



L'image au coeur

Michel Boccara, Pascale Catala, Pierre Lory

► To cite this version:

Michel Boccara, Pascale Catala, Pierre Lory. L'image au coeur. Le mythe: pratiques, récits, théories
Volume 2: L'image au coeur, 2004, 2-7178-4897-5. hal-03071718

HAL Id: hal-03071718

<https://hal.science/hal-03071718>

Submitted on 16 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'image au cœur¹

Michel Boccara (CNRS), Pascale Catala (GRIOT), Pierre Lory (EPHE)

“L’hypothèse psychanalytique de l’activité d’âme inconsciente nous apparaît, d’un côté, comme une prolongation lointaine de l’animisme primitif qui nous faisait partout miroiter des **portraits vivants de notre conscience**” (Freud, *L’inconscient*, 210-11)

1 Mythe : vécu, pratiques et récits

L’objet de notre colloque est de renouveler le concept de mythe, de le revitaliser. L’anthropologie moderne a répété l’histoire ancienne de ce concept, jouée une première fois par les Grecs du 6^e et du 5^e siècle (Detienne, 1981), de « parole vivante », elle l’a transformé en « texte écrit ».

Lui redonner vie, c’est retrouver sous le récit qui l’exprime, la pratique mythique fondatrice, restituer cette pratique mythique (danse, chant, rituel, rêve, récit...) dans toute sa force, par le texte, mais aussi par le dessin, le film, le théâtre... et la relier à la source à laquelle elle s’abreuve : le vécu mythique.

Le vécu mythique est le mythe en acte : il renvoie à un vécu originel, analogue à la « scène primitive » freudienne, en lui redonnant toute sa force de moment présent.

2 L'image vivante, « tuée » puis ressuscitée

La catégorie d’apparition présuppose que soit constituée une autre catégorie, plus fondamentale encore, celle d’image.

Mais il s’agit d’une “image” “avant que ne soit inventé le concept d’image” (Testefort²). L’image, au sens moderne du mot, est une catégorie récente³ : réaliser une copie d’un être qui

¹ Merci à Pascale Bartélemy et Christine Bergé d’avoir lu une version préliminaire de ce travail.

² Lorsqu’elles ne sont pas suivies de dates, les références renvoient aux contributions de ce volume.

³ Une catégorie « récente » c’est-à-dire liée à des transformations fondamentales dans la relation de l’homme à la nature qui ont entraîné l’invention de nouveaux systèmes de signes dont l’écriture est le représentant le plus visible. Lorsque nous nous référerons à une « image » antérieure à ces transformations, nous mettrons le mot entre guillemets.

De ce point de vue, les “images” préhistoriques dont certaines remonteraient à plus de 50.000 ans, ne sont pas des images au sens moderne de ce mot : elles sont encore vivantes. L’image suppose que le sujet représenté soit absent ou mort. Ceci implique l’émergence d’une problématique de la transcendance, c’est-à-dire d’une conception selon laquelle il peut exister quelque chose qui soit fondamentalement séparé de son origine. Ainsi l’image moderne apparaît très tardivement, en liaison, avec la catégorie d’objet scientifique.

présente certaines des caractéristiques de cet être, sans pour autant pouvoir s’y identifier, est une idée⁴ neuve. Mais cette “nouveaueté” remet en cause des connaissances très anciennes liées à l’origine même de l’homme. Elle ouvre la voie vers la constitution progressive de la figure de l’objet, c’est-à-dire une chose non vivante, dissociée du sujet qu’elle représente.

On peut faire l’hypothèse que la “naissance” de la catégorie d’image est intimement liée à l’évolution de la question de l’essence de l’être humain, à une modification profonde de son rapport à l’identité (Testefort) et au développement du primat du visuel comme mode de représentation du monde⁵.

La langue maya⁶, présentée ici à travers deux exemples à la fois proches et distincts, le lacandon (Perez) et le yucatèque (Boccarra)⁷, nous donne des exemples frappants d’une telle liaison notamment à travers les relations entre l’homme et l’animal, leurs essences et leurs représentations

La première “apparition” d’une “image” distincte de son objet bien qu’entretenant avec lui des rapports complexes, est bien antérieure à l’émergence “moderne” de la notion d’image. Elle s’est probablement produite en rêve dans la mesure où celui-ci existe déjà chez les animaux non humains. De ce point de vue, les “images” en rêve ont une puissance qui tient en partie à l’écart observable avec les objets qu’elles représentent dans la réalité diurne. Le rêve vient préciser, voire révéler, des aspects de notre réalité qui sont littéralement indicibles par d’autres médiations et les hommes ont conféré à un grand nombre de rêves une valeur prémonitoire.

On prendra l’exemple du français et du maya yucatèque pour préciser la généalogie du terme “image”.

En français, le mot apparaît vers 1160 et vient compléter le terme *imagiène*, « statue », apparu vers 1050⁸. Ce sens ancien d’image-statue est toujours actuel pour parler des images religieuses de saints et de vierges au Yucatán. “Image” est dérivé du terme latin *imago/inis*

⁴ Pendant longtemps (jusqu’au XVIIIe siècle approximativement) le terme image a été strictement synonyme du terme idée (cf. *infra*).

⁵ Cela implique que l’image ait la priorité, comme mode de représentation fondamental, sur le chant et sur la danse, ce qui n’est pas le cas dans toutes les cultures. Lorsque les Occidentaux croient voir des images, il y a peut-être d’abord une réalité dansée, ce qu’un anthropologue comme Jousse a exprimé par l’affirmation paradoxale suivante : les images n’existent pas (1978 : 28).

⁶ La société maya est un bon exemple extra-occidental où la “naissance” de l’image s’accompagne du surgissement d’un système graphique. Ce système s’organise en écriture-dessin, à la fois idéographique et syllabaire, c’est-à-dire qui s’articule avec la langue au moyen d’un ensemble de signes permettant de représenter les choses à la fois par des signes graphiques ou images de choses, et des signes phonétiques ou images de sons.

⁷ Ces deux langues sont très proches mais, en même temps, les deux sociétés, bien que partageant des traits communs ont eu des devenir très différents. Ce qui fait tout l’intérêt de leur comparaison.

⁸ Le Grand Robert, article *image*.

qui déjà possède les sens multiples de portrait, ombre d'un mort, copie, comparaison, apologue⁹... Cette oscillation/complémentarité entre des termes désignant des réalités matérielles ou idéelles aura une certaine postérité puisque, jusqu'au XVIIIe siècle approximativement, le sens d'image comme représentation mentale sera synonyme "d'idée" : l'iconographie est donc un langage qui expose des « idées », ce n'est que récemment, avec la naissance de l'écriture alphabétique, que l'écriture s'émancipe¹⁰ du dessin, mais dans d'autres sociétés, l'écriture reste fondamentalement une écriture-dessin-peinture que les épigraphes dénomment « idéographique » ou « logographique ».

« En yucatèque, le terme *wayasba*, image, est comme en français associé à une représentation plus abstraite qui renvoie aux notions de "symbole", "signe". Il a pour racine le terme *way*, terme polysémique, comme beaucoup de mots mayas, qui désigne à la fois le rêve, l'immédiateté (*wayé* : ici et maintenant), le pouvoir de métamorphose (et par extension un des noms du "chamane"), le double/multiple de l'homme, qui peut être minéral, végétal, animal ou astral. L'image est donc d'emblée liée au problème ontologique de l'essence unitaire/multiple de l'être humain mais elle est aussi associée à la métamorphose. Elle est un double¹¹ de l'objet mais en même temps, elle le transforme en autre chose » (Boccaro).

"L'image" du saint ou de la Vierge peut être aussi considérée comme une transformation, dans un sens freudien et warburgien¹², d'anciens ancêtres mythiques ou "divinités" (Bertin et Catala, Boccaro).

Cette "image" du saint ou de la Vierge, immobile le jour, s'anime la nuit et se confond avec le corps même du saint. Voir apparaître une vierge ou un saint c'est donc avoir un contact direct avec le corps de cet être mythique, corps qui existe "réellement" mais que tout le monde ne peut pas percevoir¹³.

Cette question du degré de réalité des "images" se retrouve pour les rêves où nous rencontrons celles-ci sous une forme souvent plus énigmatique encore.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cette émancipation est relative car la lettre reste aussi un dessin, d'où la « naissance » de la calligraphie.

¹¹ Cette notion de « double » liée à la métamorphose nous paraît fonder davantage l'image en tant que notion philosophique que la notion de ressemblance à laquelle elle est généralement associée. Pour traduire cela en langage « populaire » : elle est un double qui double son modèle

¹² Nous renvoyons ici à la notion de « survivance » développée par Aby Warburg dont Georges Didi-Huberman a bien montré les rapports complexes qu'elle entretenait avec la théorie de l'inconscient freudien (Didi-Huberman, 2002). Warburg dans son récit, fragmentaire mais vivant, de la danse du serpent chez les Hopis, ne va pas jusqu'à comprendre l'« image » hopi, c'est-à-dire la poupée *katchina*, comme une image vivante bien qu'il se pose la question (Aby Warburg, 2003 : 90).

¹³ Nous nous situons ici au niveau de la religion populaire, de la « perception » des fidèles. En ce qui concerne la théologie, la question est beaucoup plus subtile.

Rêve, apparition, contact, constituent donc trois formes de rencontre possible avec un être mythique bien que, par ailleurs, ces trois modes puissent très bien se produire indépendamment de toute rencontre. De ce point de vue, le rêve, voie royale d'accès à l'inconscient selon Freud, pourrait être pensé, y compris au sens freudien, dans une catégorie plus large, celle du vécu mythique, dont le rêve serait une des formes. Tant que le mythe est confondu avec le récit, cet élargissement n'est pas possible.

En 1160, image a aussi le sens d'apparition en rêve : les deux notions sont donc suffisamment proches pour être exprimées par un même mot. C'est aussi le cas en Islam où il n'existe pas de terme spécifique pour distinguer la vision de rêve de la vision à l'état de veille (Lory).

Dans le rêve, l'image se confond avec l'apparition. Hors du rêve, l'image peut apparaître comme un double qui se substitue à l'objet.

Lorsque l'homme "produit", "fabrique" une image, il la fait d'abord à "l'image" de ce qui apparaît en lui, il reproduit une vision et cette vision prend corps, devient vivante.

Nous pouvons faire l'hypothèse suivante : l'homme a d'abord reproduit des images internes avant de reproduire des images externes¹⁴. La copie d'un objet externe serait un stade tardif de la formation des images, stade qui annonce le stade "technologique" de la reproduction¹⁵.

Mais ce stade "technologique", que l'on peut caractériser notamment par l'invention de la photographie, ne s'écarte qu'en apparence du domaine de l'image vivante : en fait, il nous y ramène en ce que l'image photographique agit comme "l'image" mythique : elle nous enlève dans son monde et ainsi restitue au concept d'image quelque chose de sa puissance initiale (Testefort). On comprend pourquoi la photographie est souvent perçue par les peuples qui n'ont pas encore "inventé" l'image comme un moyen de "voler l'âme" : car elle est au sens propre ce qu'elle est devenue pour nous au sens figuré : une partie de la personne. Prendre une image est donc un acte de "sorcellerie" qui consiste à voler une partie de la personne (ou de l'âme) et qui met en danger son intégrité toute entière.

Dans la production technique d'une image "survit" donc la production "mythique", d'une manière bien sûr différente et élargie : toute image est le produit du déplacement d'un objet, voire d'une première image à jamais inaccessible dont les images vues en rêves nous

¹⁴ On pourrait nous objecter que les deux mouvements sont concomitants, mais si nous acceptons que l'image interne, qui se manifeste notamment en rêve, est un héritage animal, alors notre hypothèse prend tout son sens.

¹⁵ On peut aussi se poser la question d'une image « technologique » bien plus ancienne : l'outil. Si l'outil est une « image » vivante, alors la reproduction technique moderne plonge ses racines à des profondeurs insoupçonnées (cf. Michel Boccara, 2002 : 74-81).

rapprochent cependant. Toute image serait ainsi le produit d'un déplacement ou plutôt d'une série de déplacements, d'"enlèvements" successifs d'un champ de réalité à un autre. Nous ne sommes pas très loin de la conception de Freud suivant laquelle la conscience apparaît alors à la place de la trace mnésique inconsciente (l'image primitive¹⁶) liée, via le préconscient, à la représentation de mot¹⁷. Freud lie ici la conscience essentiellement à la parole mais, en nous appuyant sur une remarque de Freud, nous pouvons aussi associer au mot la notion « d'image consciente » dont l'image artistique et l'écriture sont les représentants les plus aboutis¹⁸.

L'image, quelle que soit sa nature, serait donc toujours la copie d'un objet, la répétition, « l'éternel retour », d'un "événement" originel inaccessible. L'image dans les apparitions et dans les rêves représenterait une régression vers des stades antérieurs de la formation de la trace mnésique.

