

Les mythes, l'espace et les lieux

Éditions de la Sorbonne

par PAUL CLAVAL

1978, 2007

9782271060000

JOËL BONNEMAISON savait se mettre à l'écoute des populations qu'il étudiait : l'écho de leurs paroles donne à ses travaux un charme particulier. Les Mélanésiens de Tanna lui racontent les mythes qu'ils associent à leur histoire et aux lieux où ils vivent. Joël Bonnemaïson comprend les relations que ces groupes tissent avec les territoires où ils sont installés en se penchant sur le temps des pierres, en s'interrogeant sur la métaphore de la pirogue commune à la plupart des récits, et en admettant que, pour ces insulaires, le temps présent et le temps du mythe se confondent volontiers.

Les géographes ont été longs à tirer parti des interprétations modernes du mythe. Je voudrais ici rappeler brièvement les conceptions que l'on se fait du mythe, les transformations qui ont affecté l'étude de ce domaine au cours du XXe siècle et les leçons qu'elles offrent au géographe.

Qu'est-ce qu'un mythe ?

Qu'est-ce qu'un mythe ? Un « *récit fabuleux, souvent d'origine populaire, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces*

de la nature ou des aspects de la condition humaine » (*Petit Larousse*). Il tire sa prégnance de l'organisation d'un récit qui donne du sens au Cosmos, à la nature, à l'homme et à la société.

La signification du mythe tient à l'agencement des éléments qu'il rapporte. Les interprétations qu'il offre changent lorsque les événements qu'il narre ne se suivent pas dans le même ordre. Il constitue donc un outil essentiel de structuration de la perception. Il offre, par le jeu des combinatoires auquel il se prête, de bonnes conditions au jeu de l'imaginaire.

La pensée mythique s'insinue dans tous les recoins de la société et l'enveloppe d'idéologies : récits fondateurs et philosophies du social. On a cru longtemps que les sociétés rompaient avec la mythologie lorsqu'elles recevaient la révélation ou devenaient rationalistes. Le mythe n'y subsistait apparemment plus que dans le domaine de la fable, ou comme source de métaphores littéraires. On sait maintenant que toute société a besoin de mythes pour donner un sens à la présence de ses membres en ce monde, et faire comprendre et accepter le destin collectif auquel ils participent.

Le mythe révèle, derrière les apparences, la réalité cachée : celle-ci peut être située au cœur des choses ou des êtres (les forces sont imma-

nelles), dépendre d'une instance supérieure (les forces sont transcendantes) ou résulter du jeu de forces générales qui s'inscrivent dans la matière (théories orientales des champs de forces, tao, shinto).

Le mythe éclaire la nature des choses, des êtres et des institutions dans la mesure où il découvre ce qui les motive, les conditionne ou les relie à d'autres phénomènes. Au temps du mythe, l'être ne souffrait pas encore d'isolement et de solitude. Il n'avait qu'à regarder pour comprendre ce qui l'entourait. Le temps de la vérité est aussi celui du bonheur des hommes.

Le mythe institue le bien et le mal et permet de déterminer quel sens donner à l'action. Il donne une signification aux choses, aux êtres, aux événements, et leste de sens la vie sociale ; il propose des principes moraux pour guider l'action. Pour se régénérer, il faut fuir le temps et l'espace ternes du présent et se plonger dans le temps hors de l'histoire et le lieu sans mal du mythe.

L'analyse moderne du mythe

La réflexion sur le mythe est longtemps demeurée le fait de littéraires : comment comprendre le théâtre grec, et ceux qui lui ont succédé, sans s'interroger sur les récits qu'il met en scène, le destin tragique de Prométhée par exemple ? L'ethnographie montre, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, que bon nombre de sociétés ne disposent encore, pour interpréter le monde, que de récits fabuleux sur les forces et les êtres qui ont façonné l'univers. L'analyse du mythe tient un rôle central dans un courant que l'on suit de James George Frazer (1890) aux travaux que Griaule consacre aux Dogons (Griaule, 1948), ou le pasteur Maurice Leenhardt aux Mélanésien de la Grande-Terre, en Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1937).

