

Gilbert Durand

Fondateur du Centre de recherche sur l'imaginaire

Comment se métisse l'imaginaire ?

RÉSUMÉ

Reprise d'un article initialement paru dans *La création sociale*, n° 6 de 2001, p. 121-139. Aucune « culture humaine » n'est « pure » ni « définitive » ; toute culture est métissée et sans « fin » déterminée. Pour analyser les diverses formes du métissage culturel dans plusieurs civilisations, sept concepts différents (de la pseudomorphose à la pléromorphose) sont ici présentés avec des exemples de leur application aussi bien en Orient qu'en Occident et du Moyen Âge qu'à nos jours.

MOTS-CLÉS

Anthropologie culturelle, pseudomorphose, transfert des valeurs culturelles, acculturation.

ABSTRACT

Reprint of an article originally published in *La création sociale*, no. 6 of 2001, pp. 121-39. No "human culture" is "pure" or "final". Any culture is mixed with another. To analyze the various forms of cultural miscegenation in many civilizations, seven different concepts (from pseudomorphose to pleromorphose) are here presented with examples of their application both in the Eastern and the Western countries and from the middle ages to our days.

KEYWORDS

Cultural anthropology, pseudomorphose, transfer of cultural values, acculturation.

J'ai pensé qu'il fallait avant tout préciser, de notre point de vue sociologique, ces notions un peu mondaines de « métissage » ou même de « transfert ». Axiomatiser, en quelque sorte, ou du moins donner des concepts opératoires à peu près stables des différentes procédures du métissage culturel. Mais en introduction à ces notions directement opératoires pour notre sujet, peut-être faut-il replacer notre enquête dans l'axiomatique générale, l'épistémè, de notre xx^e siècle, et non plus du xix^e siècle ?

Le xix^e siècle reposait sur un ensemble mythique optimiste : l'évolutionnisme cosmique et animal et son corollaire humain : le progressisme. Le bon Alfred Nobel, le fondateur des fameux « prix », en découvrant les explosifs à grande puissance chantait le progrès pacifique qu'ils allaient procurer entre les peuples en permettant de creuser des tunnels par-dessous les frontières.

Hélas, notre xx^e siècle nous a appris que les dynamites ne servaient pas qu'à cela. Il se termine par un gigantesque et aléatoire semis de « mines individuelles » — 110 millions encore en 1999 — qui tuent ou mutilent un innocent tous les quarts d'heure. Donc il est difficile de croire, aujourd'hui, à une heureuse et fatale « évolution » de l'espèce humaine au siècle de Verdun, de Stalingrad, de Hiroshima, d'Auschwitz et autres goulags, de l'Afrique martyrisée chaque jour par ses génocides. Hitler et Staline ne marquèrent aucun progrès moral depuis Nabuchodonosor. Par contre il y eut un énorme progrès dans les moyens de destruction : la mélinite a remplacé le boulet de canon, la terreur atomique remplace la mélinite, la kalachnikov remplace avantageusement la machette ou la sagaie. Siècle « effroyable », conclut Ricœur. Je le pense : je viens de le vivre. Et l'éthique reste bien en arrière du bond en avant technique. Il en résulte des paradigmes épistémologiques différents depuis que les chercheurs contemporains ont été amenés à réfléchir sur leur environnement vital : l'essor important de l'ethnologie libérée des œillères négativistes du colonialisme, la réflexion sur l'écologie — en marge d'un immense bouleversement épistémologique dans les sciences physiques dont nous n'avons pas à parler ici — ont conduit la recherche en « Science de l'homme » à des propositions qui frisent une nouvelle déontologie. Deux paradigmes me paraissent devoir prioritairement être soulignés : le premier est celui de la complexité *constitutive* (« systémique » comme disent les sciences exactes) de tout objet ou champ d'étude, le second est celui du refus de toute « solution finale ». Le premier, pour nous élaboré dans diverses « topiques » en gros de Freud à Morin et auquel j'ai modestement contribué, entre autres, par des articles réunis sous le titre de *L'âme tigrée. Les pluriels de psyché* (1981) radicalement opposé à la « pensée unique » du rationalisme triomphant dans le modèle colonial, celui de « l'adulte blanc et civilisé », pensée unique conduisant à l'exclusion par l'application du vieux principe du « tiers exclu ». L'autre refusait une u-topique (ce qui veut dire « nulle part constituée ») fin du devenir, fin de « l'histoire », mais constatant un éternel devenir, peut-être phasé, certainement phrasé.

C'est sur ces deux axiomes, celui de la complexité qui permet d'affirmer la « mixité » de tout objet étudié, sa « tigrure » selon la belle expression de Victor Hugo, et celui du refus des « solutions finales » qui bloqueraient de façon exclusive un système, que repose la notion qui nous intéresse ici, de « métissage culturel ». Ou pour dire vite : aucune « culture humaine » n'est « pure » ni « définitive », ou si l'on aime mieux l'expression inverse : toute culture humaine est métissée et infinie (sans « fin » assignable). Notons au passage et en préliminaire que le concept de « métissage » est bien à l'origine un concept sociologique : il nécessite *a minima* le *nucleus* élémentaire de toute société : l'enfant né d'un couple parental dont les partenaires appartiennent à deux ethnies différentes. Mais l'enfant humain est tellement plus compliqué que les petits pois sur lesquels expérimentait le bon frère Mendel !

Certes, tous ceux qui se sont penchés sérieusement sur la science de l'homme (l'anthropologie comme disent volontiers les Anglo-Saxons !) se sont heurtés à des procédures de mixage de cette espèce qu'ils ont fixées dans des concepts divers : *congères* chez P. Sorokin (1964), rendant bien compte des restes et survivances laissées par le passé dans le présent d'une société ; *refus, rejets* chez Herkowitz ou chez

Braudel repérant le phénomène inverse : c'est-à-dire ensembles culturels jamais intégrés, « congères » même repoussées ; c'était bien déjà le *refoulé* freudien. Et si le sociologue Roger Bastide — qui fut mon ami et mon maître — très féru de psychanalyse, n'hésitait pas — à propos du milieu social de l'écrivain André Gide — à discerner dans l'inconscient de la création artistique des mythes *manifestes*, certes, mais aussi des mythes *latents* qui n'accèdent que difficilement à la dénomination. Les néo-freudiens (Torok, S. Tisseron, P. Hachet) ajoutent cette intéressante notion de « congère » transgénérationnelle inconsciente qu'ils appellent *crypte* ou *fantôme*. Devereux constatant dans des groupes sociaux des assimilations d'éléments irrévocablement hétérogènes parle de « d'acculturation antagoniste ». Enfin moi-même avec le constat de « tigrure » ou le spécialiste des sciences de l'éducation Georges Lerbet, introduisons la notion opératoire, heuristique et fructueuse dans les sciences « non humaines » de « topique systémique » où, selon la théorie des systèmes, c'est la perception de l'antagonisme qui fonde la légitimité de l'apparition (épiphane) de son contraire phénoménal.

