

Fonctions du discours dans la représentation de l'au-delà

Réflexion générale et comparative

Frank HAGENBUCHER-SACRIPANTI*

« ... Il ressent la brisure formidable des temps :
En son âme luttent ce qui devient et ce qui fut,
Couple de lutteurs haletants en une rude étreinte.
Son esprit est le champ de bataille de deux époques.
Je ne m'étonne pas qu'il voie des démons ! »
Conrad-Ferdinand MEYER, *Les derniers jours de Hutten*.

« Autant que le verbe poétique, la parole du devin et des puissances oraculaires délimite un plan de réalité : quand Apollon prophétise, il « réalise ». La parole oraculaire n'est pas le reflet d'un événement préformé, elle est un des éléments de sa réalisation. [...] Toutes les paroles des hommes qui ont le privilège de « Vérité » se définissent par la même efficacité. »

DETIENNE (1981), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*.

OÙ IL EST QUESTION DE LA NÉCESSITÉ DE L'AU-DELÀ DANS LE RAPPORT AU RÉEL ET DANS L'EXPLICATION DE L'INFORTUNE

Certaines procédures d'effacement et de transposition fantasmatique du réel — transculturelles et constitutives de toute forme de pensée « métaphysique » — correspondent à une exigence permanente de l'esprit. Elles sont en quelque sorte favorisées par les systèmes cosmologiques qui fournissent quotidiennement à l'homme le « lieu » métaphorique d'aboutissement de cette fuite face au monde sensible et immédiat, une invisibilité, un « surréal » auquel se référer pour

* Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.

expliquer la réalité sensible, matérielle, sociale, politique, physiologique de l'existence.

En travaillant dans le Sud de la République populaire du Congo, nous découvrons, il y a bien des années, la bipartition de la représentation du monde chez les Bantou en une dimension matérielle, diurne (le *mu:nyi* en vili-yombe) et un domaine invisible (le *nyi:mbi* en vili-yombe), accessible aux détenteurs du Savoir, où gîtent le sens caché des êtres et des choses, les causalités de leur devenir, leur essence, leur « double ».

Sur cet écran de l'imaginaire se manifeste l'aspect figuratif, imageant de maintes représentations sociales (1). Dans ses limites, les images collectives et leurs traductions ou transformations individuelles s'agencent en séquences, à la fois événementielles et fantasmatiques, pouvant conjointement « doubler » et « causer » le cours matériel des choses. Evocatrice et créatrice, la parole des voyants — chamans antisorciers, chefs spirituels de groupes de parenté au sein desquels ils assurent la liaison entre morts et vivants, guérisseurs, « prophètes » et thaumaturges d'inspirations diverses — est ici fondamentale. Elle émane d'un maître du discours qui domine aussi la relation à cet au-delà. Elle structure un imaginaire qui récupère, depuis près d'un siècle, les techniques modernes et, notamment, celles de la biomédecine.

Des nécessités comparatives liées à l'étude d'un mouvement religieux et thérapeutique, à caractère néo-traditionaliste et syncrétique (issu, notamment, d'un mixage de tradition judéo-chrétienne et de spiritualité bantou), nous incitèrent à nous interroger sur une impossibilité onto-théologique propre aux trois monothéismes (approchés dans leur orthodoxie ou ce que l'on a pu historiquement considérer comme tel) : celle d'identifier les causalités de l'être en se référant à un niveau d'existence supra-sensible, à un monde des doubles techniquement dénommé, à un au-delà accessible avant la mort physique et qui participe au présent d'une cosmologie officielle plutôt

- (1) Selon JODELET (1989 : 36), la représentation sociale est « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ». Selon MOSCOVICI (1989 : 82), « la nécessité de faire de la représentation une passerelle entre le monde individuel et le monde social, de l'associer ensuite à la perspective d'un monde qui change » a justifié le passage de la « représentation collective » à la « représentation sociale ».

que d'une fin des temps et d'une représentation paradisiaque ou infernale d'un lointain avenir de l'Homme (2).

Dépourvue de prétention à l'exhaustivité, notre tentative de mise en perspective de ces deux contextes métaphysiques et religieux fait suite à des interrogations sur le rapport du discours à la visualisation du sacré et de l'au-delà (3).

Elle nous est également dictée par une intention plus explicitement conforme à nos recherches sur les représentations culturelles de la maladie : savoir dans quelle mesure ce rapport — et à travers lui une représentation de l'au-delà impliquant le médecin, l'hôpital et le médicament — a été ou non modifié, dans le Sud du Congo, par le processus et les avatars de la christianisation, en sus d'autres déterminants liés à la modernité. Comportements et attitudes vis-à-vis de la médecine moderne pourraient en recevoir quelque éclairage.

Il nous semble opportun de souligner aussi la nécessité de prendre en compte, dans des enquêtes ou des projets relatifs à la santé, cette permanente explication du réel en référence à un domaine fantasmatique et ontologiquement défini.

Il ne nous déplaît pas, non plus, de rappeler ici combien notre évolution culturelle (au sens le plus large) a été déterminée, au cours des siècles, par l'absence et l'interdiction officielles de concevoir,

- (2) Les représentations de l'« autre monde » ont progressivement cessé de constituer une réplique ou un double de la réalité sensible (assorti d'une spécificité mythique) pour se stratifier en lieux de félicité et de tourments, séparés par divers domaines intermédiaires. Des signes d'une répartition de l'au-delà en séjours paradisiaque et infernal apparaissent dans les premières civilisations agricoles, pastorales et urbaines du Néolithique. Ils expriment (notamment dans l'orphisme) la tendance à juger le mort selon ses vertus, son degré de connaissance et d'élévation spirituelle afin d'en faire pour l'éternité un bienheureux ou un damné. En évoquant pêle-mêle des caractéristiques de l'imaginaire bantou, l'« idée de béatitude » et le « shéol », le R.P. TEMPELS (1965 : 44) pressent l'opportunité de distinguer l'au-delà judéo-chrétien du monde invisible bantou où la « diminution ontologique » des défunts « semble moins grande que nous le font supposer les expressions courantes (dans les langues locales) » par lesquelles on caractérise leur identité et leur environnement métaphysiques.
- (3) Dans les théophanies de l'Ancien Testament, voir quelque chose est secondaire : seul importe vraiment le fait d'entendre un message divin, une déclaration de l'Éternel. Quant à la « vision », ELLUL (1981 : 85) analyse opportunément la diversité de ses acceptions possibles ainsi que des dimensions auxquelles elle réfère ; il rappelle que les prophètes insistent souvent sur son caractère mensonger : il pose l'antithèse de la vue et de la parole : « Ce qui est objet de vue dans la Bible est en définitive parole de Dieu. » (ELLUL, 1981 : 88). Indépendamment de la relation attribuée à ces deux termes, et contrairement au discours d'un voyant ou d'un thaumaturge africain (évoqué *supra*) qui ouvre sur un « autre monde », c'est, ici, l'univers sensible, matériel, ou une image de celui-ci, qui fournit le contenu visuel de cette révélation.

d'évoquer et, *a fortiori*, de rechercher de notre vivant l'accès à un autre niveau d'existence.

