

Publié dans Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés
de philosophie de langue française II, 165-179, 1966,
source qui doit être utilisée pour toute référence à ce travail

Conférence de M. Mircea Eliade
Professeur à l'Université de Chicago

SIGNIFICATIONS DU MYTHE

Lundi 5 septembre 1966 — 11 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M. Henri GOUHIER,
Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne

SIGNIFICATIONS DU MYTHE

L'historien des religions n'aborde pas le problème du mythe sans appréhension. D'abord, parce qu'une question délicate l'attend au premier pas : que faut-il entendre par mythe ? Ensuite et surtout, parce que les réponses données à cette question fondamentale dépendent beaucoup des documents choisis et analysés par le chercheur. De Platon et Fontenelle à Schelling et Bultmann, les philosophes et les théologiens ont proposé de nombreuses définitions du mythe. Mais toutes ont ceci de commun, qu'elles se fondent sur la mythologie grecque. Or, pour un historien des religions, ce choix n'est pas des plus heureux. Il est vrai qu'en Grèce le mythe a inspiré aussi bien la poésie épique et le théâtre, que les arts plastiques ; mais aussi ce n'est que dans la culture grecque que le mythe a été soumis à une longue et pénétrante analyse, de laquelle il est sorti radicalement « démythisé ». Si dans toutes les langues européennes le vocable « mythe » dénote une « fiction », c'est que les Grecs le proclamaient déjà il y a vingt-cinq siècles.

Tare encore plus grave au regard de l'histoire des religions : nous ne connaissons pas un seul mythe grec dans son contexte rituel — contrairement à toutes les religions paléo-orientales et asiatiques, et surtout aux religions dites « primitives ». On sait, en effet, que le *mythe vivant* est toujours rattaché à un culte, inspire et justifie un comportement religieux. Non certes que la mythologie grecque soit à proscrire de l'analyse du phénomène mythique. Mais il serait imprudent de commencer par elle et, surtout, de limiter cette analyse à ses documents. La mythologie dont nous entretenons Homère, Hésiode et les poètes tragiques est déjà l'aboutissement d'une sélection et représente une interprétation d'une matière archaïque devenue parfois inintelligible. Or, notre meilleure chance de comprendre la structure de la pensée mythique est d'étudier les cultures où le mythe est « chose vivante », où il constitue le support même de la vie religieuse ; bref, où, loin de désigner une *fiction*, il exprime la *vérité* par excellence, puisqu'il ne parle que des réalités.

C'est ainsi qu'ont procédé, depuis plus d'un demi-siècle, les anthropologues, en se concentrant sur les sociétés « primitives ». Inutile de

rappeler ici les interprétations de Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinowski, Leenhardt ou Lévi-Strauss. Certains résultats de la recherche ethnologique nous retiendront plus tard. Avouons pourtant que l'historien des religions n'est pas toujours satisfait de la démarche des anthropologues ni de leurs conclusions. Par réaction contre un comparatisme abusif, la plupart des auteurs ont négligé de compléter leurs recherches anthropologiques par l'étude rigoureuse d'autres mythologies ; celles notamment du Proche-Orient antique, en premier lieu de la Mésopotamie et de l'Égypte, celles des Indo-Européens, surtout la grandiose, exubérante mythologie de l'Inde antique et médiévale, celle, enfin, des Turco-Mongols, des Tibétains, des peuples hindouisés ou bouddhisés du Sud-Est asiatique. En limitant la recherche aux mythologies primitives, on risque de donner l'impression qu'il existe une solution de continuité entre la pensée archaïque et celle des peuples dits « de l'histoire ». Cette solution de continuité n'existe pas ; mieux, en restreignant l'enquête aux sociétés primitives, on se prive du moyen de mesurer le rôle du mythe dans les religions complexes, comme celles du Proche-Orient antique et de l'Inde. Un exemple : il est impossible de comprendre la religion et, en général, le style de la culture mésopotamienne si on laisse de côté les mythes cosmogoniques et de l'origine conservés dans l'*Enuma elish* ou dans l'épopée de Gilgamesh. En effet, au début de chaque nouvelle année les événements fabuleux racontés par l'*Enuma elish* étaient rituellement réactualisés ; chaque Nouvel-An, le Monde devait être recréé — et cette exigence nous révèle une dimension profonde de la pensée mésopotamienne. En outre, le mythe de l'origine de l'homme nous explique, du moins en partie, la vision tragique et le pessimisme caractéristiques de la culture mésopotamienne : l'homme a été tiré par Marduk de la terre, c'est-à-dire de la chair du monstre primordial Tiamat, et du sang de l'archidémon Kingu. Et le texte précise que l'homme a été créé par Marduk afin de labourer le sol et de pourvoir à la subsistance des dieux. L'épopée de Gilgamesh nous présente une vision également pessimiste en nous expliquant pourquoi l'homme n'a pas, et ne doit pas avoir, accès à l'immortalité.

