

## LE MYTHE, SES DEFINITIONS ET LEURS IMPLICATIONS METHODOLOGIQUES

Le mythe, terme vague, parce que terme polysémique. Terme dont le sens n'a pas cessé d'évoluer, que toutes les sciences humaines investissent, et que récupèrent ou repoussent les idéologies. D'où urgence non de définir le mythe, mais d'inventorier ses principales définitions, afin de savoir avec plus d'exactitude de quoi l'on parle lorsqu'on traite du mythe d'Oedipe du mythe de Don Juan, du mythe de Wagadou ou du mythe de Tyamaba. Afin de préciser aussi à quelle méthode on s'adresse pour analyser ces types différents de mythes, et pourquoi la méthode valable pour l'un ne l'est plus pour l'autre.

N'ayant pas eu le loisir de relever les emplois du terme mythe à travers 5 siècles de littérature française, je ne retiendrais pour commencer que les définitions du Littré qui rassemble ce que le mot évoquait pour l'honnête homme dans le langage courant.

### Mythe :

- 1°) Trait, particularité de la fable, de l'histoire héroïque ou des temps fabuleux. (ceci reste vague)
- 2°) Particulièrement, récit relatif à des temps ou à des faits que l'histoire n'éclaire pas, et contenant soit un fait réel transformé en notion religieuse, soit l'invention d'un fait à l'aide d'une idée. Le mythe est un trait fabuleux qui concerne les divinités ou des personnages qui ne sont que des divinités défigurées ; si les divinités n'y sont pour rien, ce n'est pas mythe c'est légende ; Roland à Roncevaux, Romulus et Numa sont des légendes : l'histoire d'Hercule est une suite de mythes. Il n'est pas nécessaire que le mythe soit un récit d'apparence historique, bien que c'en soit la forme la plus ordinaire. (c'est déjà beaucoup plus précis)
- 3°) Fig. et familièrement : ce qui n'a pas d'existence réelle. "On dit qu'en politique la justice et la bonne foi sont des mythes" - MuQos (en grec) ; récit, légende. (mensonge, et aussi ce qui est tû, mutisme).

### Mythologie :

- 1°) Histoire des personnages divins du polythéisme. "La mythologie des Grecs".
- 2°) Connaissance, explication des mystères et des récits du paganisme.
- 3°) Récit fabuleux émanant des temps et idées du polythéisme.

On pourrait ajouter à ceci la définition d'Aristote (1) :

"Une tradition venue des Anciens et transmise à la postérité sous forme de mythes nous apprend que les premiers principes du monde sont des dieux, et que le divin embrasse la nature toute entière. Le reste a été ajouté fabuleusement dans le but de persuader le vulgaire et afin de soutenir les rois et les intérêts communs". Aristote intègre dans cette définition les 2 sens du mythe, comme histoire des dieux et comme fable.

Ces définitions sont donc, pour l'essentiel, celles des Anciens et du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais ceci dit, Pierre Brunel parle avec raison de l'usage extravagant qui est fait aujourd'hui de ce terme, dont l'ambiguité persiste

(1) - Aristote, Métaphysique, XI<sup>e</sup> livre.

même dans son propre langage lorsqu'il parle par exemple de mythe de la métamorphose d'une part et du mythe d'Electre d'autre part. (2) Afin d'y voir plus clair nous allons tenter de délimiter le champ sémantique du mot mythe, selon les discipiles respectives des intellectuels qui l'utilisent.

Cela nous mènera de Barthes à Durand, de Freud à Diel et de Malinowski à Levi-Strauss et Makarius.

A - Le mythe pour Roland Barthes, (3) ce philosophe férus de linguistique

- 1) est d'abord une parole
  - 2) puis un message
  - 3) puis un système de communication
  - 4) puis un système sémiologique à 3 termes :  
Ce mythe pouvant devenir code, allégorie,  
ou simplement mensonge.
- signifiant = signe  
signifié (1)  
le tout devenant  
↓  
le signifiant

d'un signifié (2)  
Prenons le cas de l'allégorie : la statue de Faidherbe (l'exemple est de notre cru)

Le signifiant étant la pierre et ses formes  
Le signifié étant Faidherbe  
Le signe explicite étant un gouverneur français  
Le tout devenant signifiant d'un autre signifié connoté par les attributs de cette statue de Faidherbe (sphère, main, attitude)  
Ce signifié (2) implicite, latent est : la force conquérante de la France sur l'Afrique.