La répétition, au sens freudien du terme, est un mouvement qui tend à revenir à l'origine. Antérieure à la pulsion, la répétition est une « compulsion » : pour Freud, dans « Au delà du principe du plaisir », ce mouvement est constitutif de la psyché humaine et se place au-dessus même du principe de plaisir¹⁹. L'image, en tant qu'elle est prise, originairement, dans cette répétition, plonge aux racines mêmes de la pensée.

¹⁶ L'image – sans guillemets – apparaît donc d'abord dans l'inconscient, elle est une « photographie neuronale ». D'autre part, le terme « image », employé à la place de celui de « trace mnésique » implique une extension vers d'autres champs perceptifs : on parlera d'image sonore, odorante...

¹⁷ Freud, dès la publication, avec Joseph Breuer, de ses *Etudes sur l'hystérie*, en 1896, propose trois déplacements successifs, trois « enregistrements successifs » : la perception subjective (Percep. S), l'Inconscient (Incs) et le Préconscient (Précs). Ces trois moments « représentent la production psychique d'époques successives de la vie » (« Lettre à Wilhelm Fliess du 6-12-1896 », dans *La naissance de la psychanalyse*, 154-155).

Il approfondit ensuite le sujet entre 1915 et 1923, notamment dans son essai sur l'inconscient (1915) et précise dans "Le moi et le ça" (1923) le rôle de la dernière inscription, celle qui s'effectue dans le préconscient : le préconscient a pour fonction de « préparer » en quelque sorte l'image pour la conscience en la « liant à la représentation de mot » (1923) alors que dans l'inconscient seule existe « la représentation de la chose seule » (1915). « La conscience apparaît alors à la place de la trace mnésique » (« Au delà du principe de plaisir », 1920), le mot à la place de l'image, mais - nous complétons ici la pensée de Freud - l'image émerge aussi comme une catégorie propre de la conscience (voir *infra*, note 16).

¹⁸ Dans son essai sur l'inconscient, Freud n'exclut pas qu'une représentation puisse devenir consciente par retour aux « restes mnésiques optiques [restes visuels] – restes mnésiques des choses » (*L'inconscient* : 232-233) qui sont les restes dans la conscience des traces mnésiques de choses. La trace mnésique visuelle est donc bien non liée aux représentations de mots et elle peut se frayer un chemin dans la conscience par la liaison aux mots ou directement par une transformation en « iconogrammes », c'est-à-dire en un langage visuel (d'où l'importance de distinguer langage de parole, langage visuel et langage parlé). C'est précisément cela qui est en jeu dans l'invention de l'écriture dite « glyphique » ou écriture-dessin, dont les représentants modernes les plus aboutis sont l'écriture maya et l'écriture chinoise : le langage s'établit directement en liaison avec les signes iconiques en « sautant » par dessus les représentations de mot. On voit qu'un des problèmes que pose le concept d'image à Freud est jeune : qu'il y a deux sortes d'images : une image inconsciente (trace mnésique) et une image consciente qu'il appelle reste mnésique visuel.

¹⁹ « De telles observations, tirées du comportement dans le transfert et du destin des hommes, nous encouragent à admettre qu'il existe effectivement dans la vie psychique une compulsion de répétition qui se place au-dessus du principe de plaisir ». (63) et un peu plus loin il qualifie cette compulsion de « plus originaire, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir » (64).

Pour qu'il y ait donc représentation, et la forme la plus aboutie de la représentation est l'image plastique puis l'image écrite qui en découle²⁰, il faut dans un premier temps que "l'image" originelle ait été "tuée" (en termes mythiques), refoulée (en termes freudiens). Cela nous amène à considérer une période "préhistorique" de l'invention des images où celles-ci ne se distinguent pas encore vraiment de leur objet ; elles en sont le prolongement, le « double » et de ce fait sont considérées comme vivantes. Elles ont une autonomie, une personnalité, une action propre. L'image, dans ce cas, peut être considérée comme la manifestation réelle d'une des instances "animiques", ou, plus exactement d'une des parties de la personne. La fabrication d'une image est alors la construction d'une nouvelle personne qui se met à exister et à vivre. Cette image ne se distingue pas complètement de la personne qui l'a fabriquée, elle en est une sorte de double, bien que distinct et pourvu d'une autonomie relative. C'est notamment le cas de l'arouche au Yucatan (Boccaro).

Lorsque l'image n'est plus vivante, lorsque la représentation directe de la chose est refoulée et accède au langage et au symbolique, alors l'art peut advenir : l'image "morte" revient alors dans le monde de l'art prête à ressusciter. Tout le travail "mythique" de l'artiste, et du poète écrivain en tant qu'artiste de l'écriture, va être de lui redonner vie dans les nouveaux cadres sociaux qui en délimitent la production.

Le développement de « l'art » contemporain²¹ redonne donc à l'image sa force primitive et "sauvage". Cet "éternel retour" que Freud identifie au "retour du refoulé"²² apparaît ainsi comme une voie alternative à celle du progrès, qu'il soit linéaire ou dialectique, une voie accessible par un temps fragmenté, feuilleté, tissé de contre-temps, un ancien futur qui ne se

²⁰ Cette image plastique se révèle progressivement dans un champ que l'on va nommer "artistique" et qui va lentement se séparer des autres champs de connaissance et de savoir pour ne plus concerner que la pure "représentation". La première "écriture" apparaît sous une forme où le signe est encore peinture et dessin, elle est donc écriture-peinture-dessin comme l'indique le vocabulaire (*ts'ib* en yucatèque : écriture-peinture-dessin, *graphein* en grec, écriture-dessin...). On peut se poser la question : où finit le dessin-peinture et où commence l'écriture ? La distinction n'est pas toujours très nette : ainsi les systèmes graphiques australiens présentent certains caractères d'une écriture, de même l'écriture nahuatl ou aztèque a longtemps été considérée comme un système graphique à base de dessins avant que l'on s'aperçoive qu'il correspondait à une véritable écriture, certains chercheurs se posent même la question pour les représentations graphiques préhistoriques en considérant les associations de dessins et de signes abstraits. Emmanuel Anati (2003 : 455) parle de "proto-écriture".

²¹ Ce n'est pas l'ensemble de l'art contemporain qui s'oriente dans cette voie mais certaines tendances seulement, influencées d'ailleurs, par l'arrivée de formes esthétiques et d'artistes issus directement des sociétés mythiques.

²² Toujours dans « Au delà du principe de plaisir », un des plus grands textes mythologiques de Freud, Freud évoque, pour caractériser la compulsion de répétition à l'œuvre dans le « destin » de personnes particulières, l'éternel retour du même » (62). Cette référence aux Grecs, via Nietzsche, n'est pas une référence isolée puisque, à la même époque, Freud est en train d'élaborer son concept de ça qu'il emprunte consciemment à Groddeck tout en faisant remarquer que « Groddeck lui-même a probablement suivi l'exemple de Nietzsche chez qui cette expression est très courante pour désigner ce qui, dans notre ère, est impersonnel et, pour ainsi dire, soumis à la nécessité de nature » (« Le moi et le ça », p. 236, note 4).

définit que dans le présent , un saut du tigre dans le passé, « image dialectique » chère à Walter Benjamin.

Cette reconquête de la “vie” des images peut se suivre à la trace dans l’histoire de l’art occidental comme dans l’histoire de la littérature et, en particulier, dans l’irruption, au XXème siècle, de nouveaux artistes issus de cultures²³ où l’image vient d’être inventée et où elle irradie encore d’une vie “sauvage”, c’est-à-dire où elle est encore personne, ancêtre, être vivant. Réaliser un portrait, comme pour une image de vierge ou de saint, c’est représenter un être existant et permettre à son être invisible de se manifester parmi les vivants : rendre visible l’ancêtre dans un mouvement comparable à celui qui consiste à le faire apparaître. Mais, là où les apparitions ne sont pas contrôlables et arrivent par chance (le “pourquoi moi?” des sujets qui voient apparaître la Vierge par exemple) la réalisation d’une “image” permet de réaliser le miracle d’une apparition régulière, que l’on peut voir à dates fixes dans le cas des images religieuses communautaires ou à tout moment pour une image familiale, qu’elle soit religieuse ou profane²⁴.

Ainsi, produire une image est un acte mythique qui consiste à donner la vie. Toute image est “création” au sens propre, “genèse”.

La problématique de l’apparition, telle que nous pouvons la cerner dans les différents textes de ce volume, peut se résumer en une série de “stades” qui sont apparus à des époques différentes de l’histoire mais qui, tous, continuent de se développer aujourd’hui :

- les apparitions renvoient à des êtres réels qui se manifestent, soit totalement, soit partiellement, par l’intermédiaire de cette forme ; dans ce cas, ce ne sont pas des images qui apparaissent mais des “vray corps” (S. Mathon), des personnes réelles, même lorsqu’elles apparaissent en rêve (Lory), on peut encore parler de corps invisible (de Rosny) ;

- les apparitions sont des illusions, l’image a acquis un statut d’illusion, de double illusoire ou “imaginaire” de l’objet ;

- les apparitions sont des “réalités”, même si elles appartiennent à un ordre différent, dont le rêve est une bonne expression, que celui des objets ordinaires : l’image “moderne” sort du domaine “imaginaire” pour effectuer un retour dialectique vers ses origines vivantes ;

²³ Les artistes australiens (Mundine, 2000) et les artistes wirarikas (les « Huicholes » du Mexique) notamment.

²⁴ Les portraits des anciens Mayas, dans la mesure où ils sont toujours visibles dans leurs lieux d’origines, et non “enlevés” dans des musées ou des collections privées, qui les “privent” de leur substance, sont aujourd’hui pensés aussi de cette manière. C’est également le cas des portraits vivants dans le château des sorciers, décrits par J.K. Rowling, l’auteur d’Harry Potter, de même les photographies animées montrent comment ce statut « vivant » de l’image peut être réactualisé dans la reproduction technique.

- la fabrication des images avec la naissance de l'art²⁵, qui suit de près, ou accompagne, la naissance de l'écriture, puis aujourd'hui la captation technique des images par la photographie ou le cinéma, sont l'expression technologique de ce mouvement dialectique de retour vers l'image vivante, mouvement qui ébranle, par sa toute-puissance, notamment par la publicité et les moyens de masse de reproduction et de diffusion de l'information, l'organisation politique de nos sociétés (Testefort). Aujourd'hui, avec l'omniprésence des images publicitaires, nous sommes "projetés dans le monde des images"²⁶ et notre propre image ne se distingue souvent plus des images virtuelles qui nous assaillent. On peut alors se demander, avec Jean-Phillipe Testefort, si l'invention de la photographie et des techniques de reproduction de l'image qui lui sont aujourd'hui associées, n'a pas transformé le caractère général, non seulement de l'art mais de la notion même d'image et, avec elle, de l'être et de la présence au monde. Depuis la photographie, nous ne sommes plus au monde de la même manière mais nous ne le savons pas.

3 Apparition et enlèvement

A partir du moment où l'on postule l'existence d'un « autre monde » distinct du monde effectif, tous contact, apparition, vision, sont liés à un déplacement d'un monde dans l'autre. C'est ce déplacement que nous qualifions d'enlèvement.

Ce déplacement peut être, soit produit par une force extérieure, généralement un être mythique, soit effectué volontairement par le sujet, ou encore impliquer une combinaison de ces deux facteurs.

Inversement, lors de pratiques mythiques dont l'objectif est de déplacer, faire venir des êtres mythiques dans le monde des hommes, on parlera de "captations", bien que l'on puisse aussi considérer ces pratiques comme des enlèvements en sens inverse : enlèvements d'êtres mythiques par des êtres humains.

Il nous semble que bon nombre de rituels, dans la mesure où ils mettent en jeu, et en scène, la venue d'êtres mythiques, peuvent donc entrer dans cette catégorie d'enlèvement au sens élargi.

²⁵ Je considère ici la notion d'art comme une nouvelle forme d'expression, contemporaine de la science et liée à l'apparition d'un objet séparé du sujet et de la notion d'image. En ce sens, il n'y a pas d'art préhistorique. Il faudrait trouver un équivalent, pour le domaine de l'art, à la notion de « savoir » pour le domaine scientifique.

²⁶ Extrait d'une formule publicitaire pour un appareil multimédia recueillie sur le « terrain » parisien en décembre 2003 : « projetez-vous dans le monde des images ».

On peut étudier dans un premier temps les cas de contacts où la nature de la relation entre sujet humain et être mythique va au delà de la vision, est éventuellement liée à l'audition et peut mettre en jeu les autres sens et en particulier le toucher (l'odorat et le goût n'apparaissent pas dans les corpus proposés).