Le sentiment se répand que le mythe joue un rôle clef dans la vie sociale : c'est évident pour les sociétés primitives qu'analyse alors l'ethnologie ; cela l'est également pour ceux qui connaissent bien l'histoire littéraire : le mythe aurait depuis longtemps cessé d'inspirer de grandes œuvres s'il ne disait rien au public auquel elles sont destinées. C'est le sens qu'il faut donner à l'essai que rédige à la veille de la Seconde Guerre mondiale Roger Caillois : *Le Mythe et l'homme* (Caillois, 1938).

Mircea Eliade aborde l'étude des religions dans une perspective nouvelle : au lieu de les étudier de l'extérieur, en naturaliste, il cherche à comprendre ce qu'elles apportent à ceux qui croient en elles (Eliade, 1943, 1963, 1965). Ce que proposent les récits qui hantent l'imagination des peuples primitifs, c'est la vision d'un autre temps, celui des origines. Les êtres et les choses n'y sont pas encore radicalement séparés, si bien qu'on peut y lire le dessein qui se cache derrière le chaos des impressions premières. À côté du temps réel que nous vivons, il existe un temps plus fondamental, celui du mythe. Il se situe plutôt ailleurs que dans un passé défini. C'est l'existence de cet ailleurs, de cet au-delà du commencement qui fait comprendre ce qu'est réellement le monde, et guide ensuite l'action. Les religions d'avant la révélation essaient de renouer les liens rompus avec le temps heureux du mythe. Celui-ci n'existe pas seulement dans un passé indéfini : il affleure dans notre monde partout où les forces qui donnent leur sens à la création se manifestent, ou là où un rituel de purification a aboli le temps : c'était dès 1917 l'interprétation que Rudolf Otto donnait du sacré (Otto, 1917).

Dès le début des années cinquante, Eric Dardel (1952) comprend le parti que la géographie doit tirer des nouvelles interprétations de la religion que l'on doit à Otto, Eliade ou Leenhardt. Le domaine où l'analyse moderne du mythe s'opère est encore limité

aux religions primitives. Au cours des années soixante et soixante-dix, les points communs entre les religions révélées, les ontologies métaphysiques et les idéologies du monde contemporain sont soulignés. Le côté fabuleux du récit mythique disparaît là où la foi a été révélée à un prophète ou par l'entremise du fils de Dieu fait homme : on passe d'une tradition soumise aux recompositions incessantes de l'imaginaire à la précision historique d'un texte pris sous la dictée, ou du témoignage écrit de ceux qui ont assisté à des faits miraculeux. Paul Ricœur souligne la manière dont l'histoire sainte de la révélation se charge du même contenu que le mythe : « *Tout récit de régénération plongera ainsi dans la puissance du mythe à la faveur de cette parenté profonde : tout ce qui commence en ce monde est le commencement d'un monde* » (Ricœur, 1985 : 887).

Ricœur souligne aussi ce qu'apporte la prophétie : « *La prophétie suppose le temps du récit, mais pour rompre avec lui (...) la terre promise devient le symbole de ce qui n'est pas atteint. Un accent de futur et de nouveauté fait éclater toutes les catégories du récit; (...) tous les commencements du passé sont, à quelque degré, des mythes de fin pour être des mythes de recommencement (...); dans la mesure où l'eschatologie emprunte aux mythes de création ses modèles, elle échoue à se représenter l'inauguration d'une ère nouvelle autrement que comme la restauration de l'originnaire* » (Ricœur, 1985 : 888).

La leçon est claire : le mythe structure le temps par rapport à une origine (la création du monde, la fondation d'une société) ou à un terme (le jugement dernier, l'utopie). Claude Lévi-Strauss ouvre la voie à l'élargissement des théories du mythe lorsqu'il souligne que celui-ci est une pensée qui procède par classements et par oppositions binaires ; en d'autres termes, une logique des opposés qui explique la facilité avec laquelle des récits voisins peuvent justifier des points de vue contrastés (Lévi-Strauss, 1962).