Le tout formant le mythe.

Barthes, de cette façon dégage le mythe du beefstaek-frites, du Guide bleu, de la Citroën, du Tour de France, du cerveau d'Einsten, de la margarine Astra et autres publicités (détergents, crèmes de beautés, etc.), autant de faces de la mythologie bourgeoise.

C'est passionnant comme décryptage et indispensable comme exercice pour apprendre à lire entre les lignes (ce qui est non-dit, ou suggéré) que le message soit écrit, oral, ou pictural, filmé... mais évidemment cela constitue un abus de langage ; si l'on ouvre Levi-Strauss, ou même simplement Alleau ou Durand, on découvre que les mécanismes décrits par Barthes correspondent à la définition du symbole voire du synthème ou du signe, mais ne suffisent pas à rendre compte d'un mythe de fondation ou d'un mythe religieux.

Ou alors leur dénominateur commun est trop petit ! dire que le mythe est parole, ou est message, équivaut à dire que tout est mythe. D'ailleurs cela ne gêne nullement Barthes : "Tout peut donc être mythe ? Oui je le crois, car l'univers est infiniment suggestif" (p. 194. Mythologies).

Cher Barthes... sa définition est un trop grand sac, le mythe s'y noie en envahissant tout l'espace du discours ; en pratiquant l'extension à l'infini de son objet d'étude, Barthes l'a dissout.

(2) - P. Brunel - l'évocation des morts de la descente aux enfers - éd. Sedes - Paris 1974.  
(3) - R. Barthes - Mythologies - éd. Seuil.

Car avec sa définition le mythe ne se distingue plus du Code de la route.

B - Pourtant Barthes s'inscrivait dans la perspective d'une démarche qui a bien défriché les arcanes du mythe : l'école symboliste qui part de Bachelard et R. Alleau (4) pour aboutir à Gilbert Durand, Pierre Brunel et au C.R.I.

Ainsi, pour Durand (5), le mythe n'est autre chose qu'un "système de symboles qui tend à s'organiser en récit" : comme on le remarque, il y a 2 éléments de plus que dans la définition de Barthes, mais c'est capital et cela fait passer le mythe dans une catégorie de la littérature. - Tandis que la définition de Barthes concernait finalement tout système, même élémentaire et non parlé, de signes.

A cette école on pourrait rattacher le courant ésotériste pour qui le mythe est un récit codé ou encore initiatique. Les symboles étant des éléments auxquels il faut être initié pour avoir accès au sens du mythe. Il en serait ainsi pour le mythe d'Hiram chez les Francs Maçons, ou pour celui du combat de Seth et d'Horus chez les Egyptiens, ou encore pour ces très beaux récits qui s'appellent le langage des oiseaux et le mythe de la Perle dans la mystique musulmane - je vous renvoie aux études de René Guénon (6) et Henri Corbin (7).

Pour en revenir à Gilbert Durand, sa réflexion porte surtout sur les symboles qu'il a tendance à croire universels, chose qui n'est pas du tout prouvée.

De plus Durand tient peu compte de l'histoire, des institutions et des structures sociales des sociétés différentes.

Si bien que ses travaux, s'ils éclairent parfois nos récits en y révélant tel schéma ou tel architype, s'avèrent insuffisants pour une méthode complète d'interprétation des mythes africains.

C - C'est aussi dans le courant des symbolistes, mais suivant une voie plus étroite que Durand d'ailleurs qualifie d'herméneutique féductrice, que s'inscrit la démarche de la psychanalyse.