Si l'enlèvement *stricto sensu* implique le passage dans l'autre monde et donc un contact direct avec l'être mythique, c'est-à-dire un vécu mythique, ce qui est pris comme point de départ de trois des communications proposées (Élizabeth Pradoura, Marie-Thérèse de Brosset²⁷, Patrick Perez), l'apparition, dans la mesure où elle est considérée comme celle d'un être "réel" est aussi une forme d'enlèvement :

- soit celui d'un être mythique par un être humain (voir *supra*),
- soit la première phase d'un enlèvement où l'être mythique vient dans le monde des hommes chercher un être humain pour l'emmener dans son monde.

Cette apparition peut se produire dans la réalité diurne ou en rêve mais cela n'influe pas sur la nature de la relation.

L'enlèvement du piègeur de taupes

Le mythe lacandon du piègeur de taupes s'il met en scène un enlèvement, ne se réfère pas à une rencontre particulière : il ne relate pas un vécu arrivé à un membre vivant du groupe. Cependant, ce récit renvoie à des vécus mythiques yucatèques où les pères Pluie, les Chak, apparaissent à des enfants pour les emmener dans le monde souterrain et les nourrir pendant plusieurs jours, avant de les renvoyer chez les hommes (Boccaro, 1989). Ce rapt, qui apparemment n'a pas lieu chez les Lacandons, peut être le début d'une cure chamanique. Il a "toutes les caractéristiques d'une initiation chamanique" bien que, cependant, le chamanisme ne semble pas vraiment exister chez les Lacandons (Perez) à la différence de leurs voisins yucatèques (Boccaro). Au Yucatan, cette initiation chamanique met également en jeu la structure de la personne et ses rapports avec le *way*.

La communication avec les ancêtres en pays mossi prend aussi la forme d'une rencontre avec un être mythique, considéré comme réel, rencontre qui peut se faire en rêve ou à l'état éveillé. Pierre Sawadogo nous a indiqué, lors de sa participation à la table ronde du colloque, que ses ancêtres étaient présents avec lui, pendant qu'il parlait.

Cette co-présence de l'ancêtre avec le vivant peut aussi se manifester comme réapparition de l'ancêtre dans la personne d'un enfant : chaque Mogha (singulier de mossi) est

²⁷ Nous n'avons malheureusement pas pu recevoir à temps la communication de Marie-Thérèse de Brosset, on pourra consulter sur le DVD du colloque une version préliminaire de son texte, ainsi que ses interventions.

ainsi, en lui-même, le retour d'un ancêtre qui se manifeste en lui. La personne mogha est donc, au sens propre, le siège d'une apparition et d'un contact avec l'ancêtre (Pierre Sawadogo).

Chez les Mossi, la dynamique ancestrale s'articule sur une structuration politique très diversifiée qui, à côté d'une bipartition entre détenteurs du pouvoir religieux (*nyonyonsé*), et détenteurs du pouvoir politique (*nakomsé*), permet l'intégration politique et ethnique au sein de la coutume suivant la formule « le roi règne et la coutume gouverne » (Pierre Sawadogo).

4 Les rêves²⁸

Nous avons vu que les apparitions pouvaient indifféremment se produire dans la réalité diurne et en rêve. Dans les rêves des mystiques catholiques (Maître), la rencontre se fait généralement avec des êtres mythiques, considérés comme “réels” par les sujets. Divinités ou encore humains devenus ancêtres, c'est-à-dire, dans les termes du catholicisme, des saints.

Il s'agit bien, pour les rêveuses - celles-ci sont essentiellement des femmes - de la personne réelle qui apparaît comme en témoigne le récit de Marie de la sainte Trinité (1570-1656) :

“J'ai eu la vision de Dieu le père non par image, mais par certitude et vérité de sa personne qui estoit présente.”

De même, Rabbi Moses précise que si quelques fois “les anges apparaissent imaginairement” en général “ils doivent avoir pris un vrai corps” (Matton).

Et , pour l'Islam : “voir le prophète en rêve, c'est le rencontrer en réalité” (Lory).

Dans ces rêves, la rencontre apparaît souvent comme un véritable contact comme celui de Claire avec François (saint François d'Assise) où “celui-ci sortit de sa poitrine une mamelle et dit à la vierge Claire “viens, reçois et suce” et la sainte, après avoir sucé, conserva en sa bouche le téton” (Maître).

Face à cette question des rêves, l'homme moderne et l'homme des sociétés traditionnelles, le spécialiste comme le simple profane, s'accordent sur plusieurs appréciations de base.

²⁸ Cette partie a été rédigée par Pierre Lory, auteur également d'une contribution sur les rêves en Islam dans ce volume, et animateur de la table ronde « Rêves et extases mystiques » lors du colloque. Elle a été légèrement remaniée pour l'harmoniser avec l'ensemble de l'introduction. Quelques éléments ont aussi été incorporés à d'autres moments du texte.

- D'abord, l'idée que le propos du rêve ne se situe pas du tout en dehors de la réalité du monde de la veille mais qu'il vient préciser voire révéler certains aspects de la réalité indicibles autrement. Cela est vrai pour un chamane comme pour un psychanalyste.

- Ensuite, la reconnaissance que l'interprétation du rêve est un travail de veille et de raison. Nous ne connaissons jamais nos rêves en tant que tels, mais uniquement par le souvenir que nous en avons une fois réveillés. Ils sont donc déjà interprétés à la seconde même où nous quittons le sommeil proprement dit. Plus encore, ils prennent une forme littéraire déterminée dès lors qu'ils sont communiqués à d'autres, et donnent prise aux déterminismes sociaux et culturels ambiants, ce que Roger Bastide appelle les cadres sociaux de notre imagination dans le rêve²⁹.

- Enfin, l'aveu que le sens ultime du rêve nous échappe et nous échappera toujours, qu'il reste du domaine de l'allusion, du probable, est commun à toutes les approches du monde onirique. L'oniologie la plus sophistiquée ne se présentera jamais comme un savoir complètement assuré. Chacune de ses affirmations correspond à un choix d'interprétation préalable.

Les textes groupés dans le présent volume permettent d'apporter des éclairages variés et féconds sur cette triple constatation. Le *nganga* camerounais rencontre ici le psychanalyste, l'auteur occultiste du XVIIe siècle ou l'oniocrite musulman. Le lecteur remarquera que leur propos se répartit selon la double réponse apportée à la question de l'**origine des rêves** d'une part et du **rôle social de leur interprétation** de l'autre. Nous retrouverons cette double question de l'origine et du rôle social en ce qui concerne l'image (*cf. infra*).

Très tôt, les Anciens ont entrepris de classer les différentes formes de rêves : Grecs, Arabo-musulmans, médiévaux latins, ainsi que les auteurs du XVIIe siècle étudiés par S. Matton nous le montrent. La réception de ces messages troublants, souvent menaçants ou en tout cas incohérents, demandait que l'on puisse faire le départ entre ceux qui semblaient apporter une vérité utile et ceux qui, manifestement, avaient une origine maléfique ou semaient le trouble. Que ce soit chez les Grecs – avec Platon, Aristote ou l'oniromancie d'un Artémidore d'Ephèse – chez les Musulmans (P. Lory) ou chez les modernes (S. Matton), on constate que des efforts étaient faits pour mettre un peu d'ordre, de clarté diurne dans ce monde foisonnant et peu contrôlable. Il s'agissait de déterminer l'origine du rêve : divine, 'démonique', ou simplement individuelle. Déterminer les registres de son interprétation était

²⁹ « On peut se demander (...) si nous ne pouvons pas parler des cadres sociaux de notre imagination à l'intérieur même du sommeil ». Plus loin, Bastide est plus affirmatif : « Si je veux résumer ma pensée, je dirais que le rêve s'inscrit chez nous comme dans les sociétés traditionnelles, toujours dans des cadres sociaux » (Roger Bastide, « Sociologie du rêve », p. 179). Voir aussi la contribution de Jacques Maître dans ce même volume.

également indispensable. On a pu y discerner les catégories des messages ‘en clair’, entièrement ou partiellement codés, ou symboliques et initiatiques. Enfin, ce qui autorise l’apparition d’une « science » de l’interprétation des rêves, une *Traumdeutung* (Freud), c’est le postulat d’une analogie générale entre ce monde-ci et l’autre monde, entre monde céleste et monde terrestre – pour prendre une terminologie spiritualiste, mais qui a ses correspondants actuels. Le soleil et la lune, le Roi et son Trône ne sont pas seulement des entités terrestres, ils ont un correspondant dans le macrocosme et le monde spirituel. Cette correspondance n’est, selon l’oniocritique, nullement arbitraire. C’est ce qui autorise à des interprétations à des degrés très différents : rêver de son père peut équivaloir à une apparition divine, et à l’inverse, rêver de Dieu peut renvoyer à une question d’ascendance et de filiation.

Très schématiquement, on peut remarquer que l’oniocritique répartit les rêves selon trois ordres :

1) d’origine surnaturelle – divine, intelligible, angélique, issu du « monde des ancêtres » dans le cas du Cameroun évoqué par E. de Rosny. Parfois, on suppose que l’âme ‘monte’ vers les sphères angéliques, parfois qu’un ange ‘descend’ près du corps du dormeur, ce qui renvoie au double moment enlèvement/captation dégagé pour le vécu mythique en général. La différence n’est pas essentielle : dans les deux cas, le rêve est un message de grande portée, qui met le dormeur dans une situation prophétique ; dans la perspective jungienne, ces rêves correspondent aux grands rêves symboliques au contenu archétypal.

2) d’origine purement individuelle, retour de souvenirs personnels plus ou moins marquants, voire résultat de déséquilibres physiologiques – ou bien, dans la perspective freudienne exposée par A. Delrieu, expression d’un désir censuré.

3) d’origine extérieure, inspirés par Satan ou par des êtres qui sans être forcément malfaisants sont indifférents au salut humain et peu utiles à ses décisions terrestres. Cette catégorie est assez floue, et résulte en fait de la limite par exclusion de ce qui n’appartient pas aux deux autres.

L’oniocritique musulmane ou kabbaliste et alchimique du XVII^e siècle s’attarde surtout sur le premier type de rêves, elle néglige les autres qui ne proviennent pas d’une source assez élevée pour aider au salut individuel. L’approche africaine dont l’article d’E. de Rosny nous fournit un aperçu garde une position plus globale. Elle ne fait pas de coupure nette entre naturel et surnaturel, ni même au fond entre visible et invisible, pas plus qu’il n’existe de coupure entre l’âme et le corps. Il existe pour les hommes ce qui est vu et ce qui est passé inaperçu, mais cela dépend finalement plus de l’acuité du regard du sujet que de l’origine proprement dite du rêve. La sorcellerie exploitera plutôt le troisième. Les modernes,

avec la psychanalyse et la psychologie, considèrent l'ensemble des matériaux oniriques, sans tenir compte des catégories pré-citées. On peut cependant constater une distinction qui, comme nous l'avons noté, fait écho aux deux premières catégories³⁰.

La plupart de nos textes suscitent forcément un questionnement sur les rapports entre la culture du rêveur, les archétypes et les grands mythes qui la peuplent et la dynamisent, et la position profondément personnelle que chaque rêve vient malgré tout exprimer. Il est indéniable que chaque rêveur puise dans une réserve de symboles et de mythes propre à sa culture, que ces éléments s'imposent à lui sans qu'il puisse les choisir. Il semble même qu'il ne puisse rêver que de ce qui est 'rêvable'. Mais les déformations ou les innovations que chaque sujet va y introduire acquièrent précisément tout leur sens par rapport à ce contexte culturel général. Le rêve permet parfois d'introduire de nouvelles interprétations créatives qui, transmises aux autres, aboutissent à l'élaboration de nouveaux mythes. Un exemple de cette originalité est donné par les rêves d'ascension céleste qu'avait vécus Ahmed Soekarno, le fondateur de l'Indonésie moderne. Ils jouaient un mythe ancien – l'ascension céleste du prophète Muhammad – et conféraient ainsi au rêveur une autorité politique accrue. Mais Soekarno racontait ses contacts dans le monde suprasensible avec Tolstoï, Gandhi ou Trotsky. Il incluait ainsi des non Musulmans dans l'espace symbolique de l'Islam, et introduisait des idées politiques et philosophiques nouvelles sous couvert d'inspiration.

Les enjeux sociaux de l'interprétation des rêves sont également multiples. Les hommes ont conféré à une grande quantité de rêves une valeur prémonitoire. Même s'il n'en est pas particulièrement question dans ce volume³¹, on peut considérer que bien plus de la moitié de la littérature onirocritique musulmane ou occidentale concerne des attentes, des prédictions de

³⁰ Précisons à partir du texte de Jung *Sur l'interprétation des rêves*, la manière dont il classe les rêves.

Jung distingue (17-18) quatre formulations des « multiples possibilités du rêve » :

1 réaction inconsciente à une situation consciente,

2 situation issue du conflit entre la conscience et l'inconscient,

3 tendance de l'inconscient à vouloir transformer l'attitude consciente.