Aussi les historiens des religions préfèrent-ils l'approche de leurs collègues — un Pettazzoni ou un van der Leeuw — ou même celle de certains anthropologues historiens ou comparatistes, tels Ad. E. Jensen ou H. Baumann, qui travaillent sur *toutes les catégories* de créations mythologiques, aussi bien celles des « primitifs » que celles des peuples de l'histoire. On peut ne pas être d'accord avec leurs conclusions, on est du moins sûr que leur documentation est suffisamment ample pour fonder des généralisations valables.

Les divergences résultant d'une documentation trop étroite ne constituent pas le seul obstacle au dialogue entre l'historien des religions et ses collègues d'autres disciplines. C'est la démarche même qui le sépare, par exemple, des anthropologues et des psychologues. L'historien

des religions est trop conscient de la différence axiologique de ses documents pour les mettre tous sur le même plan. Attentif aux nuances et aux distinctions, il ne peut ignorer qu'il existe des grands mythes et des mythes de moindre importance, des mythes qui dominent une religion et la caractérisent, et des mythes secondaires, répétitifs ou parasitaires. *Enuma elish*, par exemple, ne saurait figurer sur le même plan que la mythologie du démon femelle Lamashtu ; le mythe cosmogonique polynésien a un tout autre poids que le mythe de l'origine d'une plante, puisqu'il le précède et lui sert de modèle. De telles différences de valeurs ne s'imposent pas nécessairement à l'anthropologue ou au psychologue. En effet, une étude sociologique du roman français du XIX^e siècle ou une psychologie de l'imagination littéraire peuvent utiliser indifféremment Balzac et Eugène Sue, Stendhal et Jules Sandeau. Au contraire, pour l'historien du roman français ou le critique littéraire un tel confusionnisme est impensable, puisqu'il anéantit leurs propres principes herméneutiques.

Dans une ou deux générations, peut-être avant, lorsque nous aurons des historiens des religions issus des sociétés tribales australiennes, africaines ou mélanésiennes, je ne doute point que, entre autres critiques, ils ne manqueront pas de reprocher aux chercheurs occidentaux leur indifférence aux échelles de valeurs *indigènes*. Imaginons une histoire de la culture grecque dans laquelle Homère, les poètes tragiques et Platon seraient passés sous silence, tandis que le Livre des Songes d'Artémidore d'Ephèse et le roman d'Héliodore d'Emèse seraient laborieusement analysés, sous prétexte qu'ils expliciteraient mieux les caractères spécifiques du génie grec ou qu'ils nous aideraient à comprendre sa destinée. Pour revenir à notre propos, nous ne croyons pas que l'on puisse comprendre la structure et la fonction de la pensée mythique dans une société où le mythe sert encore de fondation, si l'on ne tient compte à la fois de l'*ensemble de la mythologie* de cette culture et de l'*échelle des valeurs* qu'elle implique ou proclame.

Or, dans tous les cas où nous avons accès à une tradition encore vivante, qui n'est ni fortement acculturée ni en voie de disparition, une chose nous frappe dès l'abord : non seulement la mythologie constitue comme l'« histoire sainte » de la tribu en question, non seulement elle explique la totalité du réel et justifie ses contradictions, mais elle révèle également une hiérarchie dans la succession des événements fabuleux qu'elle rapporte. D'une manière générale, on peut dire que tout mythe raconte comment quelque chose est venu à l'existence : le Monde, l'homme, telle espèce animale, telle institution sociale, etc. Mais du fait que la création du Monde précède toutes les autres, la cosmogonie jouit d'un prestige spécial. Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs ¹, le mythe cosmogonique sert de modèle à tous les mythes d'origine.

¹ Voir, par exemple, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949) ; *Aspects du Mythe* (Paris, 1963).

La création des animaux, des plantes ou de l'homme présuppose l'existence d'un Monde.

Certes, le mythe de l'origine du Monde n'est pas toujours un mythe cosmogonique dans l'acception rigoureuse du terme, comme les mythes indiens, polynésiens, ou celui rapporté dans l'*Enuma elish*. Dans une grande partie de l'Australie, par exemple, le mythe cosmogonique au sens strict est inconnu. Mais il existe toujours un mythe central, qui raconte les commencements du Monde, ce qui s'est passé avant que le Monde soit devenu tel qu'il est aujourd'hui. On trouve donc toujours une *histoire primordiale*, et cette histoire a un *commencement* : le mythe cosmogonique proprement dit ou un mythe qui nous présente le premier état, larvaire ou germinal, du Monde. Ce commencement est toujours implicite dans la série des mythes qui racontent les événements fabuleux ayant eu lieu après la création ou l'apparition du Monde, les mythes de l'origine des plantes, des animaux et de l'homme, ou de la mort, du mariage et de la famille. Ensemble, ces mythes d'origine constituent une histoire cohérente, puisqu'ils révèlent comment le Monde a été transformé, comment l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, mortel, sexué et obligé de travailler pour se nourrir ; ils révèlent également ce qu'ont fait les Etres Surnaturels, les Héros civilisateurs, les Ancêtres mythiques, et comment et pourquoi ils se sont éloignés de la Terre ou ont disparu. On peut aussi dire que toute mythologie qui nous est accessible dans un état de conservation suffisant comprend non seulement un commencement, mais aussi une fin, circonscrite par les dernières manifestations des Etres Surnaturels, des Héros ou des Ancêtres.