Les mythes ont formé un domaine de prédilection pour la recherche psychanalytique. Freud avec son mythe d'Oedipe a réussi à faire oublier le sens grec que devait sans doute avoir cette histoire de fatum tragique, pour en faire le prototype des complexes par lesquels passerait tout être humain pourvu d'un père et d'une mère. - D'une manière plus générale les mythes des sociétés primitives étaient, pour Freud, l'expression de leurs divers refoulements.

Dans la même tendance, nous rencontrons Jung pour qui les mythes comme les symboles archétypiques manifestent l'inconscient collectif. Plus (8 bis) proposent une exégèse dont le principe est le suivant : les mythes expriment des conflits bien réels, mais intérieurs à la personnalité humaine.

(4) René Alleau - La science des symboles - éd. Payot.

(5) - Gilbert Durand - structures anthropologiques de l'imaginaire. éd. - Bordas. - C.R.I. : centre de recherches sur l'imaginaire.

(6) - René Guénon :

- aperçu sur l'initiation - éd. Etudes traditionnelles  
- symboles fondamentaux de la science sacrée - éd. Gallimard  
- la grande Triade - Gallimard

(7) - Henri Corbin - L'homme de lumière dans le soufisme iranien.

(8) - Paul Diel : le symbolisme dans la mythologie grecque. Payot.

(8 bis) - à comparer avec ceux de Vernant et de Otto.

Fort intéressantes donc, sur cette base, les analyses de Diel sur les combats des Titans, Chronos, Typhon, contre Zeus et Ouranos, à interpréter comme la poussée inconsciente des instincts élémentaires matériels contre la pulsion ordonnatrice et spiritualisante de l'intellect.

Paul Diel, ou la mythologie grecque interprétée comme la démarche symbolique de la sublimation du désir. Ainsi Nidas, Orphée, Jason, Thésée, Hercule, et même Oedipe pour qui il propose une explication psychanalytique plus élaborée que celle de Freud.

Diel offre donc l'avantage, à notre avis, de dépasser le cadre des rapports de sexes (Freud) ou même des rapports de force (Adler) tout en restant à l'intérieur de sa discipline. Mais Diel est bien sûr contesté déjà par ses confrères.

On pourrait s'inspirer de la méthode de Paul Diel à propos des mythes africains, lorsqu'on sera plus avancé dans la psychanalyse africaine. Peut-être en se servant des travaux d'Ortiques, de Collomb, d'Ibrahima Sow. C'est une piste de recherche à explorer.

D - Mais peut-être avant d'aller plus loin faudrait-il ici indiquer ce que les critiques littéraires ont nommé mythe jusqu'à nos jours. Si nous prenons des critiques comme Alboury (9) ou L. Cellier (10), le mythe est une catégorie qu'on rencontre dans une œuvre littéraire sous forme de motif récurrent ou encore de héros ou personnage fascinant, qui inspirent les écrivains à différentes époques.

On parlera ainsi du mythe de Satan chez Hugo et chez Claudel. Dans cette optique Denis de Rougemont a traité du mythe de Tristan et Iseult, d'autres du mythe de Don Juan comme thèmes littéraires attractifs, polarisants, qui ont déterminé une conception de l'amour ou du comportement séducteur. - On pourrait de la même façon parler du mythe de la Mort chez Baudelaire ou Villon.

A la limite, on pourrait remplacer le mot mythe par thème obsessionnel. Certains auteurs l'ont fait, comme Rifaterre ou P. F. Weber. De toutes manières le mythe sera étudié dans son rapport avec l'écrivain, et non le groupe.

E - On pourrait encore classer parmi les littéraires Georges Dumézil lorsqu'il envisage le mythe comme l'antécédent ou la matrice de l'épopée ; cependant sa définition nous constraint à constater qu'il déborde infiniment la littérature pour se rapprocher de l'enthropologie.