Il importe donc de ne pas sous-estimer l'importance des implications psychologiques, existentielles et culturelles de cette absence d'un « ailleurs » se rapportant à la catégorie de l'espace, imaginable au présent, visualisable, accessible aux détenteurs de la Connaissance (4). Celles-ci sont, aujourd'hui, aggravées par une difficulté croissante, en Occident, à se référer, dans le temps et autrement que par métaphore, à quelque devenir *post mortem* de l'âme, prévisible et défini. En évoquant d'ailleurs, dans une acception plus générale que celle de WEBER, « le désenchantement du monde », GAUCHET (1985 : I-II) note « l'épuisement du règne de l'invisible [...], la désertion des enchanteurs, la disparition du peuple des influences et des ombres », qui, selon lui, ne sont pas sans déterminer « la reconstruction du séjour des hommes à part de la dépendance divine », ni sans influencer sur « l'engagement envers l'au-delà » et « l'investissement de l'ici-bas ».

Un trucage peut dès lors s'imposer progressivement au réel pour le dépouiller de tout référent et abolir son double. Si, dans l'hyperréalisme, la célébration de l'insignifiant et le culte du banal procurent d'ultimes jouissances (cf. BAUDRILLARD, 1981), c'est parce qu'ils invertissent le sens du réel en faisant de celui-ci un tableau en trompe-l'œil. Dernière transgression qui suggère une « réalité » définitivement basculée dans un ordre plat sans profondeur ni contraire; tortue renversée, immobile et sans force, que le dernier naturaliste observera peut-être la tête en bas, en une contorsion désespérée.

Nouveaux iconoclastes emportés par notre élan, nous serons alors — ne sommes-nous pas déjà ? — bien loin de cette « valeur d'échange entre le visible et l'invisible » qu'attribue si justement CLAIR (1991) à l'œuvre d'art, et dont il rappelle qu'à l'instar des peintures de Lascaux, des tumulus d'Égypte ou des armées de terre cuite découvertes en Chine, elle peut devenir « le lieu d'un passage entre les puissances de l'au-delà et la communauté des vivants ».

Les types d'« invisibilité » imagés dont nous évoquons ici la fonction interprétative face au réel et à la condition humaine constituent plus ou moins explicitement un double du monde sensible (assorti de « réalités » spécifiques) ou, au contraire, un univers « total » dont ce dernier ne serait qu'une réplique appauvrie. Ils ont été, dans maintes cultures, progressivement dévalorisés, prohibés, « infernalisés » en termes de damnation et de souffrance éternelles. Sur ce qui devient

(4) En attestent notamment les évasions et les créations d'un imaginaire toujours stimulé par les interdits et la tyrannie des dogmes.

partiellement un catalogue de cauchemars, le christianisme attestera sa créativité, enrichira sa contribution dans le temps et l'espace (géographique et social) avant de la recomposer en même temps qu'il rationalisera et radicalisera sa doctrine.

Ces lieux et modes d'évasion de l'univers matériel n'en ont pas moins toujours fait l'objet d'une nostalgie tenace, d'une permanente recherche — légale ou clandestine — de substituts dans l'extase ou le rêve. Leurs descriptions apocalyptiques et gnostiques, diversement influencées par différents modèles eschatologiques ainsi que par les croyances populaires, procèdent d'expériences individuelles, extraordinaires et sans rapport avec un pouvoir de dissociation de la Personne tel qu'il est encore attribué au sorcier africain.

En de nombreuses zones culturelles de l'Afrique subsaharienne non musulmane, ces lieux et ces moyens de dépassement du monde sensible illustrent des attitudes existentielles particulières face à la souffrance et à la mort, face au temps qui s'accélère, au changement devenu permanent et à l'angoisse qui en résulte (5). Ils constituent la caractéristique ou le trait du mythe (6) dont s'empare la parole prophétique et néo-traditionaliste pour remodeler ce dernier. Stratégies de discours et figures de style servent alors non seulement à un nouvel agencement cosmologique dicté par une représentation spécifique de la modernité et de ses exigences, mais encore à l'affirmation de l'innocence ou de la culpabilité de ceux qui confient l'interprétation diagnostique de leurs maux à la parole fondatrice et divinatoire d'un médiateur.

Dans l'un et l'autre cas — dont le second, bien sûr, nous intéresse plus particulièrement — s'affirme clairement le caractère permanent et transculturel de cette attitude mentale de fuite devant le réel, attitude qui participe d'une exigence et d'une inclination de l'esprit à ne trouver de sens au monde immédiat et sensible que dans un décalage vis-à-vis de celui-ci, et à se référer, pour ce faire, à un domaine véritablement « surréel » dont celui de la matérialité ne serait en quelque sorte qu'un reflet.

- (5) Dans son *Histoire des enfers*, MINOIS (1991 : 32) souligne l'extrême diversité des modalités d'accès à l'au-delà parmi les « sociétés traditionnelles d'Afrique noire » et observe justement qu'elles sont originellement dépourvues d'un « véritable système de damnation infernale ».
- (6) Nous attribuons à ce terme une acception globale pour évoquer les représentations mythiques de l'homme et de l'univers qui sous-tendent les discours divinatoires et thérapeutiques.

Une interrogation continue sur la possibilité ou l'opportunité de dépasser les apparences par la référence à un autre monde anime :
 — la quête d'un réel aux multiples définitions ;
 — la recherche de soi.

La première, c'est l'affirmation de l'être dans le poème de Parménide, l'opposition radicale entre les perspectives platoniciennes et aristotéliennes sur l'existence des formes et des idées, la querelle des universaux et le conflit réalisme-nominalisme déclenchés par les interrogations du néo-platonicien Porphyre (232-305) à propos des catégories d'Aristote (les genres et les espèces sont-ils des réalités « subsistantes en elles-mêmes » ou de simples conceptions de l'esprit ?) ; c'est aussi l'affirmation kantienne de l'inconnaissabilité de la réalité absolue (chose en soi ou noumène) ainsi que l'immense débat ontologique qui aboutit aux bouleversements épistémologiques liés à la physique quantique.