Or, cette histoire sainte primordiale, constituée par l'ensemble des mythes significatifs, est fondamentale parce qu'elle explique et à la fois justifie l'existence du Monde, de l'homme et de la société. C'est pourquoi le mythe est considéré à la fois comme une *histoire vraie* — puisqu'il raconte comment les choses réelles sont venues à l'être — et comme le modèle exemplaire et la justification des activités de l'homme. On comprend ce qu'on est — mortel et sexué — et on assume cette condition, parce que les mythes racontent comment la mort et la sexualité ont fait leur apparition dans le Monde. On pratique un certain type de chasse ou d'agriculture, parce que les mythes rapportent comment les Héros civilisateurs ont révélé ces techniques aux ancêtres. Nous avons insisté sur cette fonction paradigmatique du mythe dans plusieurs travaux antérieurs, il est superflu d'y revenir ici.

Nous aimerions pourtant prolonger et compléter nos observations, en nous arrêtant en premier lieu sur ce que nous avons appelé l'« histoire sainte » conservée dans les grands mythes. Mais, comment faire ? La première difficulté qui nous attend est matérielle. Pour analyser et interpréter convenablement une mythologie ou un thème mythologique, il faut tenir compte de tous les documents accessibles, ce qui n'est pas dans les moyens d'une conférence, ni même d'un petit livre. Claude Lévi-Strauss

a consacré plus de trois cents pages à l'analyse d'un groupe de mythes sud-américains, et il a dû laisser de côté les mythologies des Fuégiens et d'autres peuples, pour se concentrer sur les mythes d'origine des Amazoniens.

Force nous est donc de nous limiter à un ou deux exemples caractéristiques. Au moins tâcherons-nous de retenir ce qui se révèle essentiel aux yeux des aborigènes. Ces résumés même sembleront peut-être longs mais, s'agissant de mythologies assez peu familières aux non-spécialistes, on ne saurait se contenter d'allusions, comme on pourrait le faire à propos d'*Enuma elish*, ou des mythes grecs et même indiens. D'autre part, toute exégèse se fonde sur une philologie. Il serait déplacé de proposer une interprétation du mythe sans présenter au moins un minimum de documentation.

Notre premier exemple sera la mythologie des Ngadju Dayak de Bornéo. Nous l'avons choisie parce que nous disposons, à ce sujet, d'un ouvrage qui mérite de devenir classique : *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946) du regretté Hans Schäfer². L'auteur a étudié cette population pendant de longues années, et les documents mythologiques qu'il a recueillis représentent la matière de douze mille pages imprimées. Il connaissait les langues et les coutumes indigènes, mais il avait, en outre, percé la structure de la mythologie et son rôle dans la vie des Dayaks. Comme chez tant d'autres populations archaïques, le mythe cosmogonique dayak révèle à la fois le drame de la création du monde et de l'homme, et les principes qui régissent le processus cosmique et l'existence humaine. Il faut lire ce livre pour se rendre compte à quel point *tout se tient* dans la vie d'une population traditionnelle, et comment les mythes se succèdent et s'articulent dans une « histoire sainte », continuellement reprise aussi bien dans la vie de la société que dans celle de chaque individu. A travers le mythe cosmogonique et sa suite, le Dayak découvre les structures de la réalité et celle de son propre mode d'être. Ce qui s'est passé au commencement définit à la fois la perfection originelle et la destinée de chaque individu.

Au commencement, raconte le mythe, la totalité cosmique se trouvait, à l'état virtuel, dans la gueule du Serpent aquatique. La création a fait éclater cette unité primordiale. Deux Montagnes sont apparues, et de leurs chocs répétés les réalités cosmiques sont venues progressivement à l'existence. Les Montagnes sont les sièges des deux divinités suprêmes, et sont aussi ces divinités ; mais elles ne dévoilent leur figure humaine qu'à la fin de la première phase de la Création. Sous leur aspect anthropomorphique, les deux divinités suprêmes, Mahatala et son épouse Putir, continuent l'œuvre cosmogonique et créent le Monde supérieur et le Monde inférieur. Mais il manque encore le Monde intermédiaire, qui sera habité par l'homme. Ce sont deux oiseaux calao,

² J'utilise la traduction anglaise, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People* (The Hague, 1963).

mâle et femelle, qui président à la troisième phase de la création ; ils sont d'ailleurs identiques aux deux divinités suprêmes. Mahatala fait surgir l'Arbre de Vie au « Centre », les deux oiseaux s'en approchent et, se rencontrant sur ses branches, commencent à se battre. Des fragments de l'Arbre de Vie naissent un jeune homme et une fille, qui deviennent les ancêtres des Dayaks. Finalement, l'Arbre de Vie est détruit et les deux oiseaux s'entretuent.