Le mythe en effet pour Dumézil (11) n'est plus ce thème littéraire privilégié, certes, mais non essentiel. "Un peuple qui n'aurait pas de mythes serait déjà mort" écrit-il, et il précise pourquoi "la fonction des mythes est d'exprimer dramatiquement l'idéologie dont vit la société, de maintenir devant sa conscience non seulement les valeurs et ses idéaux, mais d'abord son être et sa structure mêmes, les équilibres et les tensions qui la constituent, de justifier enfin les règles et les pratiques traditionnelles, sans quoi tout en elle se disperserait".

(9) - P. Alboury - Mythes et mythologies dans la littérature française - 1969.

(10) - L. Cellier - L'épopée humanitaire et les grands mythes romantiques éd. Sedes - 1974.

(11) Georges Dumézil - Heurt et malheur du guerrier - Payot - Mythe et épopée - Gallimard.

Cependant dans ses analyses Dumézil s'est surtout cantonné aux rapports du mythe et de l'épopée, cherchant et trouvant les traces de l'un dans le déroulement de l'autre, et démontrant ainsi combien l'épopée relève davantage de l'idéologie que de l'histoire. Par contre insuffisantes encore sont ses incursions dans les structures sociales elles-mêmes... S'il pratique l'intertextualité c'est en comparatiste. Il préfère faire dialoguer les mythes entre eux (l'Inde, l'Arménie, la Scandinavie, l'Irlande, Rome, etc.) que chaque mythe avec son rituel particulier, (encore qu'il s'y attache maintes fois) ou qu'étudier le mythe à travers ses prolongements dans les pratiques culinaires ou langagières, les obligations et les interdits familiaux ou classiques, les faits économiques comme la répartition du travail ou le régime foncier.

Mais il serait bien injuste de demander à Dumézil de pratiquer une discipline qui ne fut pas la sienne, bien qu'il n'ait pas cessé de s'en rapprocher comme l'indique certaines formules et méthodes de sa dernière publication "Heurt et malheur du guerrier" (1985) ; si bien que l'anthropologie n'hésite plus à l'annexer.

Nous comprenons cependant ce penchant de Dumézil pour les anthropologues, car c'est bien de leurs rangs que sont sortis les chercheurs les plus féconds concernant le mythe depuis un demi siècle. Peut-être parce que l'objet de leur étude était les sociétés archaïques où le mythe prenait une ampleur et une actualité inconnues dans les sociétés occidentales.

F - Cependant à ses débuts l'anthropologie sur ce sujet, ne fut pas tellement lucide. Selon Auguste Conte, les mythes des sociétés primitives n'étaient rien de plus que "des récits destinés à expliquer des phénomènes de la nature : astres, orages, mort, mouvements solaires, existence de l'être humain, etc. - en somme toutes questions qui ne trouvent évidemment de réponse valables que dans la science".

C'est James Olivier Frazer, ce fondateur de l'anthropologie anglosaxonne qui au début du siècle se met à brasser les mythes de plusieurs parties du monde et à les comparer, précédant en cela Mircéa Eliade qui travaillait bien sûr avec plus de précision, Frazer n'ayant jamais quitté son bureau de Oxford.

On remarque chez ces 2 chercheurs un souci analogue de comprendre le mythe dans son environnement, et ses rapports avec les institutions (chez Frazer) (12) ou avec les structures économiques (chez Eliade). Tous deux cependant avaient remarqué le rôle prédominant du mythe archaïque dans la religion. Pour Eliade le mythe est d'abord "une histoire sacrée, qui est liée au rite, à des sacrements qui presupposent une réalité extra-humaine" (13).

Cette définition correspond en gros à celle de l'école ethnologique française de Griaule, Dieterlen, Viviana Pâques, Michel Leiris, Zahan, Rouch, etc.

Le mythe des Dogons comme ensemble totalisant un savoir cosmogonique, qui informe la religion et à travers celle-ci, tout l'univers technique d'une société : poterie, tissage, habitat, etc. a créé la légende des Dogons -philosophes qui ne feraient pas un geste qui ne soit relié au mythe !

(12) J. O. Frazer - Alys et Osiris - Payot.

- Le Rameau d'or - Paris - Schleicher 1903-1911.

(13) M. Eliade - Traité d'histoire des religions - 1953 - Payot  
- Le mythe de l'éternel retour - Gallimard.