Il ne reste plus, pour élargir l'interprétation du mythe, qu'à montrer que les mythes invoqués par les philosophes, de Platon à Nietzsche, définissent également les structures du temps et du réel, et que les idéologies du monde moderne n'ont pas d'autre rôle. Louis Dumont le suggère dans *Homo aequalis* (Dumont, 1977). Françoise Choay le montre pour les idéologies urbanistiques (Choay, 1980). Je propose au même moment une systématisation de ces analyses (Claval, 1980). François Jullien (1993 ; 1998) fait comprendre la singularité des systèmes de pensée extrême-orientaux : ils échappent apparemment à la dichotomie de l'ici-bas et de l'au-delà qui dominant les religions révélées, les mythologies et les idéologies occidentales, mais c'est parce qu'ils logent au cœur du monde un système de forces qui le modèlent, lui donnent un sens et guident son évolution. Le dualisme ontologique existe, mais sous une autre forme : c'est le monde lui-même qui est double, fait d'apparences et de changements dans tout ce qui est visible, et de forces qui entraînent la ronde du devenir, mais représentent la vérité et, en un sens, la permanence. L'opposition qui gênait Shmuel Eisenstadt entre les civilisations axiales et les autres (shintoïsme et taoïsme) se résoud ainsi (Eisenstadt, 1982). Marcel Gauchet ne voit pas de rupture dans le mouvement qui fait passer de la Révélation aux idéologies laïques modernes : il y lit la prise en main progressive de leur destin par les hommes (Gauchet, 1985).

La leçon à tirer de cet approfondissement de la réflexion sur le mythe est claire : il n'est pas de société sans construction d'univers parallèles, d'au-delà, qui rendent claires les origines du monde, soulignent le sens et le but de l'histoire, déterminent ce qui est bien et ce qui est mal, et créent une opposition ontologique entre le monde profane et les portions d'espace terrestre imprégnées de sacralité parce que les ailleurs y affleurent.

La traduction spatiale du mythe : la diversité des espaces sacrés

Les mythes définissent les philosophies du temps que se donnent les groupes humains : les sociétés qui croient à la pureté des origines vivent dans une durée qui n'apporte rien au destin des hommes, une durée cyclique généralement (Eliade, 1943) ; celles qui voient dans le futur l'épanouissement définitif de l'homme définissent un destin qui s'inscrit dans un devenir historique. Des ruptures majeures interviennent lorsque la nature du temps social change : c'est ce qui se produit lorsqu'intervient la Révélation, ou lorsqu'un événement révolutionnaire modifie de fond en comble la nature du lien social.

Définir la nature du temps, c'est aussi préciser les au-delà qui servent de référence et de mesure à toute chose, c'est poser les bases d'une topologie du profane et du sacré : les sociétés qui croient aux formes classiques du mythe ont une conception enchantée du monde, et reconnaissent dans les rochers, les arbres ou les sources, des divinités auxquelles elles rendent des cultes ; les sociétés extrême-orientales gardent une vision assez voisine de la nature, dans la mesure où elles ne doublent pas le réel d'un ailleurs qui lui soit extérieur, mais logent en son sein les forces qui rendent toutes les choses éphémères.

Dans beaucoup de cultures, on sait depuis Mircea Eliade que le sacré a de solides chances d'affleurer là où passe l'axe de l'univers, car c'est le long de celui-ci que les communications sont les plus aisées entre notre monde et ceux qui le doublent au ciel ou sous terre (Eliade, 1965). Dans les cosmologies indiennes et chinoises, l'axe du monde attire donc les prêtres chargés de maintenir, grâce à des sacrifices et à des rites, l'harmonie entre les hommes et les puissances surnaturelles. Il devient aussi un lieu de pouvoir, puisque l'Empereur est tout autant une figure religieuse que le maître de la

vie politique : il doit donc, plus que tout autre, bénéficier d'un accès direct aux au-delà dont dépend ceux qu'il gouverne (Wheatley, 1971).