En somme, pendant la Création, les deux divinités se manifestent sous trois formes différentes : cosmique (les deux montagnes), anthropomorphique (Mahatala et Putir), thériomorphique (les deux oiseaux). Mais ces manifestations polaires ne représentent qu'un aspect de la divinité. Non moins importantes sont les manifestations en tant que totalité : le Serpent primordial, par exemple, ou l'Arbre de Vie. Cette totalité — que Schärer appelle « totalité divine ambivalente » — constitue la base même de la religion des Dayaks. Elle est proclamée continuellement et dans d'innombrables contextes. En fin de compte, on peut dire que, pour les Dayaks, toute forme divine contient également son opposé : Mahatala se révèle être également sa propre épouse, et le Serpent est aussi l'Oiseau.

Le mythe cosmogonique nous permet de comprendre la vie religieuse des Dayaks de même que leur culture et leur organisation sociale. Le Monde est le résultat d'un heurt entre deux principes polaires et, durant ce conflit, l'Arbre de Vie — qui représente leur incarnation — est détruit. Mais de la destruction et la mort émergent le Cosmos et la nouvelle vie. Cette création nouvelle tire son origine de la mort même de la « divinité totale »³. Dans les cérémonies religieuses les plus importantes, impliquant un rite de passage — naissance, initiation, mariage, mort — ce conflit créateur est continuellement réactualisé. Tout n'est, d'ailleurs, qu'imitation des modèles exemplaires et répétition des événements narrés dans le mythe cosmogonique. Le village aussi bien que la maison représentent l'Univers et sont censés se trouver au Centre du Monde. La maison exemplaire est une *imago mundi* : elle est bâtie sur l'échine du Serpent aquatique, son toit escarpé symbolise la Montagne, siège de Mahatala, et une ombrelle représente l'Arbre de Vie, dans les branches duquel on aperçoit les deux oiseaux mythiques.

Dans la cérémonie du mariage, par exemple, le couple retourne aux temps originels. Ce retour est signifié par une réplique de l'Arbre de Vie que les jeunes époux embrassent. Selon les informateurs de Schärer, embrasser l'Arbre de Vie indique qu'on se fonde en lui. « Le mariage, écrit Schärer, est la réitération de la cosmogonie et la répétition de la naissance du premier couple de l'Arbre de Vie⁴. » Toute naissance est également rapportée aux temps primordiaux. La chambre de l'accouchement est symboliquement située dans les eaux originelles. De même,

³ Hans SCHARER, *Ngaju Religion*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

la chambre où l'on confine les jeunes filles pendant la cérémonie de l'initiation est censée se trouver dans l'Océan primordial. La jeune fille descend dans le Monde inférieur et assume la forme du Serpent aquatique. Elle revient sur la Terre comme une autre personne, et commence une nouvelle vie aussi bien du point de vue religieux que social⁵. La mort aussi est conçue comme le passage à une vie nouvelle, plus riche et plus *vraie*. Le trépassé rebrousse chemin vers le temps mythique originel, et ce voyage mystique est indiqué par la forme et la décoration du cercueil : celui-ci est une barque qui représente le Serpent aquatique mais aussi l'Arbre de Vie, la Montagne primordiale et la divinité totale. Autrement dit, le mort remonte vers la totalité divine qui seule existait au commencement.

A l'occasion de chaque crise décisive et à chaque rite de passage, l'homme reprend le drame du Monde *ab initio*. L'opération est effectuée en deux temps : le retour à la totalité divine, indistincte et primordiale, et la répétition de la cosmogonie, c'est-à-dire de l'éclatement de l'unité primitive. La même opération se répète pendant la fête collective annuelle. Schärer souligne que la fin de l'année représente la fin d'une ère et d'un monde⁶, et que les cérémonies qui l'accompagnent traduisent nettement leur finalité : le retour au temps d'avant la Création, celui de la totalité vivante et sacrée, figurée par le Serpent aquatique ou par l'Arbre de Vie. En effet, pendant cette période sacrée entre toutes qu'on appelle *helat myelo*, « le temps entre les années », une réplique de l'Arbre de Vie est dressée au milieu du village, et la population retourne à l'époque précosmogonique. C'est pour cette raison que les lois et les interdits sont suspendus, car le Monde a cessé d'être et, en attendant qu'il soit créé de nouveau, la communauté vit auprès de la divinité, plus exactement *dans* la totalité divine originelle. Le caractère orgiastique de cet intervalle « entre les années » ne doit pas nous dissimuler sa sacralité. Ainsi que s'exprime Schärer, il ne s'agit pas « de désordre mais d'un autre ordre »⁷. Pendant cette période sacrée on revient à une unité et à une totalité à la fois cosmiques, divines, sociales et sexuelles. L'orgie ne fait qu'obéir au commandement divin, et ceux qui y participent retrouvent en eux-mêmes la divinité. On sait que dans nombre d'autres religions, primitives aussi bien qu'historiques, l'orgie périodique est considérée comme le moyen par excellence d'accomplir la parfaite totalité. Et cette totalité sera le point de départ d'une nouvelle création — chez les Dayaks comme chez les Mésopotamiens.