Et cette légende draîne à présent des cars de touristes à qui les Dogons, qui ont pris connaissance des idées d'Ogotoméli par Griaule, vendent de fausses statuettes, de fausses statues des jumeaux nommo, de Hogon faiseur de pluie, des arches-mangeoires descendues par l'arc-en-ciel, de petits regards en bois, des poteries et des calebasses gravées de signes cosmogoniques où se fait et se refait la création pour l'éternité.

C'est en visant cette conception du mythe que Balandier (14) écrit avec un certain embarras : "L'importance de l'univers mythique et symbolique a été reconnue par les ethnologues à tel point que certains d'entre eux ont envisagé les sociétés et les cultures comme la manifestation matérielle de ces conceptions" (p. 290). Et il s'empresse de distinguer entre "version savante connue des seuls initiés" et "mythes à l'usage du grand public... qui constituent un savoir minimum".

Sans nous prononcer sur la valeur de cette école française qui eut tout de même le mérite d'attirer l'attention sur les mythes de l'Afrique, nous lui porterons 2 critiques : d'avoir peut-être hypertrophié le rôle du mythe et de la religion au point d'en faire découler tout le comportement.

Et surtout de s'en être tenu essentiellement à la description. Interminablement sont développés les méandres des faits et personnages mythiques et des rituels qui les font revivre périodiquement. Mais si l'on cherche une réflexion de type économique ou social sur la fonction de ces mythes et de ces rituels on ne trouve que des explications "internes" toujours situées à l'intérieur du même niveau logique.

Le mythe est présenté ainsi comme un système clos, il informe totalement les activités religieuses et les diverses activités religieuses ne sont là que pour exprimer le mythe. Si bien que les Dogons par exemple, ou les Bambara ne semblent pas avoir d'autres besoins que de réactualiser leurs mythes chaque fois que cela est prévu. Le mythe est pour la religion, la religion est pour le mythe, l'homme est pour le mythe à travers sa religion ; le reste de ses activités s'inscrit dans cette problématique.

L'air de rien, cette vision des choses renforçait l'opinion de Lévi Bruhl selon qui les mythes "réflétaient seulement la surnature enveloppant la mentalité primitive qui était avant tout mystique, par opposition à la mentalité civilisée".

De leur côté, les anthropologues américains, Malinovski, Elkin, Radclifbrown, par un souci de reprendre pied sur terre je suppose, avaient créé l'école dite fonctionnaliste. Cette dernière s'interrogera surtout sur la fonction des mythes et surtout leur fonction de régulation sociale.

Ainsi pour Malinovski le mythe n'est pas une explication destinée à satisfaire une curiosité scientifique (il contredit là en même temps Auguste Comte et les "Cosmogonistes" français) mais "un récit qui répond à un profond besoin religieux, à des aspirations morales, à des contraintes et des impératifs d'ordre social".

"Le mythe remplit une fonction indispensable : il exprime et codifie les croyances, il sauvegarde et impose les principes, il garantit l'efficacité des cérémonies rituelles, il offre des règles pratiques à l'usage de l'homme" (15).

(14) - G. Balandier - Dictionnaire des civilisations africaines - éd. Fernand Hazan.

(15) - Malinovski - Mythe in primitive psychology 1926.

Poursuivant cette démarche, Elkin (16) ajoute que le mythe a pour rôle de stabiliser l'ordre social et de maintenir la cohésion du groupe. Les travaux d'Evans Pritchard sur les Nuer vont dans le même sens.

Cette fonction sociale du mythe - et du rite - sera développée par des ethnologues plus récents comme Middleton, qui dans ses recherches en Afrique de l'Est remarque que de nombreux mythes servent à distinguer les attributions masculines des féminines : aux hommes l'ordre, l'espace habité, l'autorité, les liens avec les esprits ; aux femmes l'associalité, la brousse, les groupes subordonnés et les pratiques de sorcellerie (17).