On pourrait aussi citer la notion qui terrorisait tant son créateur (Ernest Bloch), de « dissimultanéité » (*Entgleichzigkeit*) qui constate l'intrusion dans un ensemble culturel d'éléments passés et même périmés (pour Bloch, la résurgence en plein xx^e siècle du mythe de la « race pure »). De plus ma propre topique, comme celle de Michel Maffesoli a emprunté à la « psychologie des profondeurs » de C. G. Jung la notion d'*ombre* que Nietzsche avait pressentie dans la culture de la Grèce antique en confortant les lumières apolliniennes par l'inéluctable nocturne dionysiaque.

Enfin un sociologue classique comme Raymond Boudon décrit une topique bien proche des nôtres lorsqu'il détermine par trois éléments le statut d'un « état » (ou « moment ») sociologique par : la « sortie » manifeste qui définit ou avoue ce qu'elle est, *l'environnement* primaire peu avoué, et finalement *l'interaction* de cet *environnement* sur la « sortie » et réciproquement.

L'on peut donc dire sans exagérer que pratiquement toute la sociologie (anthropologie sociale) contemporaine prend conscience de la pluralité complexe de son objet. Reste à examiner le « comment » d'un tel phénomène. Ou plutôt, pour garder un pluriel fondateur, *les* « comment ». Ce sont ces procédures que nous allons rapidement définir maintenant dans ce qui suit en partant d'une thèse de 3^e cycle que nous avons dirigée et qui fut soutenue en 1980 avec brio par Marie-Christine Brunet où nous nous permettons ici d'ajouter une septième catégorie à celles discernées jusqu'alors, et surtout d'amplifier le terrain d'application de ce travail qui se circonscrivait au seul symbolisme de la croix (Brunet, 1985), regrettant que l'auteur n'ait pas donné une suite amplificatrice à des travaux si prometteurs.

Nous discernons donc sept cas possibles de « métissages » culturels de l'imaginaire que nous typifierons par le terme de « morphoses » en référence révérencieuse tant au concept wébérien d'« idéal typus » qu'au concept simmélien de « forme ». En soulignant bien, comme vous devez le savoir, que ce terme technique est l'exact inverse du sens courant du mot français *forme*. Le « formisme » dont se recommandent Michel Maffesoli et mon regretté ami Raymond Ledrut (1981) est tout le contraire du « formalisme ». Ce dernier est une réduction très essentialiste à l'idée

platonicienne, alors que le « formisme » n'est qu'une procédure de compréhension commode n'impliquant absolument pas l'existence hypostatique de la forme envisagée. Pour bien différencier cette procédure taxinomique et pragmatique de l'érection d'un « monde inébranlable des idées », nous avons préféré utiliser le terme grec de « morphé » et plus précisément le néologisme français de « morphose » qui n'implique que l'action de « mettre en forme ». C'est ainsi que nous avons repéré dans les sociétés et les cultures humaines sept « morphoses » possibles : *pseudomorphose*, *xénomorphose*, *paramorphose*, *métamorphose*, *catamorphose*, *anamorphose*, *pléromorphose* dont nous allons maintenant — et sommairement dans un bref exposé — indiquer les traits spécifiques.

I

Nous placerons en tête la fameuse notion découverte par O. Spengler dans son ouvrage de 1916-1920 *Der Untergang des Abendlandes* (dont la traduction française se fit attendre jusqu'en 1948 : ce retard français de 30 ans en dit long sur les « rejets » français!), notion reprise avec fruit par J. Soustelle dans son approche des indiens Lacandons (Soustelle, 1940). La PSEUDOMORPHOSE se définit comme le *recouvrement* quasi total d'un nouvel élément socio-culturel par une société en place fortement et longuement (pendant plusieurs siècles) structurée. L'exemple qu'étudie Spengler avec prédilection est le recouvrement massif du jeune christianisme par la pompe impériale constantinienne. Par l'édit de Milan de 313, l'empereur Constantin fraîchement converti par la vision miraculeuse d'une croix rutilante (*crux gemmata*) accorde la liberté des cultes dans tout l'Empire et abolit le supplice, jusqu'ici infâmant et réservé aux esclaves et non-citoyens de la croix.

Mais la société byzantine malgré la spectaculaire conversion demeure une totale copie de la hiérarchie administrative de Rome. Aux évêques sont soumis, certes les prêtres et les moines, mais ils demeurent à l'ordre — même celui de Rome — de l'Empereur, *basileus* suprême. C'est lui qui nomme toute l'administration ecclésiastique, c'est lui qui convoque les conciles. Ce recouvrement administratif entraîne, par rapport au christianisme « primitif » palestinien et à sa diaspora gréco-latine (par rapport à son « arabisme » natif, comme dit Spengler) de profonds remaniements théologiques. Deux hérésies, en termes théologiques très contradictoires cependant, en naissent.

La plus tenace — elle devait se maintenir dans la chrétienté grâce à sa forte diffusion chez et par les Wisigoths, pendant plus de trois siècles, et dès Byzance fut soutenue par les empereurs mêmes : Constance II, Valens, Valentinien II — fut l'arianisme (du nom de son fondateur le prêtre alexandrin Arius). Ce dernier combattait l'idée d'égalité (en termes techniques : consubstantialité, *omoousia*) entre les « personnes » divines, dogme promulgué par le premier concile œcuménique de 325 à Nicée. L'arianisme tuteuré en quelque sorte par la nouvelle ecclésiologie de Byzance, établissait une hiérarchie entre le Père — personne suprême tel un roi de l'univers — et le Fils. L'autre hérésie, en apparence contraire, fut au v^e siècle celle des monophysites d'Eutychès, reprenant en partie celle des docétistes des iv^e

et III^e siècles, affirmant que dans le Fils la nature divine supplantait et absorbait sa nature humaine.