La seconde s'effectue à travers de multiples instances psychiques plus ou moins assimilables au double — du mythe de Narcisse au « stade du miroir » posé par Lacan comme une phase essentielle de la formation du moi — et qui expriment un dépassement continu des apparences dans la référence à un autre monde.

L'une et l'autre nous attirent vers un surréel ou un irréel fait de formes et d'images (copies d'archétype dans la pensée platonicienne, ou, dans une perspective psychologique, figurations plus ou moins conscientes et spontanées, propres à l'expérience intérieure) dont le statut, les fonctions et le rapport à la réalité sensible des choses suscitent d'inlassables questionnements. Elles nous ramènent à l'affirmation de Popper selon laquelle toute philosophie est cosmologie, « dialogue avec Parménide ».

PAROLE ORACULAIRE ET DÉTOUR FACE AU RÉEL

Dans un remarquable essai intitulé « le réel et son double », ROSSET (1976) — qui ne manque d'ailleurs pas de souligner l'« ambivalence de la parole prophétique » — analyse la propension du genre humain à s'évader de la réalité pour en rechercher le sens dans un ailleurs, dans un « autre monde » dessiné et rempli par les fantasmes de l'imagination et du désir. L'auteur remarque que cette démarche est servie par l'illusion dont il distingue trois principaux modèles (oraculaire, psychologique et métaphysique) et dont la structure fondamentale s'avère être celle, paradoxale, du « double » qui est soi et l'autre. Son propos et les exemples dont il use ne laissent pas d'évoquer

l'étrangeté désespérante des contes de Jorge Luis Borges (7) où toute saisie d'une réalité est illusoire car cette dernière contient et enferme l'observateur qui s'en croit distancé.

Analysant divers exemples d'oracles, ROSSET (1976 : 21) distingue « une manière de subtile différence » entre l'événement annoncé et l'événement accompli. Il découvre « un rapport très profond entre la pensée oraculaire et le fantasme de la duplication, qui explique l'énigmatique surprise attachée au spectacle de l'oracle réalisé » (ROSSET, 1976 : 42). Il insiste aussi sur l'ironie d'un « destin » qui délègue à sa victime le pouvoir inconscient de l'accomplir et non seulement déjoue toute tentative de parade, mais encore utilise cette dernière pour en faire, à l'issue de multiples feintes, le moyen même de la réalisation de l'oracle.

En quittant Corinthe, Œdipe rencontre ses véritables parents et accomplit le destin qu'il fuyait. La surprise du héros comme celle du spectateur, leur sentiment d'avoir été joués, « doublés », tiennent à ce qu'ils s'attendaient au même événement, mais sous une forme différente ; « on croyait attendre le même, mais en réalité on attendait l'autre » (ROSSET, 1976 : 42), le double gommé par l'accomplissement de la réalité.

« En s'accomplissant, l'événement rend caduque la prévision d'un double possible. En venant à l'existence, il élimine son double ; et c'est la disparition de ce pâle fantôme du réel qui surprend un moment la conscience. [...] C'est en quoi la formule qui ponctue habituellement la découverte de ce qui était attendu — "c'était bien cela" — implique à la fois une reconnaissance et un désaveu. Reconnaissance du fait annoncé et désaveu du fait que l'événement ne s'est pas accompli d'une autre façon. [...] L'unique comble l'attente en se réalisant, mais la déçoit en biffant tout autre mode de réalisation. C'est d'ailleurs là le sort de tout événement au monde. » (ROSSET, 1976 : 42-43) (8).

En effet, il n'y a pas que l'oracle pour suggérer une chose autre que ce qu'il annonce, avant de décevoir l'attente ou l'espoir qu'il a implanté dans le cœur de l'homme. Tout événement « implique la négation de son double » mais duplique le réel et est, en cela, de « structure oraculaire ». Traitant de la structure réitérative du discours métaphysique qui, toujours, se défie de l'immédiat, « soupçonné d'être l'autre de lui-même », ROSSET (1976 : 61) l'identifie à une duplication oraculaire du réel. De même que l'actualisation de

(7) QUILLIOT (1987) les analyse de façon pénétrante en imputant à l'auteur des *Fictions* un « projet de déstabilisation et de destruction du réel ».

(8) Comment ne pas songer ici aux « compossibles » de Leibniz ?

l'événement annoncé apparaît comme une imposture en regard de ce que l'on attendait. le réel immédiat semble constituer la « doublure » d'un monde de représentations dont il tire son sens.

Pourquoi ne pas s'offrir, ici encore, un rapprochement avec cette dérobade ou cet évanouissement perpétuels de la réalité qui marquent une part importante de l'œuvre métaphysico-littéraire de Jorge Luis Borges ? Et plus particulièrement avec un poème de ce dernier intitulé « L'autre tigre ». Celui qui, toujours, sut si bien marier philosophie, fantastique et poésie y met en vers les vagabondages de son imagination alors qu'il tente de se représenter un tigre : de symbole en image, de « forme de rêve » en « système de mots humains », de représentation illusoire en substitut provisoire d'un félin réel qui sans cesse lui échappe, le poète s'engage dans une course sans fin. Il s'obstine pourtant...

« [...] à chercher à travers le temps vaste du soir
l'Autre tigre, celui qui n'est pas dans le vers. »

DISCOURS SUR L'AU-DELÀ ET ATTITUDES FACE AU RÉEL TRANSFORMATIONS ET VOYAGES DU DOUBLE

Ce besoin d'effacer l'immédiat et de le représenter est à la fois favorisé et satisfait par tout système cosmologique et métaphysique situant explicitement les causalités du devenir humain dans une surréalité. Il constitue l'un des principaux facteurs psycho-culturels à prendre en compte dans toute réflexion sur le développement et, en l'occurrence, dans une tentative de compréhension du face à face ambigu entre la « médecine moderne » et les médecines « traditionnelles » (9) . Il est exprimé au Congo par la parole fondatrice des chefs spirituels de nombreuses sectes thérapeutiques et autres mouvements néo-traditionalistes qui combattent les phénomènes d'anomie et les nouvelles sources d'angoisses et d'infortune en adaptant le mythe et ses héritiers à la modernité. Un mythe depuis longtemps pénétré et re(dé)structuré par la réalité des Blancs et qu'il importe en quelque sorte d'actualiser en lui restituant son homogénéité

(9) À ce propos, nous nourrissons ici l'espoir — heureusement partagé — d'une meilleure connaissance d'individus et de sociétés auxquels — qui le nierait ? — « nous » prétendons apporter nos propres conceptions du développement ainsi que les voies sinon les moyens de parvenir à celui-ci, auxquels nous assenons nos catégories et nos préceptes en même temps que les marques de notre idéologique et verbale solidarité, auxquels nous ne craignons pas de dispenser critiques ou satisfecit selon leur degré d'alignement sur nos modèles et, somme toute, selon que, corroborant ou infirmant nos analyses, ils valorisent ou non notre ego.

et sa capacité de réponse au « mal-être » actuel, c'est-à-dire sa cohérence et sa fonction. Le discours de ces nouveaux médiateurs entre les hommes et l'invisible génère ou régénère en quelque sorte l'assise culturelle de l'imaginaire et de la scène fantasmatique sur laquelle s'expriment contradictions et conflits sociaux.

