'une progressive modernisation à outrance, en marge de la revitalisation de l'imaginaire religieux. Loin du christianisme répressif de(s) église(s) officielle(s) dont nous sommes familiers, les travaux de Philippe Walter sur l'imaginaire médiéval nous montrent un christianisme festif et métissé, produit de visions cosmologiques distinctes en tension et articulées autour d'un calendrier rituel.

Les recherches walteriennes nous présentent finalement un éventail d'interrogations contemporaines. Quels mythes imprègnent nos sociétés modernes ? Quels sont les mythes qui réussissent à établir un équilibre psychosocial, qui nous permettent d'entrer dans la communauté des hommes et du cosmos ? Quels sont les mythes authentiques recréés aujourd'hui pour la littérature et pour le cinéma ? Souvent, notre monde moderne a confondu démystification et démythification (Durand, 2005, p. 132). Dans un monde qui a tant besoin d'une profonde orientation mythique, l'édition de travaux comme les siens est aussi un souffle, une réponse à la nécessité urgente de contribuer aussi bien à l'analyse littéraire qu'à la *pédagogie des images* (G. Bachelard), dans les débuts d'un siècle de sauvage accélération technologique qui menace de nous plonger dans de nouvelles formes de colonisation et d'anéantissement.

Bibliographie

- CASSIRER Ernest, 1972, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II : *El pensamiento mítico*, chap. 1, Mexico, FCE.
- CASSIRER Ernest, 1974, « La función del mito en la vida del hombre », dans *El mito del Estado*, Mexico, FCE.
- CASSIRER Ernest, 1975, « De la lógica y concepto del símbolo », dans *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Mexico, FCE.
- DURAND Gilbert, 2005, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- DURAND Gilbert, 2007, *Las Estructuras antropológicas de lo imaginario*, México, FCE.
- DUCH Lluís, 1998, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelone, Herder.
- DUCH Lluís, 2005, *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 1 : *Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta.
- SOLARES Blanca (éd.), 2006, *Merlín, Arturo y las hadas. Philippe Walter y la hermenéutica del imaginario medieval*, CRIM/UNAM, Cuadernos de Hermenéutica 1.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, 2008, « Mitoforias: formas y transformación del mito », dans *Antropología de lo imaginario*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.