Ce résumé, si bref qu'il soit, nous a fait toucher le rôle central du mythe cosmogonique dans une société archaïque encore nonacculturée. Le mythe révèle la pensée religieuse des Dayaks dans toute sa profondeur et sa complexité. Comme on vient de le voir, la vie individuelle et

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, pp. 94 sq.

⁷ *Ibid.*, p. 97.

collective a une structure cosmologique : toute vie constitue un cycle, dont le modèle est la création, destruction et re-création perpétuelle du Monde. Une telle conception n'est pas limitée aux Dayaks et aux autres peuples du même type de culture : ce que nous révèle le mythe dayak dépasse considérablement ses frontières ethnographiques. Or, on est frappé par l'extrême importance accordée à la *totalité primordiale*. On pourrait presque dire que les Dayaks sont obsédés par ces deux aspects du sacré : la *primordialité* et la *totalité*. Cela n'implique nullement qu'ils dévalorisent l'œuvre de la création. Il n'y a rien du pessimisme indien ou gnostique dans la conception dayake du Cosmos et de la Vie. Le monde est bon et significatif, puisqu'il est sacré, puisqu'il est né de l'Arbre de Vie, donc de la divinité elle-même. Mais seule la totalité divine primordiale est parfaite. Si le Cosmos doit être périodiquement aboli et recréé, ce n'est pas parce que la première création a échoué, c'est parce que l'état d'avant la Création représente une plénitude et une béatitude inaccessibles dans le monde créé. D'autre part, le mythe souligne la nécessité de la création : de l'éclatement de l'unité primitive. La perfection originelle s'en trouve périodiquement réintégrée, mais elle est toujours provisoire. Le mythe dayak proclame qu'on ne peut plus abolir *définitivement* la Création et tout ce qu'elle a rendu possible : existence humaine, société, culture. En d'autres termes, il y a eu une « histoire sacrée », et celle-ci doit être perpétuée par répétition périodique. Impossible de figer le réel dans sa modalité germinale, tel qu'il se trouvait dans la totalité divine primordiale.

C'est cette valorisation positive de l'« histoire sacrée », base et modèle de toute histoire humaine, qui est significative. On la retrouve d'ailleurs dans nombre d'autres mythologies du Proche-Orient antique et de l'Asie. En examinant une mythologie dans sa totalité, on découvre du même coup le jugement de la population en question sur sa propre « histoire sacrée ». Il y a toujours une succession cohérente d'événements primordiaux, mais chaque peuple « juge » ces événements, en soulignant l'importance de certains d'entre eux, et en en rejetant d'autres à l'arrière-plan, ou même, en les négligeant. Si l'on examine le contexte de ce qu'on pourrait appeler le mythe de l'éloignement du Dieu créateur, et sa transformation progressive en un *deus otiosus*, on observe toujours le même processus, impliquant un jugement analogue : parmi les événements créateurs primordiaux, on choisit ceux qui sont essentiels à la vie humaine, et on néglige les autres. En d'autres termes, on accepte l'*histoire sacrée*, qui représente néanmoins une *histoire*, une suite cohérente d'événements, et on se contente de garder une certaine nostalgie de ce qui existait *avant* cette histoire : de la présence majestueuse et solitaire du Dieu créateur. Lorsqu'on se rappelle encore ce Dieu, on sait qu'il a créé le Monde et l'homme, c'est à peu près tout. Ce Dieu suprême semble avoir épuisé son rôle en achevant l'œuvre de la Création. Il ne reçoit presque pas de culte, ses mythes sont peu nombreux et dépourvus

d'éléments dramatiques, et lorsque ce Dieu n'est pas complètement oublié, on ne l'invoque que dans la détresse extrême, après que les autres figures divines se sont révélées impuissantes.