Les religions révélées sacralisent les lieux où les prophètes ont vécu, et le point où la parole de Dieu a été entendue. Les variantes catholique et orthodoxe du christianisme croient en la présence réelle du Christ dans les deux espèces de la Communion, si bien que les lieux où se déroule l'Eucharistie participent du divin. Pour les protestants, Dieu devient lointain, ce qui ne veut pas dire qu'il soit absent : ce n'est plus le temple qui est sacré, mais ceux qui s'y rassemblent, puisque le Seigneur est présent dès que les fidèles se réunissent pour prier en son nom. Dans la mesure où l'homme est visité par la Grâce, il participe aussi de la nature divine : c'est la racine de toutes les philosophies des droits de l'homme.

Les idéologies modernes refusent la transcendence religieuse, mais s'appuient souvent sur une métaphysique de la Raison qui donne un statut spécial aux lieux où elle s'incarne, académies, musées, bibliothèques, laboratoires, mais aussi lieux de pouvoir, lorsque l'on pense que l'État tire son autorité de sa capacité à rendre le monde plus rationnel, et lieux de commandement de l'économie, car celle-ci est également un agent efficace de la rationalisation de toutes choses. Très souvent, l'ailleurs qu'invoquent ces idéologies se situe dans le passé de l'Âge d'Or, dans un lieu inaccessible du monde d'aujourd'hui, la Terre sans Mal des Indiens tupi et guarani, ou dans l'Utopie d'un futur meilleur. Certains lieux se chargent donc de sacralité. Ce sont ceux par exemple qui parlent d'un passé que l'on révère : ils constituent un patrimoine auquel on est attaché, et que l'on préserve. Les préfigurations de l'avenir jouissent d'un statut équivalent pour les civilisations tournées vers les lendemains qui chantent de l'Utopie : les lieux où se sont produites les révolutions qui ont permis d'accélérer la marche vers le futur jouissent d'un

prestige refusé aux autres ; les artistes capables d'imaginer, par les formes qu'ils modèlent, ce que demain sera, participent également des formes nouvelles de la sacralité.

Pour les rationalismes métaphysiques qui se développent aux XVI^e et XVII^e siècles, la Raison permet de penser l'infini ; ce qui est sans limite reflète la puissance de la Raison. C'est de là que procède la divinisation de l'État qui caractérise les absolutismes, puis la conception hégélienne des civilisations historiques.

La traduction spatiale du mythe : la géographie du bien et du mal et les rituels de purification

Les sociétés se forgent des mythes car elles ont besoin de donner un sens à ce qui est, et de classer, parmi ce qui les entoure ou ce qui constitue l'être intime de leurs membres, les éléments qu'il convient de respecter, de fortifier et de glorifier, parce qu'ils appartiennent au domaine du bien. Ceux-ci établissent aussi ce dont il convient de se défier, et qu'il faut juguler, combattre et détruire, parce que représentant le mal. Ce qui caractérise le temps des origines, ou celui de l'épanouissement final dont parlent les messianismes, c'est le triomphe du bien sur le mal. C'est alors que le spectacle du monde devient clair, et la signification de l'existence de chacun et de tous, évidente.

Les mythes construisent une topologie du bien et du mal. Pour beaucoup de cultures primitives, le mal qui frappe les hommes, qu'il soit moral ou physique, ne provient pas de leur être propre : il a une origine extérieure, et se trouve lié à la présence de forces maléfiques dans la nature. Dans les sociétés chrétiennes,

le mal réside au fond de chacun : c'est le péché originel. Le corps social est alors au contraire valorisé, à la condition qu'il soit gouverné chrétiennement, car il est conçu comme un rempart contre le mal. L'interprétation de la nature est plus diverse. Saint François d'Assise lui faisait confiance. La méfiance est plus répandue.