Les fonctions sociales du mythe et du rite confondus ont été réaffirmées en France plutôt par des sociologues comme J. Caseneuve, et Pierre Ansart (18) selon qui "les récits mythiques désidésignent aux différentes générations leur place dans une hiérarchie, ils fournissent le modèle des rapports d'autorité qu'il convient de respecter pour assurer l'accomplissement du sens".

Ansart précise plus loin : "Le récit mythique n'est pas seulement la structure totalisante du sens collectif, mais aussi bien un instrument de régulation sociale, le code à la fois fonctionnel et coercitif qui impose le maintien du système de stratification" (p. 27). Et il ajoute que c'est une spécificité du mythe que d'assurer cette double fonction.

Cette définition d'Ansart nous permet déjà d'aborder beaucoup de nos mythes africains, et particulièrement les mythes de fondation (royaumes, dynasties, ou simplement villages).

Cependant c'est Levi-Strauss (19) qui poussera le plus loin la réflexion sur le mythe, et avec lui l'école structuraliste.

Pour Levi-Strauss donc, et en simplifiant beaucoup, le mythe renferme un schéma logique qui permet de rapprocher les termes d'une contradiction. Autrement dit, le mythe cache et révèle à la fois les éléments d'une situation conflictuelle entre un groupe et un autre, ou un individu et un groupe, tout en offrant la solution de ce conflit.

Tout le problème est donc de "casser la coque" du mythe, car tout cela est dit en langage symbolique et il s'agit de décrypter un récit qui trouve sa référence dans l'histoire, les institutions, les usages et la religion d'une société bien déterminée.

En somme le mythe serait un récit symbolique (là il rejoint les Durand etc.) mais dont l'élucidation est à rechercher cas par cas, non sur la base d'une symbolique universelle, mais à partir d'une ou plusieurs paires d'oppositions qui renvoient à une contradiction bien précise et propre au groupe qui produit le Mythe.

Le groupe en question n'étant généralement plus conscient des rapports entre cette contradiction (s'il en reste des traces) et ce mythe, c'est le travail de l'ethnologue de mettre à jour ces rapports et d'établir cette équivalence à partir d'investigations dans tous les secteurs : art, religion, histoire, hiérarchie sociale, système d'alliance, relations claniques, pratiques culinaires, pratiques langagières, etc., etc.

(16) - Elkin - Australian Aborigines (1938).

(17) - J. Middleton - Lugbare religion, rituel and authority among on East african people - 1960.

(18) - J. Caseneuve - Sociologie du rite - 1971.

(19) - Levi-Strauss - Anthropologie structurale.

Levi-Strauss considère le mythe comme une manière de penser par images et relations. Mais dans l'ignorance de ce que signifient ces images et relations on doit d'abord en construire le modèle, puis en rechercher les modèles analogues dans les activités du groupe concerné.

Ceci à la différence du mythe ésotérique dont les initiés possèdent la clef, et qui relèvent plutôt, comme nous l'avons dit plus haut, du courant symboliste. On pourrait d'ailleurs pratiquer encore la méthode structurale sur ces mythes, après le décryptage ésotérique afin de creuser plus loin jusqu'au niveau de l'inconscient.

C'est une méthode qui s'adapte assez bien aux mythes africains (alors que Levi-Strauss n'a travaillé que sur les mythes indiens d'Amérique) et elle peut s'étendre aux contes sans difficultés. Les études de Luc de Heusch sur les mythes du Rwanda sont une belle application de la méthode structurale.

Cependant Levi-Strauss fut critiqué par ses collègues. Nous retiendrons surtout les critiques des Makarius et de Fougeyrollas qui lui reprochent de spéculer parfois sur le mythe au point de perdre les repères du contexte social d'origine, pour se livrer à des acrobaties mathématico-philosophiques. Et il est vrai que lorsque Levi-Strauss affirme que les mythes se pensent entre eux, il ne parle plus en ethnologue, mais en poète !

G - En fin de ce parcours-marathon dans les définitions et méthodes d'exégèse du mythe, il nous reste à tenter un bref classement des mythes africains.