Cette leçon des mythes primitifs est particulièrement instructive : elle nous montre que l'homme s'est « incarné » de plus en plus, en se tournant vers les divinités de la vie et de la fécondité. Elle nous montre d'autre part que l'homme archaïque assume déjà, à sa manière, une « histoire » dont il est à la fois le centre et la victime. Ce qui s'est passé à l'époque de ses ancêtres mythiques a pris, pour lui, plus d'importance que ce qui est arrivé avant leur apparition. On pourrait illustrer ce processus par d'innombrables exemples, et nous-même l'avons fait dans plusieurs travaux⁸. Mais nous voudrions nous arrêter aujourd'hui sur une population qui jouit d'une vogue immense depuis plus d'un demi-siècle parmi les anthropologues, les sociologues et les psychologues. Il s'agit, on l'a deviné, des tribus Aranda de l'Australie centrale. Nous puisons principalement dans les informations de T. G. H. Strehlow⁹, le fils du célèbre missionnaire Carl Strehlow dont les écrits donnèrent lieu à tant de controverses au temps de Durkheim. Nous estimons avoir choisi la meilleure autorité en vie, puisque l'aranda a été la première langue parlée par T. G. H. Strehlow, et que depuis quarante ans, il n'a pas cessé d'étudier ces populations.

Selon les Aranda, le Ciel et la Terre ont toujours existé et ont toujours été habités par des Etres Surnaturels. Au Ciel se trouve un personnage à pied d'émeu, ayant femme et enfants à pied d'émeu : c'est le Grand Père appelé également l'Eternel Jeune (*altjira nditja*). Ces Etres vivent dans un pays perpétuellement vert, plein de fleurs et de fruits, traversé par la Voie Lactée. Ils sont tous éternellement jeunes, le Grand Père ne se distinguant pas de ses enfants, et ils sont immortels comme les étoiles, car la mort n'a pas réussi à pénétrer chez eux.

Strehlow estime à juste titre qu'il est impossible de considérer ce Grand Père à pied d'émeu comme un Etre Suprême comparable à certains dieux célestes de l'Australie du Sud-Est. En effet, il n'a créé ou formé ni le Ciel et la Terre, ni les plantes, les animaux et les ancêtres totémiques, et il n'a inspiré ou contrôlé aucune des activités de ces ancêtres. Le Grand Père et les autres habitants du Ciel ne se sont jamais intéressés à ce qui se passait sur la Terre. Les malfaiteurs ne craignent pas le Grand Père céleste, mais bien la colère des ancêtres totémiques et les punitions des autorités tribales. Car, nous le verrons dans un instant, tous les actes créateurs et significatifs ont été accomplis par les ancêtres totémiques issus de la terre. Il s'agit, en somme, de la transformation presque totale d'un Etre céleste en un *deus otiosus*. L'étape

⁸ Cf. *Aspects du Mythe*, chap. VI.

⁹ En premier lieu, *Aranda Traditions* (Melbourne, 1947) et son article récent « Personal Monototemism in a Polytotemic Community » (*Festschrift für Ad. E. Jensen*, München, 1964, pp. 723-754) ; cf. aussi « La gémellité de l'âme humaine » (*La Tour Saint-Jacques*, Paris, 1957, Nos 11-12, pp. 14-23).

suivante ne pourrait être que son oubli définitif ; ce qui c'est passé probablement chez les voisins des Aranda occidentaux, où Strehlow n'a pas trouvé de croyances comparables.

Et pourtant, certains traits caractéristiques permettent de ranger parmi les Êtres Suprêmes même ce Grand Père éternellement jeune, indifférent, oisif et « transcendant ». Il y a, avant tout, son immortalité, sa jeunesse et son existence béatifique ; il y a ensuite son antériorité chronologique par rapport aux ancêtres totémiques, car il existait dans le ciel longtemps avant que ces derniers n'aient émergé hors de la terre. Enfin, la valeur religieuse du Ciel est fréquemment proclamée dans les mythes ; par exemple, dans les mythes de certains héros qui ont conquis l'immortalité en montant au Ciel ; ou dans les traditions mythiques des arbres ou des escaliers qui, au commencement, reliaient la Terre au Ciel ; et surtout dans les croyances aranda selon lesquelles la mort est apparue parce que les communications entre la Terre et le Ciel avaient été brutalement interrompues. Strehlow rappelle les nombreuses traditions parlant d'une échelle qui reliait le Ciel à la Terre, et il décrit les sites où, d'après la légende, se dressaient des arbres géants grâce auxquels certains ancêtres réussirent à monter au Ciel. On retrouve des croyances similaires dans beaucoup de religions archaïques : les mythes racontent qu'après la rupture des communications entre la Terre et le Ciel, les dieux se sont retirés et sont devenus plus ou moins des *dii otiosi*. Depuis lors, seuls quelques êtres privilégiés — héros, chamans, magiciens — arrivent encore à monter au Ciel. Nous ignorons si un mythe similaire existait chez les Aranda. Mais il est significatif que, en dépit de l'indifférence réciproque entre les Aranda et les Êtres célestes, le prestige religieux du Ciel survit encore, et le souvenir de l'immortalité conquise par l'ascension au Ciel hante toujours les mémoires. On est tenté de lire dans ces fragments de mythes une certaine nostalgie d'une situation primordiale irrémédiablement perdue.