Dans l'une et l'autre de ces deux hérésies contraires cependant, c'est l'imaginaire de la hiérarchie impériale romaine qui s'imposait : chez les Ariens, c'est bien Dieu le Père qui jouissait d'une sorte de droit d'aînesse ! Chez les monophysites, c'est en Christ la nature divine qui arrive à effacer la nature humaine par sa majesté hiérarchique. Le fameux schisme de 1054 qui allait définitivement séparer Rome de Constantinople souligne encore par la négation du *filioque* chez les Orientaux ne voulant pas soumettre l'Esprit divin à une filiation toute humaine, le privilège hiérarchique inspiré tout au cours de l'histoire par la pseudomorphose impériale de Byzance. L'on pourrait dire, pour résumer les effets théologiques et ecclésiastiques de celle-là que le recouvrement du fragile et jeune christianisme jacobite et johannique — « arabe » dit Spengler — par l'énorme chape de dix siècles d'administration romaine, que la prédication évangélique du christianisme primitif se trouvait écrasée tant par la soumission totale des Églises à l'Empereur, par le surplomb omnipotent du Père chez les Ariens, par la distance suréminente du divin en Christ chez les monophysites, par le paraclétisme enfin du schisme de 1054.

Mais au cours de l'histoire des sociétés humaines, bien d'autres « pseudomorphoses » pourraient être repérées : telle celle de la jeune république américaine proclamant son indépendance en 1774, avec l'appui décisif de la France de Louis XVI ! — stratégie française qui se voulait avant tout anti-anglaise ! — et malgré la capitulation anglaise à Yorktown en 1783, les nouveaux États-Unis d'Amérique furent « recouverts » par l'imaginaire des « Pilgrim Fathers » débarqués du *Mayflower* en 1620. L'on peut même constater dans cette pseudomorphose américaine que les traits culturels de la mère patrie européenne sortirent renforcés : solide puritanisme moral, bénédiction du travail et du profit capitalistes (bien étudiés par Max Weber !), croyance en l'élection de la race blanche « élue » par le privilège chrétien, et culte mythique du *self-made-man*, d'où la légitimation et l'expansion sur les terres indiennes « incultes » du Far West, d'où la légitimation de l'importation massive d'esclaves africains.

L'on pourrait de par le monde et de par l'histoire repérer encore bien d'autres « recouvrements » pseudomorphiques ! Souvent l'histoire nous donne le spectacle de « l'arroseur arrosé » ! Je suis saisi d'un intérêt étonné devant ce qui, après 70 ans de pseudo-révolution communiste en URSS, se dévoile au contraire comme un tenace « recouvrement » par toute une tradition politique, éthique, religieuse de la « Russie éternelle ». C'est un étonnant spectacle de voir la piscine construite irrévérencieusement par Staline sur les ruines de la cathédrale de Moscou servir de fondation à la reconstruction de la cathédrale orthodoxe du Patriarcat de Russie, ou encore Boris Eltsine, ancien haut fonctionnaire du Parti — qui avait fait dynamiter, pour effacer un fâcheux événement, la sinistre villa d'Ekaterinenbourg — venir se recueillir à Léningrad redevenu Saint-Petersbourg, sur les dépouilles de la famille impériale.

Serait à examiner également le « recouvrement » — malgré les brutalités d'une révolution culturelle très éphémère — par l'immémoriale et immense culture chinoise

de l'emprunt étranger du marxisme-léninisme. En témoigne historiquement la rupture croissante, à partir de 1957, avec le « grand frère » soviétique, rupture allant même jusqu'à l'affrontement direct à propos des territoires enlevés à la République chinoise née, ne l'oublions pas, en 1912 de l'impérialisme russe.

II

Ces dernières incursions dans la civilisation chinoise nous ont entraîné à ajouter aux six morphoses repérées en 1980, une septième que nous avons appelée XÉNOMORPHOSE et qui est l'inverse exacte de la précédente. Car si le poids considérable de la culture chinoise et sa très « longue durée » (F. Braudel), un peu à la manière de la civilisation romaine, eurent pour résultat la résurgence permanente des pseudomorphoses, à l'inverse, et pour les conquérants étrangers, mongols puis mandchous, la civilisation chinoise fut l'objet d'une adaptation émerveillée, d'une véritable xénomorphose qui modifia profondément le comportement social, administratif et éthique de l'envahisseur « barbare ». La xénomorphose consiste en la séduction, étendue et souvent presque totale, de la Civilisation du vaincu sur le vainqueur. C'est ce qui arriva à celui que le sinologue René Grousset (1941) appelle « Le Conquérant du Monde » (chap. xxv), le féroce Gengis-Khan et ses redoutables cavaliers mongols, puis à son petit-fils « Le grand sire » (chap. xxvi), c'est-à-dire Qubilaï le plus célèbre empereur de la jeune dynastie Yuan. Gengis-Khan à la tête de ses hordes, contournant la Grande Muraille, entra à Pékin en 1215, ville qu'il détruisit entièrement. Comme le dit plaisamment Grousset, l'attitude des Mongols « était celle d'un clan de Sioux faisant irruption au milieu des fermes américaines » !

Mais dès sa prise brutale du pouvoir écrasant la dynastie chinoise des Song, le conquérant choisit comme conseiller un de ses prisonniers — illustre lettré qui appartenait à la famille royale de Kikat qui avait régné sur Pékin de 936 à 1122. Puis c'est avec « le Grand Sire » — comme le nomme Marco Polo devenu son conseiller qui ajoute : « le plus puissant souverain et possesseur de gens, de terres et de trésors qui ait existé depuis Adam jusqu'à nos jours » — que la séduction xénophile joue à plein. Humain envers les vaincus (il traita avec déférence la régente des Song et le petit empereur de 4 ans), tolérant envers toutes les religions et philosophies de l'Empire avec une prédilection personnelle pour le bouddhisme tibétain et le christianisme nestorien. Le Code des Yuan, instauré par Qubilaï, pour établir une bonne et égalisante justice dans tout l'Empire demeure une des grandes œuvres humanistes de la sinité. L'on conçoit donc l'émerveillement du vénitien Marco Polo devant l'Empire et la culture chinoise restaurée par le Grand Sire.