Or il apparaît — à l'issue de nos recherches actuelles — que ce remodelage est aussi celui des représentations de la médecine moderne qui prévalent parmi des populations rompues depuis le début du siècle aux contraintes engendrées par la lutte contre les grandes endémies et le développement sanitaire (cf. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1992). Dans le sud du Congo, nous avons étudié ces changements, ainsi que les techniques et les stratégies de discours par lesquels ils s'opèrent. Nous avons particulièrement abordé ces questions chez les voyants et les thérapeutes du groupe vili-yombe encore enracinés dans la tradition ainsi que dans la perspective néo-traditionaliste d'une secte thérapeutique, le *Mvulusi*, implantée dans la région du Kouilou (10).

Il ne nous semble pas inopportun, en faisant un détour dans l'espace et le temps, d'avancer que, pendant une longue période de notre histoire (notamment pendant le Moyen Âge *lato sensu*), le discours reçut cette fonction adaptatrice, rendue nécessaire par la pluralité, la mouvance, la variabilité des conceptions du monde et des représentations de l'au-delà. En effet, les acteurs et les protagonistes d'innombrables cabales et conflits à l'issue desquels l'Église accusa de paganisme, puis de sorcellerie ou d'hérésie, tous ceux qui, dans le cadre de systèmes de conceptions populaires ou savantes, se risquaient à expliquer le monde en référence à un domaine « nocturne » (ouvert aux déambulations sorcières et à la Connaissance) ne furent vraisemblablement jamais rassemblés dans une commune adhésion à un même type de représentation de l'univers et, *a fortiori*, dans une même conception de l'invisible. Il faut noter, au demeurant, que le monde suprasensible où voyage « légalement » l'esprit d'un mystique est constitué dans l'imaginaire médiéval par des sphères cosmologiques ou intérieures plutôt que par un monde originel et « total » dont celui des perceptions sensibles ne serait, comme dans la pensée bantou, qu'épiphénomène ou duplication. L'importance du discours dans ce contexte est souligné par JOLIVET (1969); selon l'auteur, les querelles de mots et les argumentations grammaticales de certains lettrés de la renaissance carolingienne, tels Frédégise ou Godescalc, recouvrent des controverses théologiques : « l'un et l'autre perçoivent dans les mots tout le poids de la réalité; et leur spéculation reporte

(10) La documentation de terrain relative à ces questions sera intégrée à notre prochain ouvrage sur le *Mvulusi*.

dans la sphère de la grammaire un réalisme spontané que l'ignorance de la philosophie empêchait de trouver sa voie normale, qui eût été le platonisme ». L'auteur ajoute que l'on ne peut véritablement comprendre la pensée médiévale qu'à condition d'être « très attentif aux conceptions du langage, explicites ou implicites, qui la sous-tendent » (JOLIVET, 1969 : 1250).

Notre interrogation relative à une oblitération ou une interdiction, par les trois monothéismes, du cadre imaginaire défini plus haut se rapporte également à d'autres développements. Elle renvoie notamment à une nécessaire distinction entre amortalité du double et immortalité de l'âme, la seconde remplaçant la première dans les religions du salut — notamment à partir de l'introduction en Grèce du culte thrace de Dionysos (MORIN, 1970 : 200-201) — à travers lesquelles s'exprime un désir grandissant d'accéder, après résurrection et transfiguration, à l'éternité des dieux.

Cette substitution progressive de représentations (liée au remplacement, précédemment évoqué, d'un monde « en double » par la bipartition de l'au-delà en paradis-enfer) s'accomplit au long d'un processus de différenciation sociale dont les grandes étapes historiques ont été proposées par MORIN (1970). Dans une perspective évolutionniste, celui-ci voit passer l'homme de « sociétés archaïques », où les vivants et les morts sont quasiment confondus et où le domaine des seconds reflète le monde des premiers, à des « sociétés métaphysiques ». Ces dernières distinguent parmi les morts le tout-venant anonyme et les grands ancêtres dont certains sont divinisés. Elles établissent une distance importante entre vivants et défunts, entre un monde sensible et un domaine réservé aux âmes, certes concomitants mais radicalement différents. Désormais, dans cet au-delà (*arallu* des Assyro-Babyloniens, *hadès* homérique, *sheôl* de l'Ancien Testament), les « morts » mènent tristement une existence diminuée (11). À la

- (11) Le lecteur consultera la remarquable étude de COLOUBARITSIS (1987). Cet auteur évoque l'« eidolon » de Patrocle, dans l'Iliade, et celui de la mère d'Ulysse, dans l'Odyssée ; l'un et l'autre, semblables, selon Homère, à une ombre et à un songe, se dérobent respectivement aux bras tendus du chef des Myrmidons et du roi d'Ithaque. « On a parfois invoqué [...] la catégorie du "double", dans la mesure où l'eidolon aurait comme fonction de "doubler la personne", puisqu'elle conserve des traits de ressemblance et le pouvoir dialogique d'allocution. En fait, le double concerne l'homme qui voit l'eidolon, qui se l'imagine en tout "semblable" au vivant, mais nullement la psyché, laquelle manifeste quelque chose ayant appartenu au vivant et qui constitue le mode actuel sous lequel le mort habite l'Hadès. [...] En somme l'eidolon, en tant qu'il constitue l'image selon laquelle le mort se manifeste au vivant, présente l'aspect d'une certaine réalité qui comporte sa propre consistance. C'est la psyché qui voltige dans le monde infernal ou même dans l'air qui nous entoure... » Ainsi que le rappelle l'auteur, c'est justement parce que l'eidolon semblable au corps obnubile la spécificité de l'âme que Platon modifie sa position à l'égard du mythe, entre le Gorgias où il adhère à la littéralité du récit mythique, et le Phédon où il adopte la position inverse.

dévalorisation du double — qui accompagnait le vivant durant toute son existence, dans une proximité immédiate et attestée par l'ombre ou le souffle — correspond la « montée des dieux » et la promotion de l'« âme » ; cette dernière ne connaîtra le monde invisible qu'après la mort physique de la personne dont elle accomplira la destinée soit en enfer, soit au paradis. La forme s'inscrira alors dans un « corps glorieux », notion dans laquelle se retrouve d'ailleurs implicitement celle d'un double analogue au « ka » des Égyptiens ou au corps astral dont, à la suite des néo-platoniciens, les démonologues du Moyen Age et de la Renaissance affirment l'existence. Diabolisé dans l'occultisme et les croyances populaires, investi de significations néfastes et délétères, le double conservera, cependant, une belle vitalité en marge de la religion officielle.