Il y a bien sûr les grands mythes cosmogoniques. Mais rares sont ceux de l'importance du mythe Dogon. Les récits de création du monde sont en général beaucoup plus courts. On connaît ceux des pygmées, des Fali, des Akans, etc.

On ne doit pas confondre avec ces mythes sérieux, les contes qui narrent les pseudo-origines de la mort (Agni-la fille et le lion) des différentes races d'hommes (mal cuits, bien cuits, trop cuits) et les écailles du dos de la tortue (Ewe) et du mutisme du chien (Kirdi) : en bref ce qu'on appelle à tort mythes étiologiques. Le mythe n'est jamais une histoire pour rire, et il a toujours des implications profondes et durables sur les comportements. "Le mythe est pour l'action" disait récemment notre collègue H. Aguessy.

C'est un critère de distinction.

Une autre catégorie de mythes, et ce sont les plus fréquents, concerne les fondations de villages ou de royaumes. Il faut bien sûr étudier de près leurs fonctions sociales ou politiques. Ils ne sont jamais innocents, mais porteurs d'idéologies à décrypter. Ils sont parfois précédés d'un mythe de migration (Soninké, peul). Ils sont à étudier en relation avec l'épopée ou l'histoire.

Il y a enfin les mythes religieux, liés au culte précis d'un génie ou d'une divinité. Là c'est le mythe-rite cher à Eliade, et qui précède l'étape plus structurée de la religion où une caste de prêtres ou autres mollahs s'emparent d'un rituel collectif ou individuel, pour le contrôler et l'assortir d'obligations diverses. Ainsi le pangol est un mythe-rite, alors que le vaudou est déjà une religion et que le Kibanguisme devint une idéologie politique, ceci pour rester dans les limites de l'Afrique noire. Ailleurs ce sera l'Islam ou le catholicisme.

Reste dans ce dernier cas, et par delà toutes les exégèses, à réservé la part de l'expérience mystique, puisque ces mythes sont décidément presque toujours des histoires de dieux. - Et de se rappeler,

quoiqu'en pense Levi Bruhl, que le mysticisme ne touche pas que les "primitifs". Il peut aussi foudroyer Claudel ou Frossard, Béjart ou Garaudy.

Mais si l'indéfinissable nous échappe, nous pouvons appliquer sur le mythe religieux, qu'il soit d'Afrique ou d'ailleurs, plusieurs types d'analyses superposées : symboliste, psychanalytique, fonctionnaliste ou structurale. La seule qui n'est vraiment pas adéquate pour l'interprétation de ce mythe étant l'analyse littéraire.

D'abord parce que ces mythes ethnologiques (pour les nommer ainsi) sont très peu littéraires. Pas de souci de la "belle parole", comme dans les récits des griots. Pas d'ornements, pas de figure de style, pas de poésie sinon involontaire ; leur intérêt n'est pas d'abord esthétique.

Ensuite parce que la critique littéraire ne nous donne pas les outils pour appréhender ces récits.

De même nous passerions à côté du sens de l'Evangile ou du Coran, à vouloir en faire l'exégèse à partir des seules méthodes de critique littéraire.

Ces récits nécessitent des connaissances de sciences religieuses, d'ésotérisme et de symbolisme approfondies et une information précise sur les sociétés juives et musulmanes de ces temps-là. De même les mythes archaïques postulent des méthodes d'approche ethnologiques et des connaissances sociologiques très précises sur les groupes concernés, sur les valeurs linguistiques des termes utilisés dans ces mythes etc., sur l'histoire de ces groupes etc.

Ceci dit, le critique littéraire, conscient de ce qui lui manque, peut toujours essayer d'acquérir ces outils en s'initiant aux disciplines nécessaires pour l'exégèse des mythes.

N'est-ce pas ce que nous sommes contraints de faire pour peu que nous mettions imprudemment le doigt dans ce genre littéraire du degré zéro (20) si peu élégant dans ses énoncés, mais si riche dans l'épaisseur de ses contenus.

(20) - Pour prendre Barthes au pied de la lettre !