Trois siècles plus tard, d'autres « barbares » les Mandchous, chasseurs forestiers de race tongouse qui, déjà au XII^e siècle, avaient conquis la Chine du Nord, profitèrent de la décrépitude de la dynastie Ming, marchèrent sur Pékin et instaurèrent la « dynastie mandchoue » qui devait régner sur la Chine jusqu'au fameux « Dernier Empereur » Pou-hi qu'a vulgarisé en Occident le film de Bertolucci. Une fois de plus, tout comme Qubilaï trois siècles auparavant, les Mandchous succombèrent de plein

gré à la xénomorphose : « ils eurent l'habileté de ne pas changer la forme du gouvernement, ne supprimant ni les emplois ni les titulaires » écrit René Gousset (1942) qui ajoute aussitôt, ce qui a son importance pour les questions de « métissage » qui nous intéressent ici : « [...] se contentant, pour les postes importants, de doubler le fonctionnaire chinois par le fonctionnaire mandchou. » Et cette sinisation consentie permet de donner à la dynastie des Tsing deux des plus grands souverains de l'histoire : K'ang-hi (le contemporain de notre Louis XIV) puis de 1735 à 1796 son petit-fils K'ien-Long, dont la juste réforme agraire supprimant les *latifundia* — même celles de l'État ! — est restée célèbre. Les empereurs Mandchous firent relever la Cité interdite incendiée à la chute des Ming en 1644, construisirent au nord-ouest de Pékin le « Versailles chinois » qu'est le Palais d'été. La perfection de la céramique chinoise atteignit alors son insurpassable apogée sous la dynastie mandchoue !

Nous avons donc, dans l'immense histoire chinoise plusieurs — deux sont soulignées ici — exemples de xénomorphose plus ou moins poussés, mais en notant bien avec Grousset que ces configurations peuvent être « doublées » avec plus ou moins d'ampleur par des institutions, des coutumes, des mœurs importées par l'envahisseur xénophile.

De telles xénomorphoses comprennent en partie, bien entendu, toutes les couvertures exotiques que présentent les sociétés même les plus fermées. Encore faut-il bien s'entendre sur le degré de cet exotisme, qui est ici dans la xénomorphose à son plus haut point, tel celui des empereurs mongols puis mandchous de l'Empire du Milieu adoptant de très larges secteurs de la civilisation chinoise, et non pas cet « exotisme » très sectoriel et superficiel que nous retrouverons lorsque nous examinerons les modalités des anamorphoses.

III

Cette parcellisation des influences xénomorphes nous conduit directement à une troisième morphose que nous avons appelée PARAMORPHOSE (le préfixe *para* signifiant « à côté », « en marge », appartenant à la procédure du « faire avec »). C'est un transfert culturel plus minime que les autres, assimilable au phénomène freudien de « déplacement ». C'est le cas où la prégnance de la société en place est si forte qu'elle interdit toute affirmation en dehors de ses propres structures. Il se borne fréquemment à un simple travesti nominal. Nous montrions avec M.-C. Brunet (1985) qu'un bel exemple était donné par le christianisme des catacombes qui, sous la pression des persécutions politiques des Néron, Trajan ou Dioclétien interdit bien des allusions directes. La croix, supplice infamant pour les Romains, est camouflée *crux dissimulata* pour ainsi dire, par la figure de l'ancre marine, ou celle de l'*ascia* agricole. De même le personnage du Christ prend facilement figure d'Orphée domptant et apaisant les animaux, descendu lui aussi aux Enfers ou d'Hermès criophore (porteur de l'agneau sur les épaules) travesti païen du Bon Pasteur.

Cette paramorphose est le mécanisme constitutif des syncrétismes, un très bon exemple en est donné dans la culture afro-américaine des Caraïbes (Cuba, Haïti,

Martinique, etc.). La déportation esclavagiste a eu deux conséquences immédiates : la première une destruction des lignages sur lesquels reposent les cultes à ancêtres africains. Il en est résulté une abolition des religions à polythéisme très localisé et leur remplacement par un vaste polythéisme résultant du bricolage et de l'amalgame de « divinités » (*orixas*) de 12 à 16, appartenant à des lignages originaires fort différents. La seconde conséquence encore plus paramorphisante c'est le recouvrement, la « dissimulation » de ces *orixas* sous les cultes hagiographiques du catholicisme colonisateur. Je vous renvoie à mon article (Durand, 1996), publié par Philippe Walter, consacré au camouflage de l'*orixa* Xango sous les traits et les attributs de saint Jérôme (lui-même substitué, en aire lusitanienne, du saint ermite Antoine du désert). Roger Bastide (1960) qui a étudié en détail Exu, le Janus et le *trickster* brésilien-cubain, sorte de divinité des « commencements » montre bien comment ce « fripon divin » puissant est recouvert par saint Pierre le porteur de clés et quelquefois — nous l'avons relevé dans un *terreiro* d'Olinda — par saint Antoine de Padoue (Lisbonne!), parce que ce dernier est dans l'aire luso-brésilienne le protecteur des fiancés qui « entrent dans la vie » ! L'*orixa* Iansan, maîtresse de l'orage, si plaisamment chantée par Jorge Amado (dans son roman *On a volé sainte Barbe*) se conjugue facilement avec sainte Barbe, patronne des artilleurs, protectrice contre la foudre.

L'on peut supputer à partir des travaux de Jean Marx et surtout de notre ami Philippe Walter (1992) que c'est à une telle paramorphose que l'on doit une grande partie de l'hagiographie catholique en Europe où — selon le titre du classique Saintyves — les « saints sont successeurs des dieux » celtiques. Les calendriers de la chrétienté médiévale, de l'héritage romain dû à la pseudomorphose, de la religion celtique plus ou moins camouflée constituent encore de nos jours une très riche synchronèse. De même les traditionnelles monarchies tribales et hiérarchiques de l'Afrique noire — celle des Ashanti du Ghana par exemple — n'ont pas de peine à se revêtir d'institutions démocratiques (avec élections et assemblées parlementaires) données en modèle par les anciens occupants coloniaux.