C'est aussi, bien sûr, la représentation (conceptuelle et imagée) du monde invisible, de l'au-delà, qui se transforme et se diversifie selon les niveaux culturels, au gré des brassages de croyances et de doctrines. La scène où s'élaboraient les causalités non visibles du devenir humain s'est apparemment rétrécie jusqu'à devenir dans le christianisme une relation individuelle, intime, linéaire et verticale à la transcendance et à la toute-puissance de Dieu (12).

Nous évoquons ici, succinctement, l'évolution de la représentation de l'au-delà, sans nous permettre d'affirmer qu'à telle ou telle étape de ce processus — localisable dans un temps et un contexte philosophico-politique donnés — le sens topique de l'existence se serait plus ou moins déplacé vers l'ici-bas ou l'autre monde. Une caractéristique « par défaut » nous semble, cependant, résider dans l'impossibilité d'expliquer le réel par un « détour » dans une « surréalité » imagée, *onto-théologiquement fondée et normalement accessible aux vivants*. Si les structures ou les attitudes mentales et culturelles qui s'y

- (12) Les au-delà autorisés et accessibles sont désormais liés au temps qui s'écoule avant que les âmes ne pénètrent dans les formes définitives du paradis et de l'enfer. Pour caractériser l'évolution de la géographie de l'au-delà d'où émerge la spécificité métaphysique et cosmologique de l'imaginaire chrétien — en regard des religions et des civilisations antérieures — LE GOFF (1981 : 13) évoque un processus de « spatialisation de la pensée ». L'auteur de « La naissance du purgatoire » nous livre sur ce sujet des analyses pénétrantes : « Entre les conceptions d'un monde uniforme des morts — tel le "shéol" judaïque — et les idées d'un double univers après la mort. l'un effrayant et l'autre heureux, comme l'Hadès et les Champs Élysées des Romains, le christianisme a choisi le modèle dualiste » (LE GOFF, 1981 : 10). Il l'a d'ailleurs renforcé en séparant radicalement les deux espaces des morts, le bon et le mauvais, pendant la période qui va de la Création au Jugement dernier : dès leur trépas, les meilleurs des justes et des saints résident désormais au Ciel. Mais, d'une manière générale, et face à l'opposition Enfer-Paradis alignée désormais sur celle de la Terre et du Ciel, le devenir des âmes entre la mort physique et le jugement dernier pose problème. Il nécessite l'invention d'un domaine intermédiaire : le purgatoire (LE GOFF, 1981 : 10-11).

rapportent — pour autant qu'elles puissent être repérées, en contrepoint d'autres caractéristiques liées au fait de disposer, dans certaines cultures, d'une invisibilité « à tout faire » — sont psychologiquement, existentiellement et socialement signifiantes, voire déterminantes, c'est par l'expression et la satisfaction d'un manque, d'un « besoin référentiel ».

On peut, au demeurant, percevoir la persistance d'une nécessité de cet ordre dans maintes innovations imaginaires par lesquelles les mouvements ésotériques, gnostiques et théosophiques, les syncrétismes, les adaptations populaires et autres défluent du courant de l'orthodoxie procurent à l'homme de nouveaux moyens d'évasion et d'action dans l'invisible.

Ne peut-on interpréter de la sorte l'expérience mystique et ses visions en état transpersonnel, ce répertoire de la somatisation qui exprime au commun des mortels le sens indicible d'une expérience « prodigieuse », indicible parce qu'impossible à restituer autrement que par une métaphorisation corporelle et verbale, c'est-à-dire au sens figuré ? Indicible parce que non assignable à un secteur ontologique particulier auquel les détenteurs de la Connaissance accèderaient avant leur mort (et comparable à ce « monde total » ouvert au sorcier dédoublé que constitue en général l'invisible chez les Kongo nord-occidentaux et, plus particulièrement, le *nyi:mbi* des Vili et des Yombe [cf. *supra*]).

Diversement influencées par les croyances populaires, les descriptions savantes, apocalyptiques et gnostiques de ces domaines suprasensibles procèdent alors d'expériences individuelles et exceptionnelles, oniriques ou extatiques, n'induisant aucune conception officiellement et couramment dissociative de la personne. D'autre part, faisant état de sphères (cosmologiques ou intérieures) surnaturelles et spécifiques, elles n'évoquent aucun au-delà où gîteraient racines et sens profonds de toute réalité et dans lequel l'homme devrait finalement voir un « vrai » réel, le monde matériel lui apparaissant, en définitive, comme une doublure imparfaite et frustrante.

La « nécessité » d'un niveau suprasensible d'existence et d'explication du réel peut sembler s'exprimer, notamment, dans le dualisme et le manichéisme gnostiques : s'extrayant par le songe ou l'extase de son corps physique et du domaine de la matière, l'initié se place hors du temps ; il sait accomplir, avant son trépas physique, un voyage céleste au cours duquel, percevant « la forme épiphanique du spirituel invisible » (selon l'expression de Corbin, il découvre les formes archétypes, s'approche de la splendeur divine et contemple la réalité intelligible).

Selon que des systèmes gnostiques ou théosophiques — ainsi d'ailleurs que des types très divers d'expérience mystique — affirment cette

« démarche » au propre ou au figuré, selon qu'ils lui déniaient ou lui attribuent une dimension analogique et comparative, leur localisation cosmologique (13) d'un monde invisible est posée comme littéralement effective ou symbolique; leur définition des hiérarchies spirituelles concerne soit des espaces du cosmos, soit des phases d'initiation et les degrés d'une élévation purement intérieure. Le premier cas repose sur une métaphysique hétérodoxe et une conception dissociative de la personne plus ou moins apparentée au chamanisme. Dans le second, en revanche, la description d'une avancée sublime vers la Connaissance et l'amour de Dieu relève d'un « voyage » essentiellement métaphorique et d'une progression tout intérieure, souvent « doublés », dans l'action, d'un éprouvant périple physique en direction d'un lieu saint (14) : lieu sacré de rencontre de l'immanence et de la transcendance, du naturel et du surnaturel, de l'humain et du divin; espace sacralisé d'un accident géographique ou d'une construction humaine dont la porosité est celle de la relique et surtout de l'icône si souvent présentée comme une porte sur un au-delà (mais lequel?) d'où suintent le sang, la sueur ou les larmes du Christ et des saints; emplacement rejoint par un pèlerin qu'a déjà transformé sa dure quête existentielle, spirituelle et initiatique.