Ces trois catégories ont trait aux relations conscient/inconscient et sont plus descriptives qu'interprétatives, elles ne remettent pas en cause le postulat de Freud que l'on pourrait d'ailleurs reformuler ainsi : tendance à réaliser un désir (le terme tendance n'exclut pas une ou des contre-tendances).

4 Des processus inconscients ne paraissant avoir aucun rapport avec la situation consciente.

C'est là, à notre avis, l'apport fondamental de Jung à la théorie freudienne, apport qui reprend, dans les termes de la dialectique conscient/inconscient, la première grande catégorie de l'onirocritique : les rêves envoyés par Dieu, « somnia a deo missa » comme le précise Jung dans ce même paragraphe (p.18).

On peut se demander d'ailleurs si les rêves envoyés par le diable ne serait pas aussi à mettre dans cette catégorie : on voit probablement ici à l'œuvre le catholicisme latent de Jung.

³¹ On notera cependant que Eric de Rosny, notamment lorsqu'il exerce en tant que *nganga*, a des rêves prémonitoires (de Rosny, 1998). Un des volumes de cette série est consacré aux questions de la voyance et de la divination.

divers ordres : sur la position sociale et la fortune, la santé, les engagements militaires, le salut personnel. Mais ce n'est pas toujours le cas. La consultation exposée par Eric de Rosny se rapporte à un fait passé. Elle concerne, au fond, le deuxième grand volet de la fonction des rêves, leur dimension thérapeutique.

Ce rôle thérapeutique du rêve peut difficilement être sous-évalué. Même si toute l'oniromancie ne tourne pas autour de questions de santé, nous venons de le signaler, les rêves à portée thérapeutique sont très nombreux. La vision de sainte Claire évoquée par Jacques Maître peut aussi concerner, dans son sens large, une dimension thérapeutique. On connaît la pratique ancienne de l'incubation, consistant à dormir dans le périmètre d'un temple ou d'un lieu sacré en attendant que la divinité ou le saint vienne la nuit révéler la nature et/ou la façon de se débarrasser d'un mal ; elle est toujours mise en œuvre ; dans certaines régions du monde musulman, de véritables hôpitaux sont construits autour des tombes de saints guérisseurs. On observe aussi ces pratiques en pays maya. Et la psychanalyse, malgré le mot célèbre de Lacan selon laquelle elle ne soignerait que par surcroît, garde une perspective fondamentalement curative.

La multiplicité des voies d'approches sur la signification des rêves aboutit au moins à un constat : c'est finalement l'interprète du rêve qui décide des propres voies et règles qui décideront de son diagnostic. Les interprètes plutôt, car le rêveur reste le premier et seul témoin de ce qu'il a ressenti, et son récit ne peut être en lui-même qu'une première forme de l'interprétation ; c'est pour cela que le psychanalyste se garde d'intervenir trop activement dans les commentaires de son patient. A la manière d'un géographe qui tracerait à l'avance les contours d'un pays probable à explorer, ces interprètes laissent ce qui leur apparaît comme évident se manifester. Le discours de l'onirocrite sera reçu comme sérieux par son public selon que celui-ci partagera ou non son système de croyance. Le rêve ne s'explique dès lors peut-être que par d'autres rêves, diurnes ceux-là. Un des aspects les plus remarquables de l'approche freudienne est certainement la pratique de l'association libre dont A. Delrieu a souligné l'importance. Ceci ne pose d'ailleurs pas de problème particulier à l'homme traditionnel, chez qui la pensée à l'état de veille est elle aussi liée au surnaturel, et elle aussi sujette à illusion. Le rêve est une autre manière de percevoir le réel, de l'analyser même. Certains occultistes signalés par S. Matton précisent bien que le rêve serait au fond pure extase de l'âme, n'étant l'obstacle constitué par le corps et le péché.

D'une certaine manière, les rêves aident les hommes à maîtriser leurs propres destins. Au-delà de ce que dictent les circonstances historiques, ils proposent un sens à leur destin. C'est une dimension de dégagement et de croissance individuels que Carl Gustav Jung, parmi d'autres, a tenté de mettre en lumière.

4 La fabrication des images

L'image est aussi bien une composante du contenu des rêves que des vécus mythiques mais elle a pour caractéristique d'exister aussi de manière indépendante dans des « objets » extérieurs tels les objets rituels, fétiches ou autres, les statues³² de saints, les œuvres d'art. On peut d'ailleurs considérer que ce n'est que dans ces « objets » qu'elle existe « vraiment », alors que dans les autres manifestations, elle n'existe que comme « trace mnésique », plus exactement comme trace mnésique dont on a isolé le contenu visuel indépendamment de ses autres contenus (auditif, odorant, tactile, gustatif...) qui, dans l'expérience, n'apparaissent pas indépendamment du visuel.

Une statue de « saint »³³, pour prendre cet exemple, est, pour le croyant maya, vivante, et il est vraisemblable qu'il en était de même en Europe³⁴. Le fidèle maya a souvent une telle « image » chez lui, il lui parle, la touche, la nourrit et entretient avec elle une relation d'emblée mythique. Cependant, aujourd'hui, il est rare que « l'image domestique » soit le corps réel du saint alors que c'était le cas pour les « idoles » domestiques, préhispaniques ou coloniales. Celui-ci se trouve plutôt dans l'église communale. Lors des fêtes patronales, les fidèles touchent et embrassent le saint, frottent une fleur contre son vêtement, tombent en extase devant lui... Il n'y a pas de doute, le saint est bien présent en personne et nombre de récits et de vécus rappellent que c'est bien la personne entière, corps et « âme », qui est là dans l'église et le saint, s'il le décide, peut se mettre en mouvement, le plus souvent la nuit (Boccaro).

³² Rappelons qu'en français le mot image est dérivé de *imagine* « statue ».

³³ « Saint » a, en espagnol yucatèque, un sens un peu différent de l'espagnol courant, il désigne de manière général un ancêtre mythique d'origine catholique, mais on notera qu'il n'y a pas de différence de nature entre les *vencêtres** catholiques et préhispaniques. Ainsi la Vierge, Jésus, la Croix sont des saints. Il est aussi employé comme adjectif et est l'équivalent du maya *kilich*.

*Le terme *vencêtre* est un néologisme, construit à partir de la traduction du terme yucatèque *ik'* qui désigne le « vent » et l'« ancêtre mythique ».

³⁴ Nous manquons de travaux sur cet aspect de la piété populaire mais la documentation historique est importante (cf. Barney, 1992 et note suivante).

Nous pouvons également saisir la vie des images de saints à partir de descriptions anciennes, comme par exemple celle du miracle des Blachernes par un historien grec³⁵ où la Vierge descend dans l'image, la transforme et ravit ensuite les fidèles venus la contempler qui entrent spirituellement dans l'image. On peut imaginer une représentation de la foule entrant dans l'église et pénétrant peu à peu dans le tableau de la Vierge, dans son manteau à l'image de ce qui se passe dans une vision de saint Dominique : "la Vierge Mère, parce que cela plaisait à son fils, ouvrit largement le manteau dont elle était parée ; et ce manteau était si ample, si vaste qu'il renfermait aisément toute la patrie céleste. Sous ce sûr abri, au giron de la piété, Dominique, contemplateur des secrets sublimes, voyant des choses de Dieu, découvrit la foule inombrable des frères de son ordre"³⁶.

Ce pouvoir ravissant de l'image est aussi le sujet d'un mythe chinois où un peintre emprisonné, s'échappe en disparaissant dans le paysage qu'il a peint sur le mur de sa prison.

Si, dans un premier temps, l'art représente essentiellement des personnages religieux, c'est notamment parce qu'il s'inscrit dans la lignée de ces « images » de saints et qu'il se développe structurellement à la place de ces « images », d'abord pour les maintenir en vie, puis pour les rappeler à la vie comme on le verra plus loin.

Cette thématique religieuse de la fabrication des « images » qui consiste à « par le visible [faire] connaître l'invisible » pour reprendre la formulation, au XI^e siècle, de Michel Pselos (*cf. supra*, note 30), est reprise par l'art contemporain, alors même qu'il se détache, apparemment, notamment par les « sujets » traités, de ce rapport au sacré et à la figuration, comme l'a bien montré Michel Henry dans son livre *Voir l'invisible*.

L'originalité de la table ronde dont ce volume est une des expressions consiste en la présence d'artistes et de praticiens aux côtés de spécialistes de leur interprétation : les uns produisent des images, d'autres les analysent, d'autres les captent (Eric de Rosny qui exerce

³⁵ Sylvie Barnay, (*Les apparitions de la Vierge*, 1992), p. 55. cite deux versions, datant toutes deux du XI^e siècle. Voilà ce qui se passe lorsque les fidèles contemplent l'image/icône de la Vierge : "Les prêtres ayant achevé les rites d'usage, il est aussitôt permis d'ouvrir le sanctuaire. Il s'ouvre [...] [la foule entre] et le voile de l'icône soudain se lève comme soulevé par un souffle... en même temps les traits de l'image se transforment, celle-ci recevant, j'imagine, la visite de la divine Vierge, et faisant ainsi par le visible connaître l'invisible... Pour la mère de Dieu, le voile se lève mystérieusement pour qu'elle accueille en son sein la foule qui entre, lui offrant ainsi comme un nouvel asile et un refuge inviolable" (Michel Psellos, *Discours sur le miracle qui se produit aux Blachernes*, XI^e siècle).

³⁶ Thierry d'Apolda, *Vie de saint Dominique*, 1733, cité par Sylvie Barnay, *idem*, p. 60.

la fonction de *nganga* ou Maud Kristen qui exerce la profession de voyante³⁷), d'autres encore les captent et les produisent à la fois (photographes et cinéastes³⁸).

Mais le temps de la captation ne se dissocie pas du temps de l'interprétation : capter une image c'est déjà interpréter le réel, le découper et en proposer une « lecture », une mise en forme ordonnée. Le voyant comme le technicien n'échappe pas à cette vocation interprétative comme l'a analysé Panofsky en histoire de l'art en notant que l'image artistique est à la fois description et interprétation du réel³⁹. Aby Warburg son « maître », l'inventeur de l'iconologie, allait plus loin encore en proposant de considérer la production des œuvres d'art comme une véritable pratique sociale mythique, ou « pratique magique ». L'historien de l'art a alors pour fonction d'évaluer et de réévaluer les apports de cette pratique à la construction du cadre social et politique (Warburg, 1990). La notion d'image survivante (Didi-Huberman, 2003) est pour Warburg un concept clef qui permet de rendre compte de cette dynamique de l'herméneutique des œuvres d'art, très proche de la théorie freudienne de l'inconscient, de la formation des images et de leur « traduction » lorsqu'elles passent d'un niveau psychique à un autre (cf. *supra*). Cette production d'images, loin de s'interrompre à l'ère de la reproductibilité technique⁴⁰, prend au contraire une dimension nouvelle.

C'est le photographe qui inaugure ce nouveau régime de l'image et enrichit la conception du vécu mythique tel qu'il se produit dans les apparitions et les enlèvements traditionnels. La photographie, énonce Jean-Philippe Testefort, est d'emblée mythique puisqu'elle est fondamentalement « vol de l'âme » : « Elle serait ce qui nous arrête et nous ravit, ce qui nous fait « débrayer » de l'action et nous transporte ailleurs... Nous appellerons cette épreuve « vécu mythique » dans son rapport aux idoles archaïques, c'est-à-dire aux « images » avant le concept d'image... »

Mais la photographie, et toute œuvre reproduite « techniquement », va au-delà de l'œuvre d'art dans la mesure où « elle peut, hypothétiquement, être réalisée sans auteur (...) Cela introduit à un type d'expérimentation immanente qui s'apparente, sous certains traits, au vécu mythique dans la mesure où *quelque chose apparaissant de soi-même captive* (...) »

³⁷ On lira la contribution de Maud Kristen dans le volume 3 des Actes de ce colloque *Voyance et divination : approches plurielles*.

³⁸ Le DVDrom, une des formes de publication de ce colloque, est aussi une contribution à cette captation-production d'images, à cette différence qu'il est un ensemble d'images et de textes, mis en rapport les uns avec les autres, un transtexte, une transiconographie. La captation des images de ce colloque a été réalisée par Marc Guiochet et Chantal Hou; Erwan Guiochet et Philippe Arson se sont chargés de capter les sons, d'autres participants ont également réalisé des images, le détail des « crédits » sera donné dans le DVD du colloque.

³⁹ Voir notamment, *Essais d'iconologie*.

⁴⁰ Walter Benjamin, 1991.

L'image est alors propice à une expérience de *rapt*, à l'expérience d'une capture s'opérant à l'insu de la personne ... » (Testefort).

La photographie devient une sorte d'écriture de la lumière et on retrouve ici une thématique propre aux apparitions de la Vierge qui se produisent, souvent, dans une relation privilégiée avec la lumière : la Vierge est baignée d'une lumière vive, elle apparaît dans un triangle d'étoiles lumineuses, elle est précédée d'une clarté éblouissante ... (Bertin et Catala).