IV

Mais à l'inverse d'un tel camouflage paramorphique, et très précisément dans la diffusion de la culture celtique, on peut repérer un quatrième type de « morphose » plus profonde, une MÉTAMORPHOSE lorsque les structures socio-culturelles d'une société révèlent une véritable connivence (idéologique, mythique, symbolique, etc.) avec une autre et qu'il y a infusion possible de l'une en l'autre. L'impact culturel celtique en Europe ne se réduit pas simplement à un prudent travesti hagiographique. La structure politique en petites unités claniques des Celtes convient parfaitement aux petites communautés monacales des colonisateurs chrétiens. De même l'administration paternaliste du clan sous le commandement d'un chef choisi (élu?) est très proche des hiérarchies monacales sous la houlette d'un « Père » abbé dont la sainteté est reconnue de toute la communauté conventuelle. C'est cette connivence qui explique à la fois la douceur des contacts entre missionnaires et missionnables, et à la fois l'extrême rapidité des conversions des peuplades celtiques, en particulier

des Celtes de la Gaule, de l'Irlande et de l'Écosse, au christianisme. Cette complicité spirituelle, ce modèle d'une société faite de clans autocéphales, engendrera peut-être le tenace « gallicanisme », et même « l'anglicanisme » qui tarauderont pendant des siècles les églises en terres celtiques. On peut aussi constater, dans le domaine tout laïc de la franc-maçonnerie et spécialement en France, l'opposition séculaire des loges et de rits se réclamant d'une tradition « écossaise », ici continentale, opposée à la maçonnerie anglo-saxonne. Ne pas oublier que l'écossisme est né en France avec le chevalier Ramsay, à Saint-Germain-en-Laye, à la cour du « prétendant » stuartiste chassé par les Anglais.

La métamorphose des objets culturels se fait quasi naturellement, comme l'a bien montré Jean Marx. Le « chaudron d'abondance » des Celtes glisse insensiblement vers le calice et le ciboire eucharistique des missionnaires chrétiens, à travers le fameux « Graal » interposé. Bien mieux : des légendes unitaires viennent à la rescousse de ces métamorphoses sans heurt. C'est ainsi que Joseph d'Arimathie ne se contente pas de recueillir le sang du divin cœur supplicié, dans la coupe ayant servi au repas de l'ultime et première eucharistie, il s'embarque avec les « Saintes Marie » et Lazare, aborde à Marseille, passe dans les Pyrénées où il donne le Graal comme blason à Tarascon-sur-Ariège et finalement évangélise l'Écosse où l'abbaye de Glastonbury conserverait ses reliques. Deux des plus grands peintres de la Renaissance, Michel-Ange et Titien tiendront à jouer le rôle du saint christophore dans *Déposition de Croix* et *Mise au tombeau*. C'est dire combien cette légende — justificatrice des « métamorphoses » du Graal ! — est profondément ancrée dans les profondeurs de la mentalité des Celtes continentaux ou insulaires.

Il faut noter que certains groupes sociaux sont plus enclins à une telle flexibilité, plus instauratrice de métamorphoses que d'autres. C'est souvent le cas de socio-cultures ayant une grande surface d'assimilation, telle la culture brésilienne actuelle — après l'abolition de l'esclavage en 1890 — où après un passage obligé par la paramorphose de profondes métamorphoses se sont révélées : par exemple, la parenté du lignage clanique détruit par l'esclavage s'est vu métamorphosée en une parenté toute spirituelle de fils et de filles de tel ou tel saint dont on peut vérifier à Bahia comme à Haïti ou même à Cuba l'efficacité sociale. De même dans les sociétés d'Extrême-Orient, en apparence jalousement « fermées » à l'étranger, leur vastitude ethnique, religieuse, spirituelle a permis des contaminations, des adaptations toute « métamorphiques » : tel fut le cas du chamanisme originel de toutes les civilisations de l'Est asiatique se métamorphosant, par exemple, au Japon en culte et spiritualité du shinto, du taoïsme en Chine. Ces courants spirituels à leur tour se métamorphosant au contact, et métamorphosant, du bouddhisme d'importation, on le sait, totalement étrangère. Remarquons, comme nous avons pu l'observer en Corée, au Japon et en Chine que la relique philosophique commune à ces grandes civilisations est le fameux et immémorial *Yi king*, le « livre des métamorphoses » valable pour tous les domaines de l'expérience humaine, et qui fait des lois de la métamorphose le modèle absolu, la « forme *a priori* » ultime, peut-on dire, de toute représentation des choses. Mais la civilisation celtique si plurielle, n'arrivant jamais à constituer un

Empire unique, même devant la menace des invasions romaines, est le modèle d'une socio-culture qui a fait de la métamorphose sa philosophie et son esthétique.

Un bel exemple de cette force de transformation nous est donné par un Malraux étonné de la métamorphose de la statère de Philippe de Macédoine, d'abord en tête d'Hermès, puis en tête de lion, et enfin en calamar! C'est que toute la cosmologie celte repose sur la magie de la transformation où l'on passe sans obstacle du monde végétal à l'animal, de l'ici-bas historique à l'au-delà mythique. Le style de «l'entrelacs» est la signature d'un tel procédé. L'entrelacs qui orne bien des onciales de tant de précieux manuscrits du Haut Moyen Âge, est un enchevêtrement d'éléments végétaux, de floraisons animales, d'animaux à visages humains. La croix des missionnaires chrétiens n'échappera pas à ce style qui magnifie la croissance végétale : souvent elle s'inscrit dans un cercle, mais surtout se surcharge de végétation et restitue en retour au christianisme le réconfortant symbole du *lignum vitae*, oubliant encore plus qu'à Byzance la tragédie de la crucifixion, et raccordant en de multiples légendes le bois de la croix à l'arbre du paradis perdu. Cette acceptation symbolique sera adoptée par saint Bonaventure qui en fera en quelque sorte le symbole de la prédication franciscaine. Elle se maintiendra dans la couleur verte donnée à la croix, illustrant l'antienne : *O crux viride lignum*, telle qu'elle apparaît dans le vitrail de la Passion à la façade occidentale de la cathédrale de Chartres.

Cette philosophie de la métamorphose inspirera dans l'aire civilisationnelle celtique aussi bien l'optimisme naturaliste franciscain que l'hérésie de Pélagie, moine britannique du IV^e siècle, qui affirmait l'excellence de la Création — donc niait tout péché «originel» — et qui fit inconsciemment école dans tout le courant romantique et la *Naturphilosophie*, en France issu de la fameuse «profession de foi du Vicaire savoyard», et dont peut se réclamer le puissant mouvement pluriel des «écologismes» qui taraude nos modernes sociétés industrielles.