Quoi qu'il en soit, le *primordium* représenté par le Grand Père céleste n'a plus de signification immédiate pour les Aranda. Au contraire, ces derniers semblent s'intéresser exclusivement à ce qui s'est passé de significatif *sur la Terre*. De significatif, c'est-à-dire de créateur ou, en notre terminologie, de « religieux ». Car les événements qui ont eu lieu dans les temps mythiques, dans le Temps du rêve, sont religieux en ce sens qu'ils constituent l'histoire paradigmatique que l'homme doit suivre et réitérer, afin d'assurer la permanence du Monde, de la vie et de la société.

Pendant qu'au Ciel le Grand Père et sa famille vivaient une sorte d'existence paradisiaque et sans responsabilités, il existait depuis toujours sur la surface de la Terre des masses amorphes, semi-embryonnaires, d'enfants non parvenus à maturité. Ils ne pouvaient se développer, mais il ne vieillissaient ou ne mouraient pas non plus, car ni la vie ni la mort n'étaient encore connues. Ce n'est que *sous* la Terre que la vie

existait déjà dans sa plénitude, sous la forme de milliers d'Étres Surnaturels, eux aussi créés. (On les appelle, d'ailleurs, « nés de leur propre éternité ».) Il se réveillèrent finalement de leur sommeil et percèrent la surface de la Terre. Les endroits où ils ont émergé restent imprégnés de vie et de puissance. Le Soleil est l'un de ces Étres ; lorsqu'il est apparu, la Terre a été baignée de lumière. Ces Étres Surnaturels revêtent des formes variées : quelques-uns sont apparus sous forme animale, d'autres sous la forme d'hommes et de femmes. Mais tous avaient un comportement commun : les thériomorphes se comportaient et pensaient comme des êtres humains ; les anthropomorphes pouvaient se changer à leur gré en une espèce particulière d'animal. Ces Étres Surnaturels, désignés habituellement par le terme « ancêtres totémiques », ont alors commencé à errer sur la Terre et à modifier le paysage, donnant à l'Australie centrale ses traits actuels. Ces travaux constituent à proprement parler une cosmogonie : les Ancêtres n'ont pas créé la Terre, mais ils ont donné une forme à une *materia prima*. Et l'anthropogonie répète la cosmogonie. Certains de ces Ancêtres totémiques ont assumé la fonction de Héros civilisateurs : ils ont coupé en tranches la masse proto-humaine et, par la suite, ils ont formé les hommes en tranchant les membranes qui unissaient doigts et orteils, en perçant les oreilles, les yeux et la bouche. Ils leur ont ensuite enseigné l'art de faire le feu, de chasser et de se nourrir, et leur ont révélé les institutions religieuses et sociales.

A la suite de tous ces travaux, une extrême fatigue les a accablés, et ils ont disparu sous la terre ou se sont métamorphosés en rochers, en arbres ou en objets rituels. Les places où ils ont trouvé le repos, tout comme celles où ils étaient apparus, sont devenues des centres sacrés et sont connues sous le même nom. Cependant la disparition des Ancêtres, qui achève la période primordiale, n'est pas définitive : d'une part, bien que replongés dans leur sommeil initial sous la Terre, les Ancêtres veillent sur la conduite des humains ; d'autre part, ils se réincarnent perpétuellement ; en effet, ce que Strehlow appelle l'« âme immortelle »¹⁰ de chaque individu représente une particule de la vie d'un Ancêtre.

Cette période fabuleuse où les Ancêtres vagabondaient sur la Terre équivaut, pour les Aranda, à une époque paradisiaque. Non seulement ils s'imaginent la Terre, immédiatement après sa « formation », comme un Paradis, où le gibier se laissait facilement prendre, où l'eau et les fruits abondaient, mais les Ancêtres vivaient une existence qui ignorait les inhibitions et les frustrations qui dominent toute communauté humaine organisée¹¹. Le bien et le mal n'existaient pas encore, ni, par conséquent, les lois et les interdits qui règlent la vie des humains. Ce Paradis pri-

¹⁰ Cf. « Personal Monototemism in a Polytotemic Community », p. 730.

¹¹ *Ibid.*, p. 73. Cf. aussi *Aranda Traditions*, pp. 36 sq. sur « L'Âge d'Or » des Ancêtres totémiques.

mordial hante encore les Aranda ; en un certain sens, on peut interpréter les brefs intervalles d'orgie rituelle, lorsque tous les interdits sont suspendus, comme un retour fulgurant à la liberté et à la béatitude des Ancêtres.