Au demeurant, les *Confessions* augustiniennes, la mystique cistercienne, la pensée franciscaine (dont l'« *itinerarium mentis ad Deum* » de Bonaventure constitue, en regard de notre propos, un exemple particulièrement signifiant) et, surtout, la littérature hagiographique attestent la fréquence d'une mise en rapport de la route matérielle et de l'itinéraire spirituel. Corrélation fragile ou variable qui, une fois livrée aux inspirations individuelles et à la succession historique des (ré)interprétations, peut virer à l'identification des deux termes, à la prédilection pour l'un d'entre eux ou à son oblitération.

La pérennité de ces périple, ou plutôt de leur description qui, toujours, propose des « états figurés de l'être », est particulièrement illustrée dans une remarquable étude de ROUDAUT (1990). Cet auteur évoque notamment *Le Voyage de Saint Brendan* (version française du XII^e siècle) dont les diverses étapes sont autant d'« îles liturgiques »; l'œuvre de Rabelais où les « attitudes d'esprit deviennent paysages »; le pessimisme et l'ironie d'un Swift qui impose à son inoubliable

(13) Elle concerne le plus souvent le cosmos mais elle est parfois géographique et souterraine.

(14) Le *Guide de pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, rédigé au XIII^e siècle, illustre particulièrement les dangers et les angoisses du pèlerinage.

Gulliver un voyage métaphorique à travers les turpitudes humaines (15). Analysant le chapitre II du *Voyage d'Urien*, ROUDAUT (1990 : 18-19) note avec intérêt que Gide présente la conquête spirituelle de l'Orient comme :

« une approche du paradis. Jérusalem est au centre du monde terrestre en tant que projection d'une Jérusalem céleste. S'en faire l'habitant, c'est échapper à la durée, à la chute et être dans l'éternité de la rédemption. [...] L'Orient est, dans toute la mythologie occidentale, le domaine du monde caché et efficient. Il hante notre présent et peut demeurer invisible ».

ROUDAUT — dont le propos n'est décidément pas sans rapport avec l'objet de notre réflexion — insiste plus particulièrement sur ce besoin et cette nostalgie d'un monde invisible en évoquant, plus loin (1990 : 56-57), *La ville vampire* de Paul Féval, où tout atteste, inspire et appelle la mort ; et de préciser :

« Faire de la ville imaginaire une forme de la ville des morts, c'est aussi s'installer, préventivement, dans l'immortalité, éterniser l'ici-bas en suscitant une image de l'au-delà qui soit le calque sans durée de ce que nous connaissons. La ville imaginaire est ainsi donnée comme ayant passé le seuil des destructions ; elle nous revient, d'où nous savons ne pas pouvoir revenir. »

L'ÉGLISE FACE AUX REPRÉSENTATIONS DE L'AU-DELÀ ÉVOLUTION, RÉSTANCES, RAPPORT AU POLITIQUE DES MANIÈRES DE DIRE POUR PENSER L'INVISIBLE

Guidée par le merveilleux médiéval, la relation hagiographique abolit de la vie des saints toute distinction entre le croyable et l'incroyable, entre le possible et l'impossible, et s'inscrit dans une mouvance à la fois évolutive et incertaine des représentations de l'au-delà.

LE GOFF (1985) traite remarquablement de la profusion désordonnée de ces représentations, de la diversité de leurs origines, de leur réorganisation et de leur rationalisation progressives par l'Église, ainsi que de la dialectique dont elles sont issues, entre un « merveilleux populaire » et un « merveilleux savant » aux frontières variables ou indistinctes. Ces deux niveaux d'inspiration (dont il démonte le

(15) Nous avons déjà abordé et nous approfondirons dans l'avenir ce processus de métaphorisation extrême à travers l'analyse du *nkisi* (concept que les Vili et les Yombe comme l'ensemble des Kongo nord-occidentaux placent au centre de leur grille de lecture étologique et nosologique) et de son interprétation par le *Mvulusi*.

système d'interaction — folklore/textes —) (16) répartissent « la nature et les activités de l'autre monde » entre un domaine de bonheur et d'opulence d'une part, et un univers d'angoisse et de souffrance d'autre part.

C'est donc non seulement dans un processus bien connu de christianisation des éléments et des motifs païens que la parole (sacerdotale et judiciaire) intervient comme instrument de remodelage des représentations de l'au-delà, mais encore dans la récupération des récits de rêves et de visions, produits par les héritiers inspirés (souvent des moines) et plus ou moins illettrés d'une tradition orale. Sous la plume de clercs accueillants — grâce auxquels les monastères deviennent des lieux de sociabilité et d'acculturation — les narrations d'états extatiques et d'événements imaginaires (notamment des voyages dans l'autre monde) sont mises en forme « logique » et « moderne », intellectuellement acceptable. Elles apparaissent, dans leurs moutures plus ou moins définitives, comme héritières de plusieurs traditions antiques — de Gilgamesh à Énée —, des récits de l'apocalyptique judéo-chrétienne ainsi que de diverses cosmologies « barbares » (LE GOFF, 1985 : 108).

Ainsi que nous le soulignerons plus loin, la culpabilisation et l'implication sorcière de ces voyages — et de bien d'autres croyances — constitue aussi un ensemble de rapports entre la parole et les représentations de l'au-delà. S'y manifeste, aux plans politique et onto-théologique, une fonction défensive, conservatrice et accusatoire du discours (oral ou écrit). S'y révèlent également les mécanismes sélectifs et adaptatifs recelés par la rhétorique d'inquisiteurs confrontés à la richesse et à la verve sulfureuse des cultures populaires (17).

Énumérant l'évolution des positions officielles de l'Église face à ces croyances, LE GOFF (1985 : 119) met en contraste l'impossibilité des voyages dans l'au-delà, jusqu'au VII^e siècle (en raison des anathèmes lancés contre une « culture folklorique assimilée au paganisme ») et la fréquence des visions du monde suprasensible entre le VII^e et le X^e siècle, époque au cours de laquelle la pensée monastique récupère et transpose « des éléments populaires résurgents ». Puis il évoque une « grande poussée du folklore liée à la promotion des laïcs », survenue du XI^e au XII^e siècle, ainsi qu'un développement de la « culture savante » qui engendre une « rationalisation de l'au-delà » et une « “infernalisation” de l'autre monde souterrain ». Enfin, les

(16) Cf. commentaires et citations de l'auteur (LE GOFF, 1985 : 112) à propos d'un voyage au paradis étudié par l'anthropologue italien Gatto.