Ajoutons encore à cette structure métamorphique que la métamorphose qui était «la connaissance ordinaire» — comme dirait l'ami Maffesoli (1985) — des Celtes s'est maintenue pendant des siècles dans l'immense rêve de métamorphose des Alchimistes qui rejoint — comme l'a vu finement notre ami Paul Georges Sansonetti (1982) — celui de l'initiation du Graal, mais qui obsède aussi, plus ou moins secrètement — car nous sommes, hélas, dans une civilisation de la Pensée unique et de sa «langue de bois» — comme l'a bien montré Françoise Bonnardel (1993), les plus profondes pensées contemporaines, mais aussi couronne les recherches des sciences de la nature par les transmutations menaçantes des éléments atomiques lourds.

V

Et puisque nous venons d'évoquer deux redoutables dérivations des philosophies de la métamorphose, la dérivation pélagienne et rousseauiste instaurant le culte souverain de «l'état de nature» et la métamorphose terrifiante des éléments atomiques, il faut nous arrêter sur un cinquième cas de morphose que nous avons appelé CATA-MORPHOSE (*cata* impliquant une chute) lorsque la pensée symbolique — qui est

largement « le propre » de la psyché humaine — résorbe, réduit le signifié dans le signifiant. Pour parler en termes cartésiens, il arrive toujours un moment intellectuel où la *res cogitans* se calque sur les facilités mécaniciennes de la *res extensa*. C'est ce qui arrive tôt ou tard à toute démarche « moderniste » fût-elle celle de Monsieur Umberto Eco ! Un bel exemple est donné par la *devotio moderna* qui émergea peu à peu du xv^e au xvi^e siècle. Dans l'iconographie franciscaine, après le purisme symbolique — si j'ose dire ! — de l'esthétique cistercienne, on assiste à une retombée iconographique (pour le moins !) sur le signifiant historique : c'est la *crux passionis* qui se substitue aux couronnements des Christ en majesté, au triomphalisme de l'Église des XII^e et XIII^e siècles, au Pantocrator de Byzance. Cette catamorphose illustre peut-être le fameux « décalage » mis en évidence par Ogburn ou encore la « dissimultanéité » qui scandalisait tant Ernst Bloch.

Ce phénomène se manifeste, dans l'histoire de l'Occident, chaque fois qu'il y a un trop important « décalage » entre par exemple les progrès techniques et les structures d'autorité — de « stabilité » — éthique, politique ou religieuse. Lors des changements épistémologiques tels que ceux véhiculés par la Renaissance finissante (avec les découvertes techniques, l'astrolabe, la boussole, la poudre à canon, donc l'essor maritime et l'orientation vers des « nouveaux mondes » atlantiques) ou encore tel le XIX^e siècle débouchant sur le XX^e avec une somme d'inventions techniques inégalées (ondes électromagnétiques, radio-activité naturelle, cinématographe, télécommunication, etc.) qu'a illustré l'œuvre de Jules Verne si bien étudiée par notre amie Simone Vierre. La catamorphose consiste en un rabattement sur (disons avec Descartes) la *res extensa*, un nivellement sur les valeurs plus directement accessibles. Ce n'est pas un hasard si la naissance du capitalisme se fait au xvi^e siècle avec la fascination des « eldorados » et si le XIX^e siècle est celui des héros balzaciens ! Il s'agit bien d'un réel transfert culturel où les valeurs « chutent » vers les accès les plus inaccessibles, les « mieux partagés », comme dit Descartes, et dans ces deux cas le fameux conseil éthique « enrichissez-vous » !

Seulement, cette théologie monothéiste du progrès n'est finalement pas satisfaisante. Mon collègue et ami Gabriel Gosselin écrit un petit manifeste pour « *Changer le progrès !* ». Et, selon un proverbe chinois, « si du doigt tu montres la lune, l'imbécile regarde le doigt », l'imbécile se fatigue vite de ne regarder que le doigt. D'où le fait que ces moments « catamorphes » qui signalent un décalage sont porteurs d'angoisse et quelquefois de morbidité. C'est lorsqu'à l'issue de la Réforme luthérienne, à l'intérieur même du triomphalisme baroque, de ce « banquet des anges », comme l'appelle plaisamment Dominique Fernandez, se disqualifient pouvoirs et valeurs religieuses et politiques, que la *devotio moderna* est vite escortée de toute une obsession du macabre ou pour le moins — pensez à Rabelais, à Bonaventure des Périers — du scatologique.

Cette dialectique du doigt et de la lune qui constate bien un « décalage » promet (selon un mot de R. Boudon) une « oscillation », un peu ce que Bergson au début de notre siècle appelait une « double frénésie ». C'est cette atmosphère, si tendue au xv^e siècle, qui fascina tant Stendhal dans ses *Chroniques italiennes* et

qui inspira toute la dramaturgie romantique et son engouement pour Shakespeare. Notre xx^e siècle vécut tout entier — et vit encore! — sur ces « oscillations » teintées et tentées de catamorphisme. Oscillations entre conquêtes génocides et missions caritatives, entre boutefeux extrémiste et coupe-feu syndical, entre rêveries exotiques et trivial positivisme. Toute une partie très honorée de nos « arts contemporains » se délecte des « poubellismes » picturaux des « beautés convulsives » dont Picasso fut le prophète et Francis Bacon le messie, de même que toute une « musique » dite « contemporaine », dépassant même les transgressions atonales et dodécaphonistes, se complait, à partir de Varèse, dans le bruitage pur et simple.

VI

Très connexe à cette modernité catamorphique, et se présentant souvent comme le « post-moderne » de cette dernière, est la procédure d'ANAMORPHOSE. Vous connaissez tous ce procédé optique cher au xvii^e siècle — et qu'illustre un siècle plus tôt le fameux tableau de Holbein *Les Ambassadeurs* — qui utilise et manipule à l'extrême les lois de la perspective et fait qu'un objet représenté (peint, dessiné) n'est identifiable que sous un angle bien précis de vision. Les Allemands ont un terme très imagé pour désigner cette spécificité du phénomène : *Vexierbild*, de *Bild* « image » et *vexieren* « berner ». L'anamorphose n'est non seulement pas qu'un banal « trompe-l'œil » — cher à Véronèse et à tant de petits maîtres hollandais — mais ajoute une dimension supplémentaire : c'est de ne pas accorder immédiatement au spectateur la représentation de l'objet figuré, mais de le « berner » par une fausse image. Le crâne décharné dans le tableau de Holbein n'est pas donné directement à la vision orthogonale et de face du spectateur ; une masse confuse non identifiable « berne » ce dernier tant qu'il ne trouve pas le point de « fuite de perspective » (en biais et très proche du bord du tableau) où les lignes figurant un crâne retrouvent leurs proportions et leurs agencements perspectifs. Au simple spectacle immédiat, l'anamorphose substitue une mise en scène spectaculaire, et même (utilisant l'art des miroirs) une restitution spéculaire. L'anamorphose ajoute à la simple vision la nécessité d'une « mise en scène ».