C'est donc cette primordialité terrestre et paradisiaque — qui constitue à la fois une histoire et une propédeutique — qui intéresse les Aranda. C'est dans ce temps mythique que l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, non seulement parce qu'il a été « formé » et instruit par les Ancêtres, mais surtout parce qu'il doit répéter tout ce que ces derniers ont fait *in illo tempore*. Les mythes révèlent cette histoire sacrée et créatrice. Plus encore : à travers l'initiation, chaque jeune Aranda apprend non seulement ce qui s'est passé *in principio*, mais découvre finalement qu'il était déjà là, qu'en quelque sorte il a participé à ces événements décisifs. En effet, son « âme éternelle » est une particule de la « Vie » de l'Ancêtre. L'initiation effectue une *anamnesis*. A la fin de la cérémonie, on fait savoir au novice que le héros des mythes qu'il vient d'apprendre était lui-même. On lui montre un objet sacré et bien gardé, et on lui dit : c'est ton propre corps ! — car cet objet représente le corps de l'Ancêtre. Cette dramatique mise à jour de l'identité entre l'Ancêtre éternel et l'individu qui l'incarne, peut être comparée au *tat tvam asi* des Upanishads. Il ne s'agit pas d'une croyance exclusivement aranda : dans le Nord-Est de l'Australie, par exemple, lorsqu'un Unambal se dirige vers les cavernes où se trouvent les peintures des *wondjina* (ces Êtres mythiques qui correspondent aux Ancêtres totémiques), il déclare : « Je vais maintenant me rafraîchir et me fortifier ; je vais me peindre de nouveau, afin que la pluie vienne !¹² »

A la mort résultant de la rupture des communications entre Terre et Ciel, les Aranda ont répondu par une théorie de la transmigration, selon laquelle les Ancêtres — c'est-à-dire eux-mêmes — retournent perpétuellement à la vie. On distingue, donc, deux sortes de *primordialité* auxquelles correspondent deux nostalgies de type différent : 1. le *primordium* représenté par le Grand Père céleste et par l'immortalité sidérale inaccessible à l'humanité ordinaire ; et 2. l'époque fabuleuse des Ancêtres pendant laquelle la Vie en général et la vie humaine en particulier sont apparues. Et la nostalgie des Aranda évoque surtout le Paradis terrestre représenté par ce deuxième *primordium*.

Un processus similaire se retrouve dans d'autres religions, même les plus complexes ; qu'on se rappelle, par exemple, dans *Enuma elish*, la primordialité de Tiamat et le passage à l'époque, toujours primordiale, mais créatrice par excellence, représentée par la victoire de Marduk : la cosmogonie, l'anthropogonie et la fondation d'une nouvelle hiérarchie divine. Nous pouvons aussi comparer la primordialité d'Ouranos à l'établissement de la suprématie de Zeus ; ou le passage du dieu céleste

¹² Cf. Mircea ELIADE, « Australian Religions : An Introduction » (in *History of Religions*, VI, 1966-1967).

védique Dyaus, presque totalement oublié, à Varuna et, plus tard, à Indra, Shiva, Vishnu. Dans tous ces cas, il s'agit de la création d'un nouveau Monde, même lorsqu'il n'est pas question d'une « cosmogonie » proprement dite. Mais on trouve toujours l'émergence d'un nouveau monde religieux, en relation plus directe avec la condition humaine.

Ce qui est significatif dans cette substitution d'une primordialité « existentielle » à une primordialité plutôt « spéculative » est le fait que ce processus représente une incorporation plus radicale du *sacré* dans la *vie* et dans l'*existence humaine* en tant que telle. Il s'agit, d'ailleurs, d'un processus assez connu dans l'histoire des religions, et qui n'est pas complètement étranger à la tradition judéo-chrétienne. Nous avons peut-être en Boehoeffler le dernier exemple de l'incorporation du sacré dans l'existence profane de l'homme historique, tout comme on pourrait reconnaître dans la plus récente théologie américaine dite de la « mort de Dieu » une autre variante, sécularisée, du mythe du *deus otiosus*.

On peut donc distinguer deux types de *primordialités* : 1. l'une pré-cosmique, ahistorique, et 2. l'autre, cosmologique ou « historique ». Le mythe cosmogonique ouvre l'*histoire sainte* ; il est un *mythe historique*, bien que non pas dans le sens judéo-chrétien du terme, puisque ce « mythe historique » non seulement sert de modèle exemplaire, mais est périodiquement réactualisé. On distingue également deux sortes de *nostalgies religieuses* : 1. le désir de réintégrer la totalité primordiale d'avant la Création (type Dayak) et 2. le désir de récupérer l'époque primordiale qui commence immédiatement après la Création (type Aranda). Dans ce dernier cas, on pourrait dire qu'il s'agit d'une *nostalgie de l'histoire sainte* de la tribu. C'est avec ce *mythe de l'histoire sainte* — qui est encore vivant dans nombre de sociétés traditionnelles — que doit se confronter l'idée judéo-chrétienne de l'histoire.