

bon et beau sauvage qui ressurgit, opposant culture et nature jusqu'au moment où naquit l'idée (le fantasma) « évolutionniste » dans la seconde partie du XVIII^e siècle (Rétif de la Bretonne) : la société pervertit les hommes.

D'autres attaques viennent s'ajouter, celle de Francis Bacon, David Hume, John Locke qui critiquent eux, l'entendement, discréditant les sens et l'imagination qui en est issue, contrariant la connaissance de la réalité. On ne se place plus dans la fiction de l'exploration mais dans une « illusion de vraisemblance » : c'est le cas des *Voyages d'Hildebrand Bowman* en 1778 où les lieux utopiques deviennent des lieux insaisissables et « mouvants », inventés par nécessité avec un regain pour les topies souterraines aux interprétations psychanalytiques sous jacentes, et pour les topies astrales, globalement négatives.

L'une des vocations de ce travail de synthèse et de références est ainsi d'explicitier sur la longue durée la raison d'être du lieu idéal dans sa dimension sociale, et de ses fonctions avant l'avènement des utopistes du XIX^e siècle. Mais ces concepts, *utopie*, *anti-utopie*, *dystopie*, sont décidément le signe d'un échec, celui d'un projet divin que l'on ne peut accepter de voir disparaître, celui d'un lieu idéal que les hommes imparfaits ne peuvent ériger, bref, d'une quête inaboutie, inachevée de soi et des autres. L'utopie demeure une construction dont on mesure la fonction de catharsis, un projet dont s'est saisi avec bonheur, un autre type de littérature, réhabilitant elle, imagination et science, assumant ce besoin d'idéal dans un « meilleur des mondes », désormais adapté aux imaginaires contemporains : la science-fiction.

Anna CAIOZZO

Blanca SOLARES, *Madre terrible, La Diosa en la religion del México Antiguo*, Mexico, Anthropos, 2007, 430 p., ISBN 978-84-7658-832-1.

Blanca Solares dans cet ouvrage monumental à l'image de son thème d'exploration, la déesse dans la religion de l'ancien Mexique, développe pour nous, tous les visages de la « Mère terrible » dans ses diverses hypostases. Dans cette vaste enquête, aux confluences du genre, de l'anthropologie de l'imaginaire et de l'archéologie, usant de sources variées (archéologiques, codex), fondée sur les travaux les plus récents en la matière, le lecteur découvre le système de croyance des peuples de Mésoamérique depuis les époques archaïques (35 000 ans av. J.-C.) jusqu'à des époques plus récentes (XVI^e siècle).

La Mère terrible est l'un des visages de la Grande Mère, mais elle incarne aussi le mystère de la féminité, liée au sang, à la naissance et à l'alimentation. Le premier chapitre préliminaire ouvre ainsi de réelles perspectives comparatistes sur le phénomène de la Grande Mère offrant au lecteur les clés d'interprétation de la mythologie fondées sur le processus de l'imagination symbolique dans la lignée des archétypes

jungiens mais surtout dans la tradition initiée par Mircea Eliade, le mentor de la chercheuse mexicaine.

Dans la cosmologie des peuples de Mésoamérique, la Terre joue un rôle central célébrée par le calendrier rituel de 260 jours (hormis le calendrier solaire de 365) où sont portées les célébrations et les activités les plus importantes autour de la culture du maïs apparue autour de 7000 ans av. J.-C. Parmi les rites propres à la Mésoamérique : le sacrifice humain qui participe au maintien de l'ordre cosmique et accompagne la fondation d'une cité, le début d'un règne, et qui reproduit le sacrifice initial de la divinité Cipactli, ou des divinités qui s'immolèrent pour créer le monde. Le culte de la Grande Mère débute au paléolithique et il trouve son équivalent dans les autres cultures de l'Anatolie au Japon. Les visages de la divinité représentés par les hommes évoluèrent : la culture de Zohalpico aux alentours de 9000-7000 ans av. J.-C. présente des sortes d'êtres hermaphrodites «tronc», mais c'est à Tlatilco, sur l'altiplano central à la confluence de trois fleuves, que l'on va découvrir d'autres types de statuettes déposées dans des céramiques, des milliers de figurines élégantes, qui vont témoigner d'un culte à une divinité parfois bicéphale qui incarne la dualité, moitié vie, moitié mort, la déesse blanche, psychopompe accompagnant les morts.

L'auteur s'attarde alors sur la religion des Olmèques, culture mère de Mésoamérique héritière de la tradition de chasseurs nomades où règne le culte du jaguar ou de l'hybride homme-jaguar, un animal symbole de la chasse mais aussi des fondateurs de la terre, des cavernes et du feu cosmique. Un autre animal s'impose, le serpent, autour duquel gravite toute la pensée symbolique de la Mésoamérique; polysémique, symbole de la pluie, de l'union de l'homme et de la nature.