Les idéologies modernes refusent la topologie chrétienne du bien et du mal. Le péché cesse d'être situé au tréfonds de l'être, qui est naturellement pur ; le mal provient de l'obscurantisme que font régner les classes dirigeantes ; il résulte de l'exploitation de l'homme par l'homme et de l'existence de classes ; il conduit à la perversion de l'individu par la société. Depuis Rousseau, l'individu refuse de croire qu'il est fondamentalement un pécheur. Le mal n'est pas inscrit dans son âme dès la naissance. Il est d'origine sociale. Pour les transcendantalistes américains du début du XIX^e siècle, c'est dans la nature vierge que réside le bien ; plus une société s'éloigne de l'état naturel, et plus elle est soumise au mal.

Les topologies du bien et du mal ont une signification géographique d'autant plus grande que l'on ne peut rester passif face à ce qui corrompt : c'est en combattant le vice que l'homme se purifie et accède à la plénitude des premiers jours, ou à celle du dernier jour. Les stratégies déployées pour renouer avec le bien sont simples : elles reposent sur des rituels de communion, de purification, et sur des cérémonies qui les commémorent. La communion fait entrer directement en contact avec les forces réelles dans une extase mystique, dans la possession qui accompagne certaines danses, ou par le sacrifice d'une victime, dont le corps est partagé par tous. La commémoration a la même vertu que l'acte qu'elle rappelle : elle prend la forme d'une communion renouvelée, ou d'une déambulation qui purifie l'espace et le ramène à son état primitif.

La géographie n'étudie pas un temps uniforme : les sociétés auxquelles elle s'attache

se caractérisent par des topologies variées du bien et du mal, des conceptions originales du combat mené contre ce dernier ; elles disposent de multiples rituels individuels et collectifs pour y parvenir. On sait depuis longtemps analyser l'espace des sociétés primitives, ou celui des sociétés dont la religion est issue d'une révélation. Longtemps, on a cru naïvement que les sociétés contemporaines à idéologie échappaient à ces rituels. Ce qu'elles apportent, ce sont des topologies inédites : le mal n'est plus localisé dans des forces surnaturelles, ou au fond de chaque homme ; il vient de la société, qui comporte des groupes dont l'action est nuisible, ou bien il naît de l'humanité tout entière, coupable d'infliger à la nature des mutilations irréversibles. Les rituels de purification des sociétés à idéologie différent de ceux du passé : ils passent par la condamnation et l'élimination des responsables des groupes qui incarnent le mal, ou par celle de ces groupes eux-mêmes. On en revient à des sacrifices humains, mais collectifs cette fois : sacrifice d'une classe ou d'une race. C'est ce que proclament les religions révolutionnaires. Le triomphe des idéologies marque-t-il un progrès vers l'amour universel des hommes les uns pour les autres, comme le suggère Marcel Gauchet (1985) ? On peut en douter lorsqu'on prend conscience du caractère inhumain des nouveaux rituels de purification.

Les écologistes vont plus loin. Certains condamnent toutes les initiatives humaines dès qu'elles modifient les équilibres naturels. D'autres s'en prennent aux responsables des agressions les plus graves à l'encontre de l'environnement. Les plus modérés se contentent d'un sacrifice plus modeste : celui de l'intelligence dans la mesure où celle-ci engendre le progrès technique, source de tous les maux. Le rachat de l'humanité passe par l'exclusion de l'homme d'une part croissante de la Terre, grâce à la création de parcs naturels et de réserves. Faute de pouvoir créer en un jour un univers

écologiquement correct, il importe de séparer ce qui est corrompu de ce qui est régénéré : c'est à cela que correspond l'idéologie des ceintures vertes. Une des manières de rédimmer l'humanité, c'est de mettre chacun de ses membres en rapport direct avec la nature – ce que l'on retrouve dans l'idéal de la cité-jardin.