Le transfert culturel ne s'effectue plus par une « réduction » au plus facile, au plus simple, au plus vulgaire, mais par une projection dans un « spectacle » et ses techniques spécifiques. Comme dirait Maffesoli, « l'esthétique » a tendance alors à se substituer à « l'éthique ». Se classent dans ces réductions à l'esthétique seule, les exotismes sectoriels qui tiennent plus à l'engouement éphémère d'une mode qu'à une conversion profonde à l'altérité. Telles furent les « chinoiseries » ornementales de l'ameublement français du xviii^e siècle, telles les « japonaiseries » introduites, par l'ouverture des ports japonais à partir de 1860, dans la figuration de l'espace chez Degas, Lautrec et même le Monnet des *Nymphéas* et surtout Van Gogh qui adopta plus qu'un simple cadrage exotique mais, selon la réflexion méprisante de Cézanne, peignit des « images plates comme celles des estampes chinoises ». La négraphilie des premières années du xx^e siècle avec le contresens cubiste adoptant les simplifications

formelles de l'art religieux africain, avec le jazz négro-américain. Remarquons que le développement technique des transmissions rapides des images autorise à la fois des échanges, des diffusions très étendues, mais à la fois renforce et exagère la superficialité et l'effet de mode éphémère de tels transferts. «Y a bon banania!» coïncide avec la soi-disant négritude des *Demoiselles d'Avignon!* C'est alors, pour une société donnée, que les valeurs se situent dans l'apparaître, qu'il soit une simple «apparence» et quelquefois même une éthique de «l'apparat». Notre ami et confrère Claude-Gilbert Dubois (1973) définit avec bonheur cette période post-tridentine, l'époque baroque, comme recherche des «profondeurs de l'apparence». La religion elle-même, éclatée par la Réforme, devient le produit de ses ornements artistiques : tant les églises issues de Luther, en plaçant le chant choral comme auxiliaire indispensable et immédiat de la théologie, que les édifices que construisent les jésuites où se déploie toute la virtuosité des peintures et des stucs baroques. Et l'anamorphose du spectaculaire, qui était en germe depuis trois siècles dans toute l'esthétique «spectaculaire» (*presepio*, chemin de croix, *sacromonte*, etc.) des franciscains, prend une ampleur inégalée lorsque Shakespeare puis Corneille et Racine, aussi bien que les créateurs communs de «l'opéra» et de «l'oratorio» installent pour un bon et long siècle les arts du spectacle comme modèle et mesure de toute approche de la vérité, fût-elle vérité de la foi. Certes cette philosophie de l'apparaître engendre à la fois compétitivité — les beaux-arts peu à peu perdent leur anonymat! — et aussi hypocrisie : l'apparence masque l'authenticité des pensées et des choses. Le siècle de Luther avait professé la supériorité de l'intention sur l'acte concret et positif. Le xvii^e siècle — dont les jésuites — invente une différence supplémentaire entre l'authenticité du fait et l'interprétation intentionnelle : la direction de l'intention.

C'est établir jusqu'à notre modernité la plus récente le primat du décor sur le décoré, le retour à une rhétorique généralisée (et ne se contentant plus des «figures du discours» littéraire!) où le décoratif, l'ornemental, la langue de bois et ses procédures reprises à la vieille rhétorique, importent plus et constituent le message même. La manière de montrer, la manière de monter le spectacle, importe plus que ce que l'on montre. C'est ce qu'a manifesté le raz-de-marée des arts «non représentatifs». La peinture «abstraite», une musique désincarnée de son «sens», un urbanisme et une architecture désengagée du fonctionnel (malgré les fonctionnalismes de Soriau ou du Bauhaus) témoignent de cet élitisme esthéticien où l'anamorphose est poussée à un tel point que le jeu des lignes ou des bruits ne reconduit même plus à un crâne décharné. C'est là la source de tout *Jugendstil*, de toute propagande, de toute publicité. Les techniques triomphantes du film, de la «télé», du «Web» ont installé la prééminence du «virtuel»!

VII

Reste pour une société une septième morphose possible, plus rare à réaliser surtout dans de vastes sociétés globales. C'est la PLÉROMORPHOSE lorsqu'un pouvoir directeur est assez fort et à la fois assez intelligent pour intégrer tous les orients de la société concrète. Mais la nécessité d'un pouvoir unificateur fort menace toujours de

l'intérieur une société qui peut à tout instant glisser d'un idéal de totalisation à une concentration totalitaire de puissance. D'autre part, toute totalisation des tendances éparses d'une société nécessite une volonté d'unification qui n'est pas sans risques. Au cours de l'histoire, tant la *pax sinica* des T'ang, premiers unificateurs de l'Empire du Milieu, avec T'ai-tsong le Grand, que la fameuse *pax romana* des Césars romains furent toujours des paix armées. À la fois contre les périls extérieurs qu'il fallut au moins contenir par de « grandes murailles », si ce n'est par la mobilisation de forces militaires vigilantes, et à la fois contre les dysfonctionnements intérieurs facteurs de déséquilibre, d'injustices provoquant des « guerres civiles ». Le pouvoir de T'ai-tsong eut à s'exercer avec vigueur tant contre les menaces extérieures des Huns et des Turcs que contre les féodalités se créant à l'intérieur et spoliant les cultivateurs légitimes des terres de l'Empire.