Le photographe transforme en quelque sorte le réel en nous introduisant à l'intérieur même de la chose : « Par l'image (photographique) nous ne faisons pas l'expérience d'une perception *de* la chose (qui est représentation de la chose) mais l'expérimentation d'une perception *en* la chose (...) être c'est être perméable, à différents degrés. » (Testefort)

Cette problématique de l'immanence nous introduit directement à la problématique de la « chose », *bal*, chez les Mayas, dont Jacinto Arias, un Maya tzotzil ayant fait un doctorat d'anthropologie, a pu dire qu'elle était proche de la chose en soi kantienne⁴¹.

Mais même si l'hypothèse d'Arias est intéressante, il nous faut, pour comprendre l'esthétique maya, aller au-delà de la conception esthétique kantienne, dans un mouvement parallèle à celui établi par Testefort dans son analyse de « l'art photographique ».

Nous disposons dans cet ouvrage de deux contributions provenant de deux cultures mayas à la fois proches et lointaines : proche par leur passé préhispanique, ce qui peut s'observer dans la langue et certains traits culturels, mais lointaines par leur histoire coloniale et leur habitat actuel, ce qui entraîne comme conséquence que ne « survivent » pas en eux les mêmes éléments culturels, même s'ils participent de la même ontologie, de la même conception de l'homme et de la « chose ». Cependant, ces deux cultures présentent des variantes intéressantes et ce sont ces variantes que nous pouvons analyser en nous appuyant sur les contributions de Perez et de Boccara.

Patrick Perez s'interroge à la fois sur la figure de la taupe, « animal » du monde souterrain et médiateur entre humains et animaux et sur l'absence/présence de la catégorie de l'animal. Cette catégorie est absente en lacandon - la langue n'a pas de terme pour la désigner – mais est présente en yucatèque - animal se dit *balche'*. Or, l'analyse de *balche'* permet de décomposer ce terme en « chose » et « bois », ou encore en sous/derrière/le bois. Complétons cette analyse en soulignant que *bal* signifie aussi « caché » et que *balche'* est aussi le nom d'une boisson, sorte d'hydromel, qui ouvre à l'homme les portes de l'autre monde.

⁴¹ Jacinto Arias, *El mundo numinoso de los Mayas*.

Si nous analysons le double sens de *bal*, « chose » et « caché », nous pouvons comprendre la « chose » comme ce qui, par essence, est caché, ce qui échappe à la détermination puisqu'elle peut être à la fois objet/animal/humain, soumise à la métamorphose⁴².

La taupe participe de ce voilement/dévoilement de l'être fondamental qui, lorsqu'il « s'incarne » dans une forme, ne perd pas sa multiplicité, sa parenté avec les autres formes.

Perez analyse la catégorie complexe de *yonen* en lacandon qui, justement, participe à cette essence commune à l'animal et à l'homme et qui se révèle essentielle pour comprendre l'être lacandon. Or, en yucatèque, un terme phonétiquement proche, *yonel*, est précisément un des noms pour « parent »⁴³ et renvoie à une forme *onel* dont la racine *on* est « multiple ».

Cette relation entre « l'image » et la part animale de l'homme, ou plus exactement la part « naturelle » de l'homme se concrétise dans la langue yucatèque avec la notion de *way*⁴⁴ qui est à la fois le double/multiple naturel, le rêve, le chamane qui se métamorphose et l'image. « L'image est donc en maya, cet être multiple qui manifeste l'unité, la parenté entre les différentes catégories d'êtres dans la nature [le *yonen* des Lacandons comme le *yonel* des Yucatèques] et qui engendre les merveilleuses réalisations de l'art et de l'écriture maya » (Boccaro).

Fétiches, objets symboliques, objets sacrés

Une autre manière de considérer les images est de les considérer comme des fétiches ou objets sacrés. Marc Augé, un anthropologue africaniste, les a qualifiées de « dieu-objet » mais cette formule, pour séductrice qu'elle soit, est fondamentalement ethnocentrique : le fétiche n'est ni un dieu ni un objet. Il est plutôt une « image » mais « avant que le concept d'image ne soit inventé » (Testefort) c'est-à-dire une manifestation vivante de la forme de l'ancêtre ou de la « divinité », voire l'ancêtre lui-même présent dans un de ses corps. Chez les Mossi, il est aussi considéré comme un « lieu » où l'ancêtre peut venir et où on communique avec lui (Pierre Sawadogo). Il n'y est, semble-il, pas présent en permanence, mais il y a toujours dans le fétiche quelque chose du pouvoir de l'ancêtre qui fait que son contact est dangereux et qu'il ne peut être touché par n'importe qui.

⁴² Voir Boccaro, 1997, vol. 15, *Dictionnaire philosophique et religieux*, article « bal ».

⁴³ On trouve les formes dérivées suivantes : *onelil* : « parenté », dans un sens très étendu et *onel* : « devenir parent » (« *emparentar* ») (*Diccionario Cordemex*).

⁴⁴ La question des relations entre *way* et *yonen* est souvent traitée différemment par les mayistes, en raison, pensons-nous, d'une incompréhension de la nature fondamentale du *way*.

Un autre objet/sujet mythique qui apparaît dans nos textes est la fleur, et plus précisément la rose. La rose est liée à bon nombre d'apparitions mariales. On la trouve par exemple dans l'apparition de Saint-Pierre-la-Cour au cours de laquelle la voyante, âgée de 13 ans, annonce à la foule une pluie de roses pour le lendemain et, le jour dit, voit des roses et les cueille. Comme le font remarquer Georges Bertin et Pascale Catala, on peut peut-être voir dans le motif de la pluie de roses une réminiscence des paroles de sainte Thérèse de l'enfant Jésus « Je ferai tomber une pluie de roses ».

La rose dans le folklore français est assez fréquemment interprétée comme associée au registre de l'amour et de la sexualité. Elle est la fleur par excellence, la fleur de la virginité : « Non Lucien tu n'auras pas ma rose », chante l'héroïne d'une chanson à boire et Maxime Leforestier retrouve les chemins de la rose en proposant à sa belle d'aller « voir si la rose n'est plus de mise au petit jour ». La rose se retrouve aussi à l'époque coloniale dans le contexte maya associée à l'amour, mais aussi au sacrifice, au sang et à la mort.

La rose, *nikte*, est alors plus qu'une fleur, un véritable glyphe solaire , glyphe qui annonce à la fois la naissance du temps et de la vie et le retour périodique de la mort et de la nuit⁴⁵ autour du signifiant *nik*, disparition pour mieux reflorir (*nikan*).

Les offrandes de fleurs sur les tombes lors de la fête des morts, à la Toussaint, sont des « survivances » de ce qui pourrait bien être une très ancienne pratique mythique et le rituel mexicain des morts, sous sa forme catholique, n'a fait que reprendre un symbolisme préhispanique⁴⁶.

5 Le fondement affectif

Théorie freudienne de la formation des images et des apparitions

Dans la théorie freudienne des images et des traces mnésiques, celles-ci, en tant que « représentations de choses », sont associées à des affects. Mais, sous l'effet du refoulement, leur « apparition » dans la conscience – après un passage par le préconscient où elles sont

⁴⁵ Le mot *k'in*, signifie à la fois jour, nuit et temps, et son glyphe (voir ci-dessus) a la forme d'une fleur à quatre pétales.

⁴⁶ En Irak, d'après une découverte récente de Ralph Solecki, des fleurs auraient été déposées dans une tombe par l'homme paléolithique. Il est dommage qu'Emmanuel Anati, qui cite cette référence, ajoute ensuite qu'il ne serait jamais venu à l'esprit d'un Amérindien de réaliser une telle offrande à moins d'avoir été endoctriné par les missionnaires (2003, p. 78). Une connaissance du symbolisme préhispanique de la fleur en Mésopotamie lui aurait été utile.

associées à des « représentations de mot » - s'accompagne d'un déplacement d'affects⁴⁷. Dans le rêve, c'est le désir, plus exactement la tension vers la réalisation d'un désir, qui va être le vecteur de la production des images. Comme le rappelle Alain Delrieu, « selon Freud, seul l'état de sommeil permet un échange « discursif », et non pas purement symptomal, entre les vies psychiques préconsciente-consciente et inconsciente – au sens systémique », c'est-à-dire que dans le rêve, qui se produit pendant l'état de sommeil, nous pouvons avoir accès à des « images » et « traces mnésiques » qui sont en relation avec les contenus inconscients. Certes ces images sont des élaborations secondaires mais il y a en elles des traces, des « survivances » des traces mnésiques inconscientes⁴⁸.

Soit que, comme se le demande Freud, l'image ancienne persiste aux côtés de l'image nouvelle, soit qu'une nouvelle image s'élabore en lieu et place de l'image ancienne⁴⁹.

Ainsi l'apparition d'un être mythique en rêve doit pouvoir être mis en rapport, selon Freud, avec ces contenus inconscients qui peuvent aussi être de nature sociale ou « de masse » :

« Les masses comme l'individu gardent sous formes de traces mnésiques inconscientes les impressions du passé » propose Freud en 1939 dans un de ses derniers textes, *Moïse et le monothéisme*⁵⁰.

Il y a donc coïncidence, si on suit Freud, lorsqu'une apparition se manifeste à un « individu », de ses traces mnésiques personnelles et des traces mnésiques culturelles, ce qui donne à l'apparition son caractère singulier et en même temps sa capacité à se conformer à ce « prêt-à-porter symbolique » que Freud identifie à ces traces mnésiques culturelles.

La prégnance culturelle est encore plus forte dans les cas où plusieurs personnes voient la même « image » au même moment, ou bien où lorsqu'une personne a une vision et qu'elle la « fait » voir à d'autres.

Ces traces mnésiques « de masse » sont comparables, ajoute Freud, à l'instinct des animaux et conditionnent la matière première des apparitions, mais elles subissent également le destin du refoulement et manifestent alors le caractère de « retour du refoulé » :

La tradition, dont l'apparition est une expression, doit avoir « subi le destin du refoulement, l'état d'inconscience, avant d'être en mesure de produire, lors de son retour, des

⁴⁷ Cf. supra, note 13.

⁴⁸ « Dans la pensée normale comme dans le rêve qui lui est « régrédient », il y a aussi des marches en arrière vers des traces mnésiques, alors que dans le rêve il y a hallucination d'images de perception » (Freud, *L'interprétation des rêves*, p. 461.)

⁴⁹ Freud, « L'inconscient », p. 213.

⁵⁰ *Moïse et le monothéisme*, p. 127.

effets aussi puissants et avant de contraindre les masses, comme nous l'avons observé à notre grand étonnement et jusqu'ici sans le comprendre, à plier sous le joug religieux »⁵¹.

Les apparitions de la Vierge qui se produisent à la fois dans les pays colonisés par la chrétienté, comme le monde maya, et dans le monde occidental, représentent donc, si on suit l'interprétation freudienne, le retour d'un refoulé particulier que l'on peut désigner de manière approximative comme celui de la « grande mère archaïque » qui, chez les Mayas apparaît à la fois sous la forme de X-tabay et de Vierge, et dont les anciens Mayas avaient des images assez différentes des images coloniales et contemporaines (Boccara).

La mère et le serpent

C'est donc une profonde commotion affective, perçue soit sur le plan personnel, soit, à la fois sur le plan personnel et collectif, comme dans les cas d'apparitions de la Vierge, documentés en Occident, qu'apparaissent les figures de la « grande mère »⁵², laquelle en Occident devient la Vierge.

Comme le montre bien Jacques Maître, on observe à partir des 12^e-13^e siècles, une mutation des êtres mythiques dans la chrétienté :

« La dévotion née avec l'expansion de l'économie marchande suscite des tonalités affectives nouvelles : Jésus n'est plus seulement le roi de l'univers trônant dans sa gloire, il devient un enfant conçu dans l'utérus d'une femme... La Vierge ne se cantonne plus dans ses prérogatives de reine du Ciel, elle est désormais vue comme une mère sacrificielle ayant vécu corporellement ce que vit toute femme qui a mis un enfant au monde... elle devient « la » mère de chaque chrétien et de chaque communauté. » (Maître).

Ce retour du refoulé sous la forme de la grande mère, qui s'accompagne du développement de figures mystiques féminines et d'une philosophie au féminin dont bon nombre d'écrits ont disparu⁵³, ne fait pas disparaître d'autres figures, plus paternelles, mais il permet de comprendre l'apparition, notamment aux XIX^e et XX^e siècles où nous pouvons

⁵¹ *Idem*, p. 137.