Dans les sociétés sédentarisées, les figures féminines sont dédiées aux fonctions de fertilité et de reproduction, mais aussi à d'autres activités plus sociales; le masculin et le féminin sont alors individualisés, les sexes marqués, et une multiplicité de traditions évoquent les couples, les parents, etc.

L'un des temps forts de cette étude est l'analyse des rapports entre la déesse et le héros primordial, et la transformation mythologique du culte à la déesse dans le classique Teotihuacan. Chez les Nahuas, ce sont les ères successives qui sont représentées par la cosmogonie, et la cité sacrée commémore l'origine du cosmos, «paradigme urbain céleste», et demeure une déesse de la grotte, de l'Éden et de la fertilité. La présentation de cette cité mythique, Teotihuacan, est alors l'occasion d'explicitier les éléments les plus symboliques de son plan, et les mythes associés, celui de la création de l'homme, du maïs, du soleil, du sacrifice des dieux, et du héros primordial; mais ce sont les sculptures retrouvées qui expriment le mieux l'ampleur du culte principal à la fertilité et à la vie.

Du x^e siècle au xvi^e siècle, le panthéon se diversifie, intégrant les divinités des autres tribus parmi lesquelles les divinités de la Terre. Cipactli, elle, est au cœur des cultes; on la représente comme un caïman monstrueux, mais chez les nahuas il y a beaucoup d'autres déesses dont Xochiquétzal qui incarne le côté juvénile de la Terre-mère. Xochiquétzal a donné lieu à un culte analogue à celui d'autres divinités bien connues dans les diverses mythologies, descendant aux enfers pour rejoindre

leur amant. Tlazoltéotl, la mangeuse d'immondices, Mayàhuel, la plante de maguey, Chalchiuhtlicue, la déesse de l'eau terrestre, etc., sont cependant toutes des faces de la grande déesse.

Dans le panthéon aztèque, les déesses occupent la place de femme et d'épouse, mais elles possèdent aussi des attributs d'hommes guerriers et si le culte de la grande déesse est omniprésent, obsessionnel, le mystère même de la féminité n'est jamais abordé ; ou s'il l'est, c'est indirectement par le biais des calendriers associant par analogie les fonctions de la vie et celles de la nature. Ainsi, dans une société d'abord patriarcale et masculine, si les origines féminines de la vie étaient en apparence niées, en réalité, toutes les célébrations culturelles convergeaient vers elle, vers cette force créatrice de vie et de mort, que l'on apprivoisait sous divers visages incarnant toutes des aspects différents du féminin.

Anna CAIOZZO

Anne-Marie CHRISTIN, *L'invention de la figure*, Paris, Champs Arts, 2011, ISBN 978-2-0812-6601-8.

Dans cet essai, Anne-Marie Christin s'interroge cette fois sur l'association de la figure au signe d'écriture. En somme, elle pose quelques jalons permettant de comprendre — et pour nous occidentaux cela est essentiel — la démarche qui conduisit à l'élaboration des écritures figuratives. Comment la figure peut-elle conduire du visible au lisible, le pictogramme étant une projection sommaire de l'élément dans l'univers de l'image. Une idée fondamentale est mise en exergue, la pensée du rêve est d'abord une pensée imagée qui apparente le travail du conscient à celui de l'égyptologue mais « C'est le milieu qui crée l'objet », comme le dit Henri Matisse. Pour cela, le rôle principal est affecté au choix de l'objet représenté ou symbolisé, et comme elle le dit, c'est ici la clé même de ces écritures : « il faut que l'objet agisse puissamment sur l'imagination ». La figure associée au support crée le signe, de plus la figure est aussi le lieu de la communication.

Ce rôle de l'image, qui conduit la figure au signe est passionnant, il interpelle sur l'idéogramme, mais il met aussi en exergue le rôle de l'image comme source de l'inspiration et de la lecture du monde et du réel. En somme, peindre la réalité c'est renvoyer à l'œil du lecteur, mais aussi à sa mémoire, car l'objet peint n'existe que dans le regard. Regarder c'est donc décrypter, littéralement, « lire ».

Si Anne-Marie Christin s'interroge aussi sur la typographie c'est pour montrer comment certaines cultures comme la culture japonaise ont su mêler des écritures en idéogramme, les kanji, et les katakana, une forme ancienne de sténographie destinée désormais aux noms étrangers. Dans nos sociétés, la typographie est bien un signe puisque les polices sont ancrées dans des périodes de l'histoire et liées à des