Le problème de la coexistence du bien et du mal ne se pose pas seulement dans les sociétés dont les idéologies sont écologistes. Les gens pensent souvent qu'il est impossible de faire coexister l'ancien et le neuf, le pollué et le régénéré : d'où la signification très générale des mythes de la frontière, du front pionnier, et l'insistance avec laquelle on enferme les groupes dans des enceintes, des fortifications ou des murs qui sont tout autant faits pour préserver leur pureté que pour assurer leur sécurité.

Mythe, territoire et identité

Les mythes servent à instituer la société et l'espace où elle vit. Un sacrifice a souvent lieu au moment de la mise en culture de nouvelles terres ; des processions, celles des rogations par exemple, rappellent, lorsque besoin est, que l'espace des hommes se distingue de la nature et jouit d'un statut spécial. La création de la ville implique des rituels analogues, comme le rappelle le sillon creusé par Romulus, et que Rémus saute par dérision, ce qui lui vaut la mort.

C'est cependant à préciser la nature de l'homme et la signification des destins individuels et collectifs que s'attachent surtout les mythes. Il convient de comprendre pourquoi l'on vit en société, et ce qui permet à la société à laquelle on appartient d'être légitimement installée ici plutôt que là. Les solutions sont multiples.

Les mythes auxquels souscrivent certains groupes leur donnent une filiation divine. Ils descendent de dieux, de demi-dieux ou de

héros. Ceux-ci ont d'abord créé le territoire puis l'ont peuplé avec les hommes qu'ils ont engendrés. Ces derniers sont donc les légitimes propriétaires de l'espace où ils vivent. C'est ce que racontent les mythes que rapporte Joël Bonnemaison dans le cadre mélanésien. La situation n'est pas différente pour les Aborigènes australiens, dont les ancêtres se sont immobilisés dans les accidents de la topographie des espaces qu'ils parcourent.

D'autres récits soulignent l'autochtonie du peuplement ; les hommes sont nés du limon du pays où ils vivent et sont en prise directe sur les forces chtoniennes. Dans la surautochtonie, les gens sont originaires du pays, et leurs droits sont d'autant plus forts que ce sont des dieux locaux qui ont pris une pincée de terre et ont soufflé dessus pour leur donner naissance.

Il est d'autres manières de devenir autochtone : l'alliance avec la terre peut se contracter à travers des sacrifices et le sang versé par les premiers occupants et par toutes les générations qui ont fécondé les terres de leur sueur et ont versé leur sang pour défendre leur pays contre des envahisseurs. Ces sacrifices font parfois oublier que la terre était déjà occupée lorsque les fondateurs du groupe s'y sont installés...

Le mythe de la Terre Promise résout élégamment ce problème d'une autre manière : peu importent les premiers occupants. Le seul titre qui compte est celui qui vient de Dieu. Dans la mesure où une Terre a été promise à des croyants par le Seigneur, ils en sont les seuls légitimes propriétaires.

D'autres stratégies sont possibles. Dans la quasi-autochtonie, les nouveaux venus respectent le pacte que les premiers occupants ont noué avec les puissances chtoniennes du lieu. Leurs descendants sont toujours les maîtres du feu ou de la hache. En reconnaissant à leurs familles le droit de régir l'utilisation du sol, on assure la continuité et l'insertion sans heurt

des nouveaux arrivés dans un milieu qui leur est étranger.

Le métissage biologique et culturel aboutit au même résultat : la population du pays résulte d'arrivées échelonnées, mais aucun n'est exclu du groupe actuel, puisque celui-ci mêle le sang de tous, et a retenu de chaque groupe les idées les plus originales.

À défaut d'autochtonie ou de droit divin, l'installation dans une Terre Vierge donne des droits certains. Pour certains, les groupes présents au moment de l'arrivée des populations actuelles ne comptent pas dans la mesure où ils vivaient encore à l'état de nature, sans avoir pris la possession permanente des sols qu'entraînent la pratique de l'agriculture et la sédentarisation. Cela explique l'insistance avec laquelle les Américains ou les Australiens affirment, au XIX^e siècle, qu'ils s'installent dans un pays dont la nature n'a jamais été altérée.