⁵² L'expression « grande mère » ne renvoie pas ici à un matriarcat primitif (Bachofen) mais plutôt à l'émergence de ce que l'on peut appeler en termes freudiens une figure du « surmoi maternel », ou, en termes mythiques, la figure de « la mère dévorante » (Paulme). L'apparition massive de ces figures, repérable dans la statuaire préhistorique, prépare, nous pouvons en faire du moins l'hypothèse, l'émergence du monothéisme et de la figure d'un dieu-père, légitimé cependant par une figure de mère qui passe au second plan.

Le travail de Jung sur l'archétype de la mère, bien qu'encore très général, peut être considéré comme une anticipation de cette question. Il n'est pas sans ironie pour l'histoire que ce soit justement à partir de ce travail que la rupture avec Freud se soit consommée (1912, puis reprise en volume sous le titre *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, en particulier chapitres 5 et 6 (1953), 1973).

⁵³ Raoul Vaneighen, *Le mouvement du libre esprit*.

plus facilement accéder aux documents, de la figure de la Vierge dans des contextes plutôt guerriers⁵⁴ et dont témoigne aussi l'abondant corpus recueilli dans l'Ouest de la France par Georges Bertin, Pascale Catala et leurs collègues.

Plus généralement, il permet de comprendre aussi comment ce destin de la grande mère hante la société occidentale en différents lieux et en différentes époques.

Les études archéologiques ont montré le développement d'une figure de la mère cosmique à la fois dans les « images » et dans les récits, autour des 6^e et 5^e millénaires puis sa disparition, quelques 3000 ans plus tard et son infléchissement vers des figures plus paternelles.

C'est pourquoi, en Grèce, on peut interpréter, comme le fait Elizabeth Pradoura, les « enlèvements » de jeune filles par les dieux comme une autre manifestation de la survivance du thème de la grande mère. On connaît l'histoire : Coré, fille de Déméter, « la terre mère », est enlevée par Hadès, le dieu des enfers, avec la complicité de Jupiter, son père. Un complot d'hommes donc, qui, comme toujours, a pour objet de ravir la « fleur » des jeunes filles.

Coré qui est la jeune fille par excellence puisque, comme le rappelle Pradoura, Coré veut dire jeune fille, est aussi la fleur par excellence puisque fille de la terre. Cette disparition – l'inverse d'une apparition mais qui coïncide avec une « apparition » dans l'autre monde – provoque la stupeur puis la colère et la tristesse de Déméter qui folle du désir de revoir sa fille finira par la faire réapparaître.

Elizabeth Pradoura propose de voir dans le trio Coré-Perséphone-Hécate la déesse sous trois aspects : vierge-jeune femme et vieille femme.

On peut voir dans le thème de l'enlèvement de cette triple déesse une « survivance », au sens warburgien, de la mère archaïque :

« L'enlèvement de Perséphone vient raconter comment la disparition de cette partie féminine, ni mère, ni vieille femme (...) est le traumatisme par excellence de toute femme, figurée ici en Déméter. » (Pradoura).

Mais ce traumatisme n'est peut-être pas seulement celui de la femme mais aussi celui de la société occidentale tout entière atteinte au plus profond de sa mère symbolique, là où le père n'existe pas encore.

L'image maya de la mère cosmique sous la forme d'une solide géante, nue, lovée/dansant avec un serpent boa dont le corps dessine trois boucles nous projette dans un passé englouti où la mère était encore là, aux origines du monde, avec ses deux fils, l'un

⁵⁴ Voir par exemple Elizabeth Claverie, *Les guerres de la Vierge*.

derrière elle, sous la forme d'un vieil homme, symbolisant l'origine, l'autre devant annonçant la naissance du temps et du soleil. « Ce serpent survit aujourd'hui écrasé sous les pieds de la Vierge, dans certaines images de la Vierge sous le vocable de l'Immaculée Conception et, avec deux de ses « frères » aux côtés de la Vierge de Tabi dans le cénote. C'est encore lui que l'on retrouve, transformé en dragon, assistant à la naissance de la Vierge sur une peinture de l'église du village » (Boccara). Dans les représentations gréco-romaines, il survit dans les images de Laocoon et ses fils, engloutis dans un nœud de serpents : le serpent a changé de valeur : il est maintenant associé à la terreur⁵⁵. Aby Warburg ira aussi chercher au Nouveau Mexique, chez les Hopis, ce serpent cosmique, sans deviner semble-t-il, son contenu maternel, qui deviendra pour lui l'image même du temps dans la multiplicité de ses significations⁵⁶.

Terreur et joie

« Voilà le moyen de voir si l'Ame est touchée de Dieu ou du Diable : si c'est de Dieu, elle trouve d'abord la crainte, et au milieu et à la fin, l'allégresse, la faim et les désirs des vertus. Si c'est du Diable, elle trouve au contraire de prime abord l'allégresse, et puis enfin elle demeure en confusion et en ténèbres de pensées. Cette règle est d'infinie importance. »

(Jean de Saint Samson, cité par Sylvain Matton)

Les apparitions d'êtres mythiques sont associées à des affects particuliers.

Beaucoup d'êtres mythiques apparaissent en liaison avec des affects de terreur, d'angoisse, de tristesse, accompagnés en général d'une douleur psychique voire physique, souvent aussi associées à une peur panique. C'est le cas notamment des extraterrestres, mais aussi des apparitions de la X-tabay ou encore des apparitions des dieux grecs.

En ce qui concerne les apparitions mariales, les affects sont plus complexes. La Vierge tient apparemment le rôle de la bonne mère, de la mère consolatrice, accueillante alors que la mère archaïque est aussi dévorante que nourricière et consolatrice. C'est pourquoi, chez les Mayas, la Vierge est accompagnée par le serpent, comme dans les images préhispaniques de

⁵⁵ Ce retournement du serpent de sagesse en serpent du mal et de la terreur se saisit dans la Genèse mais il y a, dans la Bible, comme l'avait déjà noté Aby Warburg, la « survivance » d'un serpent de sagesse (2003, p. 120-128) : le serpent d'airain construit par Moïse sous les ordres de Dieu ainsi que dans l'évangile de saint Jean où transparaît la figure d'un serpent christique (3,14). Son caractère féminin est probablement très archaïque mais a subi un refoulement dans le corpus biblique où certaines images continuent cependant de lui donner des attributs féminins : la figure de Lilith permet de lui attribuer une apparence plus conforme à ses origines, mais c'est avec Mélusine qu'il retrouve sa forme originelle, fondatrice de lignage et constructrice du social.

⁵⁶ Aby Warburg note bien la présence d'une « mère des animaux » mais sans faire le lien avec le rituel du serpent (2003, p. 79).

la mère cosmique alors que l'iconographie catholique traditionnelle présente plutôt la Vierge en lutte avec le serpent (Boccaro). Au-delà de ces images, manipulées souvent par l'Eglise mais réinterprétées par l'imagination populaire, y compris dans les apparitions, que peut-on dire des affects qui leur sont associés ?

Sont-ils conformes au modèle dégagé par Jean de Saint Samson où à la terreur succède la joie pour les apparitions divines et à la joie la terreur pour les apparitions diaboliques ?

Si nous analysons le corpus présenté par Georges Bertin et Pascale Catala, beaucoup de récits ne disent rien des affects des voyants. Les images sont décrites avec un langage privilégiant la beauté (une belle dame, Pontmain et Bouchard) la luminosité surnaturelle, certaines couleurs (bleu et or, blanc, rose...). Certains traits de l'apparition sont inquiétants comme cette grosse tache de sang visible à l'endroit du cœur de la Vierge (Tilly sur Seilles) mais le caractère « magnifique » et « glorieux » prédomine.

Les documents concernant cette dernière apparition font également apparaître une description, sommaire mais précise, des affects de la principale voyante, Marie Martel : « la physionomie exprime l'étonnement, la joie parfois la douleur, de façon presque imperceptible » (Bertin et Catala).

En ce qui concerne Saint-Pierre-la-Cour, le tableau ressemble davantage à ce que Jean de Saint Samson décrit comme apparition diabolique : vision glorieuse dans un premier temps puis déception – là encore, on ne peut que déduire les affects car ceux-ci ne sont pas décrits.

Le modèle de l'alternance de la joie et de la terreur avec des ordres et des intensités différentes suivant la nature des apparitions, demanderait à être testé davantage.

Certaines apparitions semblent plus associées à la joie et d'autres à la terreur. A chaque fois cependant, lorsque la description est précise, un premier mouvement de stupeur, teinté de terreur, est perceptible avant que le témoin ne se ressaisisse. Ainsi, lors de l'apparition de Tabi, en 1972 (Boccaro), ou lors de la première vision de Medugorje, le 24 juin 1981 (Claverie), on peut déceler ce mouvement. Le « ressaisissement » s'accompagne d'une symbolisation du « vécu mythique », sa mise en images ou en récits se modifie alors souvent en liaison avec le « prêt à porter symbolique » de la culture considérée.

Si on applique le modèle freudien, on peut envisager que l'apparition, liée au retour du refoulé, tant au niveau personnel que collectif, avec des degrés différents d'interpénétration, provoque dans un premier temps une angoisse très forte qui se manifeste par une stupeur, souvent mutique, accompagnée d'affects de terreur.

Selon les cas, ces affects de terreur demeurent et ce peut être alors la maladie, voire la mort, ce qui est décrit dans le corpus maya yucatèque par exemple. Dans d'autres cas, la

symbolisation permet de modérer cet affect, voire de le convertir en joie, ce qui est fréquent dans les corpus d'apparition de la Vierge en Europe. Cette conversion peut alors entraîner la transformation du « voyant », voire sa « conversion » en un médiateur (thérapeute, spécialiste religieux...).

Apparitions et enlèvements par des extraterrestres et retour du refoulé

Le témoin enlevé par les extraterrestres est généralement paralysé et dans un état de peur panique ; au retour son corps porte d'explicables blessures et meurtrissures (Marie-Thérèse de Brosses⁵⁷). Ce corpus est, comme celui de la X-tabay au Yucatan, ou celui des enlèvements grecs, caractérisé par des affects essentiellement négatifs de terreur, de peur, liés à de profondes douleurs physiques.

Si la réparation intervient, comme dans l'enlèvement de Coré, ou dans certains enlèvements de la X-tabay, elle est généralement partielle et n'efface qu'une partie du traumatisme qui restera inscrit, parfois jusque dans la chair du témoin ou voyant.

Il nous faut expliquer, dans le corpus des textes relatant des vécus mythiques avec des extraterrestres, l'évolution entre les enlèvements « glorieux » des années 50 et les enlèvements « honteux » des années 80 et 90 (de Brosses, DVD). Une étude précise des affects, dans la mesure où elle est possible, ne mettrait-elle pas en évidence également un premier affect de terreur suivi ensuite d'une réparation, éventuellement par un mythe messianique où l'extraterrestre apparaît comme un bon étranger ?

Aujourd'hui, la croyance dans le mythe du progrès positif s'est effondré, le mythe « moderne » optimiste a été remplacé par un mythe « post-moderne » de pessimisme intégral annonçant l'effondrement du monde voué au mal technologique.

Le sexuel et le retour du refoulé

Le contexte sexuel de bon nombre d'apparitions renvoie à la nature fondamentalement sexuelle du refoulé comme dans le cas des enlèvements et apparitions d'extraterrestres (de Brosses, DVD), des enlèvement grecs (Pradoura) ou des apparitions mayas de la X-tabay (Boccaro).

⁵⁷ Voir note 27.

Dans le cas des apparitions chrétiennes liées à la « mère » (Maître), ce caractère sexuel n'est pas toujours apparent, bien qu'il puisse transparaître, sous des formes apparemment non sexualisées, par exemple dans les relations entre Claire et François :

« Lorsqu'elle fut arrivée à saint François, celui-ci sortit de sa poitrine une mamelle et dit à la vierge Claire : « Viens, reçois et suce ». Après qu'elle eut sucé, saint François lui dit de sucer une seconde fois. Et tandis qu'elle suçait, ce qu'elle suçait de François lui paraissait si doux et délectable qu'en aucune manière elle ne l'eût pu expliquer. Et aussitôt qu'elle eut sucé, cette extrémité arrondie, ou plutôt le bout du téton, par où sort le lait, demeura entre les lèvres de la bienheureuse Claire ; alors prenant avec les mains ce qui lui était demeuré en la bouche, cela lui parut de l'or si clair et si brillant qu'elle s'y voyait toute quasi comme en un miroir » (Maître).

Bien que Claire suce le mamelon du saint, saint François jouant ici le rôle d'une mère, l'emploi répété du terme « sucer » introduit une certaine ambiguïté.

En ce qui concerne les dieux grecs, si le contenu sexuel est plus apparent, le refoulement peut cependant concerner d'autres formes plus anciennes et plus archaïques. Si le viol d'une vierge par un dieu est admissible, l'édification d'une sexualité « normale » fondée sur le « viol consenti » de la femme et l'impossibilité d'une relation égalitaire entre les sexes est peut-être un contenu plus refoulé. De même, le vol par les hommes de la puissance génitrice des femmes peut être un autre contenu refoulé qui apparaît, transposé et déformé, sur la scène du mythe.