En Occident chrétien, la pléromorphose fut toujours difficile à obtenir du fait de la constitutive querelle du « Sacerdoce » et de « l'Empire ». L'on ne peut envisager une réussite d'une totalité sans (presque) totalitarisme que sous l'apogée d'une chrétienté plénière sous les grands papes Grégoire VII — l'énergique Hildebrand — établissant les règles militaires humanistes de la « paix de l'Église ». L'image d'Épinal qui nous reste de cette paix clunisienne est celle de Canossa où en 1073 l'on voit l'empereur Henri I^{er}, en chemise et pieds nus, venir implorer le pardon du pape qui l'avait excommunié. Pour une rare fois, en notre histoire de l'Europe, les « deux glaives » sont tenus d'une seule main ! Mais la paix intérieure de la chrétienté ne se fit qu'au prix de la glorieuse croisade des barons chrétiens contre « l'Infidèle ». Il y a toujours un moment où tout effort de totalisation tente d'éloigner les oppositions internes par la création d'un « bouc émissaire » étranger, extérieur à la communauté. Si la plénitude de la totalité ne peut guère se manifester dans les tensions concrètes d'une société plurielle, elle peut du moins se rêver, éduquer l'imaginaire dans des constructions harmonieuses de l'esprit. On peut toujours rêver, à Cluny comme à Cîteaux, une monachisation de la cité des hommes comme tentent de le réaliser l'abbatiale et le couvent réfugiés dans les « vallées » cisterciennes ou les « déserts » cartusiens. De même que ce fut sous T'ai-tsong que le bouddhisme fut importé et accueilli en Chine par le célèbre pèlerin Hiuan-tsang. Le symbole de la croix se charge alors en chrétienté d'un sens cosmique : le plan des églises romanes se fait cruciforme, les quatre branches égales de la croix se chargent du symbolisme du tétramorphe. De plus apparaît croissant, dans les cultes et même les théologies de la chrétienté, comme une quatrième figure s'ajoutant à celles de la Trinité : celle de la « Mère de Dieu », de Notre-Dame.

La condition pour un plérome de ne pas succomber aux tentations totalitaires et d'abandonner par là son privilège totalisant, est de toujours se réserver des volants d'altérité : parce qu'une totalité — comme l'avait bien conçu un homme politique contemporain (Fontanet, 1977) — est toujours, comme toute réalité, systémique. Une société pour subsister doit toujours se réserver des « partis », des « fractions » plurielles, des « oppositions » sinon elle succombe rapidement — en moins d'un siècle — en se mettant à l'école doublement fallacieuse de la « pensée unique » et de sa « langue de bois ». La pérennité multimillénaire de la Chine résulta toujours de

l'intégration de philosophies adverses : confucianisme et bouddhisme, socialisme et économie de marché, etc. Tandis que le rêve de l'Occident d'Europe comme d'Amérique fut toujours celui d'un harmonieux équilibre entre libre création des individus et des « associations » sociales, entre matérialité des problèmes (l'économie!) et transcendance des désirs (l'éthique!).

Dans ce trop rapide survol des métissages *inéluçtables* des sociétés, des cultures, des sensibilités (*aisthésis!*), nous voyons l'intérêt central d'un tel problème tant pour les contenus des imaginaires, les cultures, que pour le fondement même de toute société durable. Nous avons pour cela donné ici une taxinomie de sept possibilités des rapports systémiques du « même » et de « l'autre » dans les ensembles socio-culturels venus à notre connaissance. Mais je tiens à souligner fortement que ces catégories ne sont ni immuables ni exhaustives : je répète que ce ne sont pas des « idées platoniciennes » dans un empyrée transcendant, ce sont de simples commodités heuristiques, des « idéaltypes » susceptibles de degrés et surtout susceptibles eux-mêmes de « mélanges ». Aucune démarche anthropologique — et avec les sciences exactes on pourrait maintenant avancer : aucune démarche scientifique — n'est passible d'un traitement purement « exclusif » ou totalitaire. Ce serait un comble d'absurdité qu'une étude sur les phénomènes si constitutifs de « métissage » se tienne à l'écart du concept même qui l'inspire.

Bibliographie

- BASTIDE Roger, *Le Candomblé de Bahia*, Paris, Mouton, 1959.
—, *Les Religions africaines du Brésil*, Paris, PUF, 1960.
BONNARDEL Françoise, *Philosophie de l'Alchimie*, Paris, PUF, 1993.
BRUNET Marie-Christine, « Le changement socio-culturel. Approche méthodologique et analyse de l'icône de la croix chrétienne », *Annales du CRAPS*, n° 2, 1985, p. 69-148.
—, « La morphogenèse socio-culturelle. Esquisse d'une formalisation », *Annales du CRAPS*, n° 3, 1986, p. 64-136.
DUBOIS Claude Gilbert, *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, Paris, Larousse, 1973.
DURAND Gilbert, *L'Âme tigrée. Les pluriels de Psychè*, Paris, Denoël/Gonthier, 1980.
—, « Du Tau de saint Antoine à l'Oxé de Xangô », dans Ph. Walter (éd.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, ELLUG, 1996, p. 15-42.
ELIADE Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.
FONTANET Joseph, *Le Social et le Vivant. Une nouvelle logique politique*, Paris, Plon, 1977.
GERNET Jacques, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1990.
GOUGAUD Louis, *Les Chrétientés celtiques*, Paris, Gabalda, 1911.
GROUSSET René, *L'Empire des steppes*, Paris, Payot, 1939.

- GROUSSET René, *L'Empire mongol*, Paris, De Boccard, 1941.
- , *Histoire de la Chine. Des origines à la seconde guerre mondiale*, Paris, Fayard, 1942.
- LEDUR Raymond, *La Forme et le Sens dans la société*, Paris, Librairie des Méridiens, 1981.
- MAFFESOLI Michel, *La Connaissance ordinaire*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985 (particulièrement chap. IV : « Vers un "formisme sociologique" », p. 97-118).
- MÉNARD Guy, « Le métissage des dieux », *Religiologiques*, n° 8, 1983.
- NISBET Robert, *Social change and history*, Oxford University Press, 1963.
- SANSONETTI Paul Georges, *Graal et Alchimie*, Paris, Berg international, 1982.
- SIMMEL Georg, *Sociologie et épistémologie* (traduction française de J. Feund), Paris, PUF, 1981.
- SPENGLER Oswald, *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris, Gallimard, 1948 (pour la traduction française).
- SOROKIN Pitrim, *Comment la civilisation se transforme*, Paris, Éditions Marcel Rivière, 1964.
- SOUSTELLE Jacques, *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains (représentation du monde et de l'espace)*, Paris, Hermann, 1940.
- , *Les Quatre Soleils. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique*, Paris, Plon, 1967.
- TEGGART Frederick John, *Theory of History*, Newen, Yale University Press, 1925.
- VERGER Pierre, *Orisha, les dieux Yoruba de l'Afrique et du Nouveau Monde*, Paris, Métailié, 1982.
- WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Entente, 1992.
- WILHELM Richard et PERROT Étienne, *Yi king. Le livre des transformations*, Paris, Médicis, 1973.