(17) Il nous appartient moins, ici, de les énumérer ou d'en commenter quelques exemples que de mentionner leur existence, leur fonction ainsi que leur rapport à la définition, à l'officialité et à la modification de la représentation de l'au-delà selon l'Église.

remaniements profonds de la géographie du surnaturel aboutissent, aux XII^e et XIII^e siècles, à la distinction de trois domaines aux frontières parfois indistinctes : le merveilleux, le magique et le miraculeux.

L'auteur insiste sur :

« la multiplicité des lieux traditionnels, des réceptacles (des âmes), leur succession plus ou moins anarchique au cours d'un itinéraire assez erratique (encore très sensible dans la structure confuse de la *Vision de Tnugdal* au milieu du XII^e siècle) ».

Au XIII^e siècle, la théologie scolastique remplace progressivement l'organisation incertaine d'un au-delà qui contient à la fois des lieux et des sources de plaisir et de douleur ainsi qu'un enfer à deux géhennes (la supérieure d'où l'on peut sortir, l'inférieure où l'on croupit pour l'éternité) par une répartition de l'espace selon les trois secteurs éternels : Enfer, Purgatoire, Paradis. L'enrichissement des descriptions de cet ailleurs annonce déjà la *Divine Comédie*, l'odyssée métaphorique du poète à travers les subdivisions des trois royaumes : les cercles et les zones de la damnation, les régions de la pénitence, les sphères de la béatitude. (Odyssée écrite et lue au figuré mais sans doute recevable, à l'époque, au propre ou dans une acception peu éloignée de celui-ci.) De plus, à cette époque, l'Église modifie radicalement sa gestion d'un fonds métaphysique hérité de l'Antiquité, et, par là même, le cours d'une théologie (18) principalement influencée par Platon à travers la tradition augustinienne.

Cette transformation qui s'opère sous l'influence d'Albert le Grand, réside dans une ouverture à l'œuvre d'Aristote, longtemps interdite dans plusieurs universités (19). Mais c'est Thomas d'Aquin qui, vers la même époque, réalisant la synthèse des univers aristotéliens et chrétiens, résout le problème rencontré par l'Église dans sa tentative d'unifier ces deux perspectives, dont la première exclut l'intervention divine dans le mouvement éternel des planètes et dont la seconde, au contraire, subordonne à la volonté de Dieu la marche d'un monde créé. Le moine dominicain reprend les conceptions philosophiques et cosmologiques d'Aristote pour y introduire explicitement l'intervention agissante du Dieu créateur.

En résidant désormais dans l'empyrée, domaine des feux éternels, Dieu s'occupe directement de la marche d'un univers hiérarchisé en

(18) La théologie est, jusqu'à saint thomas, un « discours sur Dieu ». Ultérieurement, les scolastiques désigneront sous ce terme la « science de la foi », *i.e.* une explication rationnelle de son contenu.

(19) S'il recommande de s'en remettre à saint Augustin pour ce qui concerne la foi, Albertus Magnus affirme qu'il se réfère plus volontiers à Hippocrate et à Galien pour ce qui touche à la médecine et à Aristote pour connaître « les natures des choses ».

de nombreuses sphères, parmi lesquelles les anges, ces mécaniciens de la machine céleste, les hommes et les démons occupent les zones qui leurs sont assignées. Quoique de plus en plus malmené au cours des siècles suivants, ce modèle de l'univers géocentrique de Ptolémée, assorti tant du principe aristotélicien de la perfection des cieux que de l'intervention permanente d'un Dieu créateur, continue de s'imposer. Même après le choc de la révolution copernicienne, la terre, lieu de la rédemption, reste encore pour un temps le centre de l'univers et les anges continuent de pousser, sur des sphères cristallines, des planètes dont les orbites autour du soleil conservent cette impeccable circularité chère aux anciens (TRINH XUAN THUAN, 1988 : 27,30). Le copernicien Giordano Bruno meurt sur le bûcher, en 1600, pour avoir trop ouvertement pris en compte les implications philosophiques et cosmologiques de la perspective héliocentriste en imaginant un univers infini rempli d'une infinité de mondes.

Cette hétérogénéité des croyances, des savoirs, des sources et des niveaux culturels de référence tient partiellement à un héritage de l'Antiquité païenne, plus ou moins vivant et diversement transformé selon les régions et qui influença les fantasmes liés au sabbat médiéval. Un survol historique de l'évolution ou des variations de cette disparité laisse aussi apparaître en certaines périodes son évidence synchronique, immobile et permanente, c'est-à-dire sa réalité même et son caractère existentiellement déterminant.

Si l'on a pu parfois expliquer ces similitudes par l'érudition classique des juges qui auraient imposé à l'imagination des accusés les pratiques orgiaques et anthropophagiques rapportées par Apulée, Pétrone et Horace, nul ne peut actuellement affirmer que cet héritage antique ne s'était également et diversement maintenu parmi de nombreux groupes de population, associé à la religion druidique et à une grande variété de cultes dissidents.

Certes, la puissance d'inversion et de destruction posée par ces fantasmes est plus attribuée par les théologiens et autres inquisiteurs ou démonologues au culte rendu à Satan pour en recevoir la force et en devenir le médiateur qu'à des techniques magiques du sorcier dont celui-ci serait le seul coupable (et dont on affirme que si le Prince des menteurs en connaît l'inanité, il accomplit sa vocation en en recommandant l'usage) (20). Les magistrats doivent pourtant prendre en compte ces pratiques ainsi que les objets et les innombrables « preuves » matérielles qui les attestent, afin d'étayer leurs démonstrations accusatoires. Ils superposent ou enchevêtrent théories,

(20) En ce sens, la sorcellerie médiévale relève moins de l'étude de la magie et de l'animisme que de l'histoire des religions.

conceptions et croyances selon les impératifs judiciaires du moment, selon les nécessités oratoires d'un discours aliéné à l'Église et à la raison d'État.

C'est pourquoi, nombre d'entre eux semblent avoir pesé et modulé leur discours, l'assujettissant à une double préoccupation : condamner, aux plans du Sacré et de l'éthique, les prétendus comportements sataniques sur la « réalité » desquels se fondaient les accusations, sans toutefois risquer de reconnaître par trop officiellement des dimensions et « lieux » métaphysiques impliqués par ces mêmes comportements mais dépourvus de toute officialité ou cohérence philosophico-religieuse.