Il est a priori plus difficile de comprendre quel est le contenu refoulé des « images » du mythe du piègeur de taupes.

De manière plus prégnante encore que dans les mythes grecs, il semble que la censure soit ici moins forte et que les contenus « répréhensibles » apparaissent plus nettement : l'avidité du chasseur notamment. L'identité d'essence entre hommes et animaux n'a pas encore été remplacée par le mythe de la supériorité humaine, puis par celui de la supériorité masculine, bien que le « dieu » suprême soit masculin et que ce soit sa fille qui s'allie avec le héros. On peut ici noter un premier refoulement culturel : le passage de X-bak de la position de mère cosmique à celui de fille du père. X-bak apparaît alors, comme les colchiques d'Apollinaire, fille de son fils alors que, originellement, elle s'est fabriquée un fils pour engendrer le monde avec lui. Le contenu du refoulé a donc trait à la mère primitive, à ce fameux « surmoi maternel » plus terrible encore que le père car il menace le genre humain d'anéantissement total, d'avalement dans la matrice originelle.

La seule solution pour l'homme afin de surmonter cette épreuve est d'envisager cet engloutissement comme une félicité éternelle : « la mort viendra et elle aura tes yeux ».

On comprend que face à une telle mère, les affects de terreur et de joie puissent se mélanger sans que l'on sache très bien où commence l'un et où l'autre finit.

Les marques sur la peau

Par marques sur la peau, nous entendons les marques qui apparaissent spontanément sur la peau des sujets⁵⁸. Ces marques peuvent apparaître comme des passages « dans le corps et sur la peau » des affects associés aux vécus mythiques – apparitions ou contacts. On peut, dans un certain sens, les considérer aussi comme des apparitions dans la mesure où elles révèlent une partie du « corps » de l'apparition. Elles révèlent aussi le contact dont elles constituent une preuve durable. Le marquage peut signifier également un geste d'appropriation du « marqué » par l'être du monde-autre.

Une des formes les plus courantes de ces inscriptions sur la peau, dans un contexte ordinaire, est le changement de couleur (on pâlit, on rougit...), la sécrétion de liquide (pleurs, transpiration...) la modification de la chevelure ou du poil (cheveux dressés, poil hérissé...) ou de la texture de la peau (chair de poule)...

Mais, au cours des vécus mythiques, ces modifications vont plus loin et s'inscrivent durablement dans le corps, généralement sur la peau.

Les communications présentées ici nous fournissent trois ensembles de telles métamorphoses :

- les marques sur le corps infligées par les extra-terrestres
- les inscriptions de glyphe ou « lettres de nuit » sur le corps des Mayas
- les stigmates des mystiques chrétiens.

La stigmatisation

Cet aspect de la mystique catholique n'est abordé qu'indirectement par Jacques Maître puisque ce n'est pas le sujet de sa communication. Il l'aborde en liaison avec la féminité du personnage de François dont il nous dit qu'il « constitue dans l'hagiographie le prototype de la stigmatisation alors que celle-ci a presque toujours été attribuée par la suite à des femmes. »

⁵⁸ En ce qui concerne les marques volontaires (tatouages, maquillages...), cf. Martens, *Rituologique 1*, elles n'apparaissent pas dans nos corpus.

La capacité à éprouver de très fort affects est en Occident généralement attribuée aux femmes. Une étude plus fine laisse plutôt apparaître, à l'instar de ce qui se passe en Australie⁵⁹, une division sexuelle émotionnelle qui se caractérise par une attribution aux femmes des affects intériorisés (peur, tristesse...) et aux hommes d'affects extériorisés (colère...).

On peut faire l'hypothèse que l'affect intériorisé aura davantage tendance à se « marquer » dans le corps alors que l'affect extériorisé, comme la colère, projette au dehors la violence du « refoulé », lui « barrant » la voie de l'inscription corporelle.

Dans ce modèle, le stigmaté serait le signe sur la peau du refoulé que le sujet n'arrive pas, malgré tous ses efforts, à contenir à l'intérieur de soi.

Le corps devient ainsi un « support » extérieur et les signes, sur la peau structurellement équivalents aux « images », apparaissent à l'extérieur.

Cette « image » sur la peau est à la fois le signe de la présence de l'autre : le saint, l'ancêtre, Dieu, voire même une partie de son corps, une incorporation de l'ancêtre par le sujet (voyant, contacté...).

L'apôtre Paul est le premier à employer le terme grec *stigma*, dont un des sens est « tatouage », et à le mettre en rapport avec l'écriture, avec les caractères écrits de sa propre main (Galates, 6, 11-17). « Etre crucifié, commente Dominique de Courcelles, n'est-ce pas être profondément inscrit, gravé, exposé, tel un caractère de lettre, une gravure, une sculpture en creux, comme le Christ l'a été sur le bois de la croix, faire ligne avec lui, faire avec lui une ligne ponctuée ? » (de Courcelles : 32). Ce stigmaté, ou lettre tatouée, revient étrangement marquer en creux l'épaule des paysans mayas.

Ce glyphe, c'est-à-dire ce signe « gravé », cette « lettre-dessin », est comme pour le Christ, à la fois expression de l'ancêtre, glyphe qui renvoie à son nom, mais aussi son corps même, sa « personne » vivante comme le livre qui la contient⁶⁰.

Dans la mythologie soucoupique, ces inscriptions corporelles prennent la forme de l'agression « technique » de nos sociétés : plus de « dieux » ou « d'ancêtres » mais une « technique » et des « techniciens » qui nous manipulent tant extérieurement qu'intérieurement, équivalent de ce que peut être aujourd'hui l'implantation d'un élément électronique muni d'une « puce »,

⁵⁹ Franca Tamisari, 2004.

⁶⁰ Cette conception du livre vivant est développée dans la mythologie du village de Xocen, dont le nom signifie « Lis-moi » et correspond à la « survivance » d'une conception vivante de l'écrit et de son support à l'époque préhispanique.

« animal » technique, comme le signifiant l'exprime, qui vient prendre possession de notre corps et nous transforme en parcelle d'un « corps global » et d'un « cerveau global »⁶¹.

6 Socio-politique des apparitions

La sociologie et l'anthropologie des apparitions de la Vierge dans différents contextes européens ont permis de montrer la fréquence de la liaison entre ces apparitions et des crises sociales et/ou politiques, souvent liées à des problèmes de frontière ou de modification de territoire⁶². Le corpus recueilli dans l'ouest de la France et présenté dans ce volume ne fait pas exception à cette règle.

Il importe ici de ne pas dissocier cette socio-politique des apparitions de son lien psychique. C'est encore Freud qui peut nous servir de modèle avec son affirmation méthodologique que toute psychologie est d'emblée sociale⁶³ et peut ensuite se distinguer entre une psychologie « individuelle » ou personnelle et une psychologie de masse ou des foules (*Massenpsychologie*).

L'œuvre de Freud nous permet également, nous l'avons vu, de proposer un modèle personnel et un modèle de masse des apparitions suivant que nous portons attention au contenu personnel du refoulé ou au contenu collectif.

Toujours dans la perspective freudienne, il est fondamental de ne pas « sauter par dessus » le personnel pour traiter du collectif mais bien d'articuler soigneusement la psychologie « collective » ou « de masse » – les questions de terminologie sont délicates – à son fondement, c'est-à-dire la structure profonde de la psychologie personnelle (ou « individuelle »).

C'est là d'ailleurs le reproche fondamental que Freud fait à Jung, et qui va de pair avec sa critique de l'élargissement « cosmique » du concept de « libido » : Jung n'a pas tort parce qu'il considère des phénomènes collectifs mais parce qu'il fait, le plus souvent, l'économie d'une analyse du psychisme personnel pour traiter le matériel symbolique d'un point de vue culturel, indépendamment des vécus personnels. Inversement, l'historien devra intégrer les

⁶¹ Cette mythologie du cerveau global ou « global brain » se développe aujourd'hui dans des réseaux de réflexion sur les implications philosophiques et mythologiques des transformations informatiques, induites notamment par *Internet*. Il existe un groupe de discussion sur *Internet* appelé d'ailleurs « Global Brain ».

⁶² William A. Christian, 1996, David Blackburn, 1994, Paolo Apolito, 1998, Elizabeth Claverie, 2003.

⁶³ “Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien, objet et adversaire et, de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié.”

J'ai rétabli le terme “ objet ”, absent de la traduction de 1981, d'après l'édition allemande originale. Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, p.123.

données de la psychologie dans son analyse : toute histoire est une psychohistoire⁶⁴, toute cosmologie une psychocosmologie.

L'enquête interdisciplinaire sur les apparitions dans l'Ouest de la France a permis de mettre au jour, dans le contexte socio-historique des XIX et XX^e siècles, une dynamique collective dans laquelle des apparitions viennent, en compensation d'une période de crise ou de rupture sociale, appuyer un refus de modernité, et un retour aux bases traditionnelles de la religion catholique. Cela se traduit notamment par des injonctions de messages donnés aux voyants par la Vierge. Les thèmes dominants de ces messages sont :

- la déréliction générale,
- l'annonce de catastrophes en châtiment de l'incurie de l'Eglise ou de l'Etat,
- diverses injonctions pour y remédier.

A Dozulé une partie de la diffusion se fait autour d'un véritable réseau sectaire. Mais on observe ailleurs d'autres configurations : il peut y avoir officialisation par le clergé après des enquêtes canoniques. Par exemple, l'Eglise conclut au caractère véritable de l'apparition de la Vierge à Pontmain, à la non reconnaissance des apparitions de Tilly, avec cependant le développement d'un lieu de culte populaire accompagné de guérisons, conversions ... Il peut y avoir aussi non reconnaissance par l'Eglise et non développement d'un culte populaire (Saint Pierre la Cour) ...

La diffusion de ces apparitions dans la société est donc assez variable suivant les cas et paraît dépendre davantage du contexte socio-historique particulier de chaque apparition que des caractères généraux de l'apparition elle-même. Par exemple des congrégations religieuses fournissent des micro-sociétés d'accueil et ont un rôle actif dans la promotion de l'apparition.

On peut observer l'opposition, voire la lutte entre l'institutionnalisation des apparitions et leur caractère spontané, lié aux manifestations de la religion populaire.

Le dossier réuni par Elizabeth Claverie montre bien les différentes étapes de cette lutte et les compromis passés entre les « franciscains » et les « voyantes ».

Chez les Mayas de Tabi, l'histoire sociale et politique du village se développe sur un fond de lutte entre deux Vierges, l'une plutôt associée à l'Eglise et aux Espagnols, et l'autre, aux Mayas et au puits sacré, le cénote (Bocara).

⁶⁴ « En tant que psycho-historien, je cherche à établir la schizophrénie de la civilisation occidentale à partir de ses images par un réflexe autobiographique... » (Aby Warburg, note du 3 avril 1929, 2003, p. 22), voir aussi Llyod de Mause, *Essais de psychohistoire* (1986). Nous ne développons pas ici les acceptions différentes de ce concept chez ces auteurs. Signalons aussi son emploi par un auteur de science fiction, Isaac Asimov.

Il importe, lorsque c'est possible, de saisir l'ensemble des processus associés à la dynamique d'une apparition. Dès le niveau personnel, l'apparition est « prise » dans un ensemble de pratiques (récits, rituels, paroles, chants...) qui lui donnent sens.

Chez les Mayas yucatèques, il faut souvent distinguer le premier temps « mutique » de l'apparition où celle-ci est faiblement symbolisée : parfois on ne peut rien dire de ce moment et il est même prescrit un temps de silence faute de quoi le témoin peut mourir. Ce moment, à moins d'une connaissance intime du témoin et/ou d'une vigilance de l'anthropologue, n'apparaîtra pas dans les comptes-rendus qui se présentent déjà comme des symbolisations, des mises par écrit d'un vécu mythique initialement autre.

Dans un deuxième temps, le récit de l'apparition se développe et est repris par d'autres membres de la société, et éventuellement inclus dans des rituels qui peuvent donner lieu ensuite à une institutionnalisation plus ou moins large.

C'est dans la mesure, nous semble-t-il, où la « crise » personnelle du témoin ou voyant coïncide avec la « crise » sociale et politique que l'apparition a le plus de « chances » d'être reformulée à un niveau plus large, et qu'un compromis doit alors s'instituer entre version « personnelle » (des témoins, des voyants...), version « publique » ou « de masse » et version officielle. La version « de masse » ne coïncide pas obligatoirement avec la version officielle dans la mesure où elle est souvent d'abord populaire.

Dans un certain nombre de cas, une « chronicité » de l'apparition peut alors s'instituer comme à Dozulé (49 apparitions pour la même voyante) ou à Medjugorje (les apparitions deviennent quotidiennes et ont lieu à la même heure depuis le 2 juillet 1981). Ces « visions » organisées sont alors intégrées dans des rituels (messes, pèlerinages...) dont la connotation économique et politique est plus ou moins marquée.