La perte du territoire sur lequel l'identité s'était moulée est ressentie comme une perte si grave que la collectivité se dissout parfois. Mais le souvenir du lieu d'origine donne aussi aux peuples condamnés à l'Exil un foyer de cristallisation et leur permet de subsister sans ancrage territorial ferme dans le présent.

Le problème des liens avec le territoire a certainement joué un rôle important dans les sociétés traditionnelles ; le rôle des maîtres de la terre/maîtres de la hache le rappelle en Afrique. Mais dans les régimes de droit divin, la question ne se posait pas de la même manière : c'est d'en haut que venait la légitimité de toute implantation collective. Le rôle des idéologies territoriales reprend de l'importance au XVIII^e siècle, lorsqu'émergent de nouvelles conceptions de la souveraineté. Celle-ci ne trouve plus de justification dans un au-delà auquel le pouvoir aurait mystérieusement accès. C'est le peuple qui est dépositaire de toute légitimité. La nature des relations des groupes à l'espace conditionne la construction des États. De la transcendance à l'immanence,

du droit divin au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, on assiste à un changement complet d'attitudes à l'égard du fondement spatial des identités. La post-modernité renforce ce mouvement.

L'attention portée aux mythes s'est progressivement élargie depuis un demi-siècle. Leur analyse retenait surtout les littéraires. Elle est devenue un des champs majeurs de l'étude des religions. Elle s'étend aujourd'hui à l'ensemble des sociétés, celles en particulier qui ne se reconnaissent plus dans des religions, mais mettent en œuvre des idéologies.

Les mythes structurent le temps. Ils donnent également leur valeur symbolique aux lieux, expliquent la genèse et les formes des attachements territoriaux, et font comprendre l'ontologie spatiale. L'avènement de sociétés démocratiques donne plus de poids que dans le passé aux implications spatiales des mythes.

BIBLIOGRAPHIE

- Caillois (R.), 1938. *Le Mythe et l'homme*. Gallimard, Paris.
- Choay (F.), 1980. *La Règle et le modèle. Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme*. Le Seuil, Paris.
- Claval (P.), 1980. *Les Mythes fondateurs des sciences sociales*. PUF, Paris.
- Dardel (E.), 1952. *L'Homme sur la Terre*. PUF, Paris.
- Dumont (L.), 1977. *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard, Paris.
- Eisenstadt (S.), 1982. « The Axial Age : the Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics ». *European Journal of Sociology*, vol. 23, n° 2 : 294-314.
- Eliade (M.), 1943. *Le Mythe de l'éternel retour*. Gallimard, Paris.
- Eliade (M.), 1963. *Aspects du mythe*. Gallimard, Paris.
- Eliade (M.), 1965. *Le Sacré et le profane*. Gallimard, Paris.
- Eliade (M.), 1969. *La Nostalgie des origines*. Gallimard, Paris.
- Frazer (J.G.), 1890. *The Golden Bough*. Londres.
- Gauchet (M.), 1985. *Le Désenchantement du monde*. Gallimard, Paris.
- Griaule (M.), 1948. *Dieux d'eau, entretiens avec Ogoteméli*. Paris.
- Jullien (F.), 1993. *Figures de l'immanence*. Grasset, Paris.
- Jullien (F.), 1998. *Un Sage est sans idée, ou l'autre philosophie*. Seuil, Paris.
- Leenhardt (M.), 1937. *Gens de la Grande Terre*. Gallimard, Paris.
- Lévi-Strauss (Cl.), 1962. *La Pensée sauvage*. Plon, Paris.
- Otto (R.), 1917. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zur Rationalen*. Gotha. Trad. fse1929, Payot, Paris.
- Ricœur (P.), 1985. « Mythe. C – L'interprétation philosophique ». In : *Encyclopædia Universalis*, vol. 12 : 883-890.
- Ries (J.), 1985. *Les Chemins du sacré dans l'histoire*. Aubier, Paris.
- Wheatley (P.), 1971. *The Pivot of the Four Corners*. Aldine, Chicago.