Dans un procès de sorcellerie, comme dans un prêche d'ailleurs, il importe, en effet, d'user des croyances populaires, de récupérer les faits et les dire les plus variés à l'appui d'une conviction et d'une démonstration en sachant, toutefois, taire, contourner ou travestir habilement ce qu'ils induisent d'inacceptable et d'incongru en matière de représentation d'un monde dont mieux vaut ne pas oublier qu'il est le théâtre de la révélation et à propos duquel tout ne saurait être dit ou même supposé ; sa description doit être nécessairement assortie d'une grande prudence politique et théologique ainsi que d'un art du discours permettant d'exprimer sans dire, et d'user au mieux de la palette des nuances suggestives ou allusives de la rhétorique.

Chacun sait déjà à l'époque que le théologien et le « savant » sont situés (ou se situent) différemment, au plan du sacré et du réel, selon qu'on peut ou non leur attribuer une démarche métaphorique, selon qu'ils nient ou revendiquent celle-ci. Ecclésiastiques et magistrats impliqués dans des affaires de sorcellerie l'ignorent moins que quiconque.

D'allure imposante ou banale, enfouis dans les plis de vastes pourpres, ils évoquent donc ces niveaux d'existence sans les nommer, jouant avec les procédés rhétoriques, multipliant les images interprétables au sens littéral, comme descriptions de la réalité, ou au sens figuré, à titre de « manière de dire », et se livrant encore à bien d'autres stratégies de discours. Nous les voyons experts en culpabilité, techniciens de la vérité, spécialistes de la « question », clerics érudits, assez pétris de mythologie antique et de scolastique pour convaincre un consistoire ou plaire au prince, assez connaisseurs des croyances populaires jugées les plus extravagantes (21) pour en user sans vergogne et obtenir l'assentiment de la foule.

(21) C'est-à-dire considérées, déjà en ce temps, comme des « superstitions » en regard de représentations jugées plus élaborées et cohérentes.

Nourri d'imagination et de lectures, un Moyen Age aux formes stylisées nous est donc apparu comme un probable paradigme : celui d'une gestation et d'un changement culturels sous-tendus et caractérisés tant par la quête sélective et conflictuelle d'une vision unique et cohérente du monde que par les stratégies discursives, théologiques et accusatoires nécessaires à son aboutissement. En cela, cette incursion préalable dans un moment de l'histoire des idées — constituée par un mélange de rétrospective et de confection hypothétique — autorise quelques comparaisons significatives (et générales) avec certaines observations effectuées sur notre terrain de recherche, dans le Sud du Congo, même s'il ne saurait être question d'établir un parallèle entre l'importance de l'oralité dans l'un et l'autre de ces deux ensembles culturels. Le seul rapprochement avoué entre ces derniers concerne ce que l'on peut considérer à la fois comme une finalité et une fonction attribuées au discours par le pouvoir politico-religieux : instaurer ou maintenir son assise à travers une gestion suffisante de l'imaginaire collectif pour maîtriser l'hétérogénéité et l'évolution des représentations de l'au-delà ainsi que des moyens de s'y référer. Définitions éthiques ou eschatologiques, conception de la personne et des causalités de son devenir, conscience et recherche des modalités légales du bien-être de l'homme font, on le devine, partie de l'enjeu (22).

- (22) Les jeux, les successions et les oppositions de représentations de l'au-delà évoqués dans cette introduction comparative ne laissent transparaître que par allusion générale les luttes et les conflits de pouvoir qui les sous-tendent. Il nous importera, dans nos prochaines recherches sur le *Mvulusi* d'approfondir notre analyse des différentes conceptions de l'invisible en concurrence ou en opposition, ainsi que des discours qui les véhiculent. Nous analyserons aussi les luttes d'intérêt, de pouvoir et d'influence révélées en contrepoint. C'est pourquoi nous présenterons non seulement les deux principaux courants ou tendances qui divisent le mouvement et en menacent l'homogénéité dans d'interminables conflits mais encore les tenants et les aboutissants de ces affrontements aux plans de la parenté, de l'environnement et de l'évolution politique, de la répartition des gains, de la conception théologique et de la vision de l'avenir. C'est donc non seulement la nature et le fond du discours mais aussi les modalités, les circonstances et les déterminants de sa production qui solliciteront notre réflexion. Désireux d'entraîner le lecteur dans ce qui constitue encore pour nous un itinéraire jalonné d'étonnements, de découvertes et de perplexités, nous illustrerons nos prochains travaux au moyen des homélies bihebdomadaires qui informent, édifient et rassemblent les adeptes; nous l'étaierons aussi de dialogues recueillis « sur le vif » ainsi que de récits biographiques propres à caractériser certains acteurs principaux du mouvement et à éclairer l'évolution de ce dernier.

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN (J. L.), 1970. — *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil. 184 p. (coll. L'ordre philosophique).
- BAUDRILLARD (J.), 1981. — *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 235 p.
- BERGSON (H.), 1970. — *Introduction à la métaphysique*. Paris. PUF (coll. Édition du centenaire).
- CLAIR (J.), 1991. — *Deus absconditus, Nouvelle revue de psychanalyse* (Destins de l'image), n° 44.
- COLOUBARITSIS (L.), 1987. — *Dire l'invisible, La part de l'œil*, Presses de l'Académie royale des beaux-arts de Bruxelles, n° 3 : 53-63.
- ELLUL (J.), 1981. — *La parole humiliée*. Paris, Seuil, 299 p.
- GAUCHET (M.), 1985. — *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 306 p.
- JODELET (D.), 1989. — « Représentations sociales : un domaine en expansion » in JODELET (1989).
- JODELET (D., dir.), 1989. — *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 424 p. (coll. Sociologie d'aujourd'hui).
- JOLIVET (J.), 1969. — « La philosophie médiévale en occident », *Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1728 p. (coll. Encyclopédie de la Pléiade).
- LE GOFF (J.), 1981. — *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 509 p. (coll. Bibliothèque des Histoires).
- LE GOFF (J.), 1985. — *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard, 352 p. (coll. Bibliothèque des Histoires).
- MINOIS (G.), 1991. — *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 440 p.
- MORIN (É.), 1970. — *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 372 p.
- MOSCOVICI (S.), 1989. — « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire » in JODELET (1989).
- QUILLIOT (R.), 1987. — *Destruction du réel et dissolution du sujet chez Borges, Imaginaires et simulacres, Cah. du Centre de Recherche sur l'Image, le Symbole et le Mythe*, université de Bourgogne, n° 2 : 69-108.
- ROSSET (C.), 1976. — *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 130 p.
- ROUDAUT (J.), 1990. — *Les villes imaginaires dans la littérature française*, Paris, Hatier, 189 p.
- TEMPELS (R. P.), 1949. — *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 123 p.
- TRINH XUAN THUAN, 1988. — *La mélodie secrète (Et l'Homme créa l'univers)*, Paris, Fayard.