La scénographie de ces pèlerinages peut alors se conformer à des représentations convenues et à une iconographie dûment reconnue comme à l'Île Bouchard (Bertin et Catala), être l'objet d'une véritable négociation entre les spécialistes religieux et les voyants, comme à Medjugorje ou conserver un caractère à la fois plus personnel et plus local comme à Dozulé. Dans ce dernier cas, les visions sont largement intégrées à des images pré-chrétiennes associées à la mythologie du lieu, Dozulé « la montagne en feu ou la montagne qui brûle » (Bertin et Catala).

Les apparitions d'extraterrestres, nous l'avons vu, ont changé de nature dans leur brève mais mouvementée histoire.

Une étude détaillée de la thématique montre bien comment s'organisent ces lignes de fractures, avec par exemple les grossesses liées à des fécondations artificielles (Méheust,

1993), apparaissant en liaison avec les évolutions et les transformations techniques de la société contemporaine.

Dans ce corpus, la technique joue un rôle essentiel dans la mesure où les innovations techniques elles-mêmes sont souvent dérivées de « schèmes mythiques⁶⁵ » et peuvent être également des pratiques mythiques qui s'ignorent, comme Testefort l'a bien montré pour la photographie, mais la démonstration pourrait aussi être faite pour Internet⁶⁶.

Le dossier grec, bien que plus difficile à interpréter car l'analyse historique est plus difficile à restituer en détail, laisse aussi apparaître des contextes de fracture politique et de limites de territoires : l'enlèvement d'Europe, lié à l'origine de la dynastie crétoise, ou celui d'Hélène, dont le nom se confond avec l'enlèvement même, à l'origine de la guerre de Troie, préfigurant les « guerres de la Vierge » du XXe siècle.

Le renouveau de la guerre des images

Dans le contexte maya, les apparitions sont indissociables de la naissance d'une iconographie qui se définit à la fois comme un ensemble d'images et de symboles et comme une écriture-peinture-dessin dont les signes ne peuvent se dissocier complètement du contexte apparitionnel qui les lie à un ancêtre⁶⁷. On commence à comprendre comment les souverains et les prêtres-chamanes mayas ont pu utiliser ces vécus mythiques et les institutionnaliser, comme leurs « collègues » occidentaux l'ont fait avec les vécus mythiques des mystiques chrétiens. Il est possible cependant que les souverains mayas ne se contentaient pas de « récupérer » les vécus mythiques vécus par d'autres mais produisaient leurs propres visions pour les utiliser à leur profit⁶⁸. L'étude précise de l'invention de cette « voyance » dans les processus de domination est encore largement à faire en liaison avec le caractère divinatoire de l'écriture maya⁶⁹. C'est bien le « cœur » même de l'image, sa « sacralité » qui est politique. En Islam, Pierre Lory a bien montré, avec l'exemple de Soekarno (*cf. supra*) comment, au sein même des Etats, les dirigeants peuvent s'appuyer sur des visions pour légitimer leur pouvoir.

⁶⁵ Bertrand Méheust (1978) a montré l'influence de la thématique de la science fiction sur les premiers vécus mythiques mettant en scène des soucoupes volantes, cette thématique de la technique liée à des « prophéties » est aussi très sensible dans le corpus maya (Boccara, 2004, tome 5). Enfin de grands mythes célèbres, comme le mythe d'Icare, ont préfiguré, souvent très longtemps à l'avance, des inventions techniques.

⁶⁶ *Cf.* Nicolas Bonnal, 2000 et Philippe Breton, 2000.

⁶⁷ Nous ne sommes sans doute pas très loin d'une « magie » ou pratique mythique de l'écriture telle qu'elle a pu se développer dans des contextes socio-historique européens, avec la caballe juive par exemple.

⁶⁸ Pour un mouvement comparable dans l'histoire occidentale, voir *Les rois thaumaturges*, de Marcel Bloch.

⁶⁹ Michel Boccara, « Écriture et divination : l'exemple des Mayas ».

C'est, semble-t-il, l'Islam tout entier qui vient s'appuyer sur cette dynamique mythique « apparitionnelle » et « révélationnelle », pour fonder à la fois une politique supranationale de conquête et de développement, et des politiques particulières au sein d'Etats nationaux. Cette institutionnalisation dans les rêves, va très loin : « Les rêveurs ne peuvent rêver que des thèmes repérés, reconnus et interprétables par la tradition. » (Lory, DVD⁷⁰).

Cette relation du politique au monde mythique touche tous les aspects de la politique islamique, y compris les développements les plus récents comme les attentats terroristes du 11 septembre 2001 : « La vidéocassette diffusée par le Pentagone et présentant Ben Laden en discussion avec des interlocuteurs arabes fait état de quatre rêves annonçant à l'avance la réussite de l'attentat contre le World Trade Center ; à la fin le chef terroriste précise : « A ce moment-là, j'ai commencé à craindre que le secret ne s'évente si tout le monde se mettait à voir ça dans ses rêves. Alors j'ai clos le sujet. J'ai dit (à Abû Dawûd), s'il faisait un autre rêve, de n'en parler à personne, parce qu'il risquait d'intriguer les gens » (Lory, DVD).

A côté des rêves et des mythes, la technologie moderne de « fixation » des images a produit une troisième catégorie de vécus mythiques. L'étude de Jean-Philippe Testefort sur la « photographie ravissante » est un excellent exemple de la manière dont la technique fonctionne comme pratique mythique et, de ce point de vue, contribue de manière d'autant plus efficace que cet aspect mythique est largement inconscient à la cohésion de la structure socio-politique des sociétés capitalistes :

« Mais parce qu'elle [la photographie] œuvre néanmoins et malgré tout comme révélation emportant puissamment l'assentiment, elle constitue un des instruments politico-économiques permettant de travailler les individus à leur insu » (Testefort).

C'est ainsi toute une conception particulière de « l'identité » que la photographie sous-tend, à travers notamment la photographie d'identité. Il en est de même pour le développement des « nouveaux moyens technologiques », à la fois moyens de contrôle, outils scientifiques et supports artistiques.

La « guerre technologique » des images a pris aujourd'hui le relais de l'ancien combat qui utilisait rêves et visions mythiques⁷¹.

Bibliographie

⁷⁰ Nous renvoyons ici au texte préliminaire écrit par Pierre Lory et consultable sur le DVD. Le texte qui figure dans ce volume est différent.

⁷¹ L'article de Paolo Apolito, *Visions mariales sur Internet à la fin du XXe siècle*, paru dans le numéro d'*Ethnologie française* « Voix, visions, apparitions », dont le thème recoupe en partie le nôtre, développe cette nouvelle dimension de la « guerre technologique » des images.

[ouvrages collectifs]

1980 *Diccionario maya Cordemex*, maya-espanol, espanol-maya, dir. Alfredo Barrera Vásquez, Mérida, Yucatan, Cordemex [Reprend tout le matériel lexical antérieur].

1985 *Le Grand Robert de la langue française : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2ème éd. rev. et cor. par Alain Rey, Paris, Le Robert, 1985, 9 vol.

Anati, Emmanuel

2003 *Aux origines de l'art : 50.000 ans d'art préhistorique et tribal*, Paris, Fayard.

Apolito, Paolo

1998 *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra : Local visions and Cosmic Drama*, Pennsylvania State University Press.

2003/2004 "Visions mariales sur Internet à la fin du XXe siècle", *Ethnologie française*, oct-déc. (Voix, visions, apparitions) : 641-647.

Arias, Jacinto

1975 *El mundo numinoso de los Mayas : estructura y cambios contemporáneos*, Mexico, SepSetentas.

Bachofen, Johann Jakob

1996 *Le droit maternel : recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. et préf. par Étienne Barilier, Genève, L'Âge d'homme.

Barnay, Sylvie

1992 *Les apparitions de la Vierge*, Paris, Cerf.

Benjamin, Walter

1983 "L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée" (1936), dans Walter Benjamin, *Écrits français*, prés. par J.-M. Monnoyer, Paris, Gallimard : 117-192.

Blackbourn, David

1994 *Marpingen : Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, New York, A. Knopf.

Bloch, Marcel

1983 *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard.

Boccara, Michel

1989 "Les enfants ravis : mythe et pratique mythique chez les Mayas", *Synapse*, 56, juin: 69-74.

1997- *Les Labyrinthes sonores. Encyclopédie de la mythologie maya yucatèque*, t. 3, *X-tabay, mère cosmique : mythologie de l'amour* ; t. 5, *La corde de vie ou le cordon ombilical céleste* ; t. 15, *Outils d'analyse : vocabulaire, glossaire, bibliographie*, Paris, Amiens, Ductus, URA 1478 (CNRS-Université de Picardie), (8 tomes et 3K7 vidéo parus en 2004).

- 2002 *La part animale de l'homme. Esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme*, Paris, Anthropos.
- 2004 "Écriture et divination : l'exemple des Mayas", dans *Le mythe : pratiques, récits, théories, Volume 3: Voyance et divination*, sous la direction de Bertrand Méheust, Paul-Louis Rabeyron, Markos Zafiropoulos, Paris, Anthropos.
- Bonnal, Nicolas
2000 *Internet : la nouvelle voie initiatique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Breton, Philippe
2000 *Le culte de l'Internet. Une menace pour le lien social ?*, Paris, La Découverte.
- Christian, William A.
1996 *Visionaries : The spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press.
- Claverie, Elizabeth
2003 *Les guerres de la Vierge : une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.
- Courcelles, Dominique de
2001 "Je porte en mon corps les stigmates de Jésus", dans *Stigmates*, sous la dir. de Dominique de Courcelles, Paris, L'Herne : 32-36.
- De Martino, Ernesto
1999 *Œuvres*, t. I., *Le monde magique* (1948), trad. de l'italien par Marc Baudoux, postface de Silvia Mancini, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo (Les Empêcheurs de penser en rond).
- Detienne, Marcel
1981 *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- Didi-Huberman, Georges
2002 *L'image survivante*, Paris, Éd. de Minuit.
- Freud, Sigmund
1948 *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard.
1956 *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF
1971 *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF.
1981 "Au-delà du principe de plaisir" (1920), dans Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot : 41-115.
1981 "Psychologie des foules et analyse du moi" (1921), dans Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot : 117-217.
1981 "Le moi et le ça" (1923), dans Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot : 219-274.
1989 "L'inconscient" (1915), dans Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, vol. XIII, Paris, PUF.
- Freud, Sigmund & Breuer, Joseph
1971 *Etudes sur l'hystérie* (1896), Paris, PUF.

Jousse, Marcel

1978 *L'anthropologie du geste*, t. 3, *Le parlant, la parole et le souffle*, Paris, Gallimard.

Jung, Carl Gustav

1912 "Wandlungen und Symbole der libido" [= "Métamorphoses et symboles de la libido"], *Jahrbuch für psychoanalyt. und psychopathologische Forschungen*, IV.

1973 *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (1953) 1973, Genève, Librairie de l'Université, Georg et Cie.

1998 *Sur l'interprétation des rêves*, Paris, Albin Michel.

Martens

1978 *Rituologique I, Le dessin sur la peau*, Paris, Aubier-Montaigne.

Mause, Llyode de

1986 *Les fondations de la psychohistoire*, Paris, PUF.

Méheust, Bertrand

1978 *Science-fiction et soucoupes volantes*, Paris, Mercure de France.

1993 "Du voyage interrompu aux grossesses interrompues : l'irrésistible montée des enlèvements soucoupiques aux États-Unis", dans *Vers une anthropologie d'un mythe contemporain*, sous la dir. de Thierry Pinvidic, Heimdal : 431-454.

Mundine, Djon

2000 *Ich bin ein Aratjara*, dans *Rêve et politique des premiers Australiens. L'ancien futur de l'Australie*, textes édités par Delphine D. Morris et Michel Boccara, Paris, L'Harmattan: 231-242.

Panofsky, Erwin

1968 *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard.

Paulme, Denise

1986 *La mère dévorante : essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.

Rosny, Éric de

1996 *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, Éd. du Seuil.

Tamisari, Franca

2004 "Au-delà de la présence. Vers une compréhension de l'expression dansée yolngu (Australie)", dans *Aux sources de l'expression*, Actes du colloque international sur le mythe (Paris, novembre 2002), t. 1, éd. Christine Bergé et Michel Boccara, Paris, Anthropos.

Vaneighen, Raoul

1986 *Le mouvement du libre esprit*, Paris, Ramsay.

Warburg, Aby

- 1990 “La divination païenne et antique dans les écrits et les images à l’époque de Luther”, dans Aby Warburg, *Écrits florentins*, Klincksieck.
- 2003 *Le rituel du serpent*, Macula.