

Université "Babeş-Bolyai" University
Phantasma

Le Centre de Recherches sur l'Imaginaire
The Center for Imagination Studies
Facultatea de Litere
Str. Horea 31
400202, Cluj-Napoca, Romania

Cahiers

echinox

Journal

Director:
Scientific Board:

Corin Braga (Babeş-Bolyai University, Cluj, România)
Hugo Bauz   (Buenos Aires Academy, Argentina)
Paolo Bellini (Université degli Studi dell'Insubria, Italia)
Anna Caiazzo (Université de Paris VII, France)
Paul Cornea (University of Bucharest, România)
Arnaud Huffier (Université Les Valenciennes, France)
Boris Lamin (Moscow Academy, Russian Federation)
Basarab Nicolescu (Romanian Academy, România)
Joël Thomas (Université de Perpignan, France)
Gisèle Vanhese (Université della Calabria, Italia)
Philippe Walter (Université Stendhal – Grenoble 3, France)
Jean-Jacques Wimmenburger (Universit   Jean Moulin – Lyon 3, France)

Volume 24

Topographies du mal (I)
Les Enfers

Cluj-Napoca, România, 2013



COVER IMAGES: Alexandru Pecican

Caietele Echinox is a biannual academic journal in comparative literature, dedicated to the study of the social, historical, cultural, religious, literary and arts imaginaries

EDITOR: *Phantasma*. The Center for Imagination Studies, Cluj

PUBLISHER: Echinox Cultural Foundation, Cluj

PRINT: Megaprint, Cluj, Romania

Editorial board

- | | |
|--------------------|--|
| Ștefan Borbély | <i>Language revision</i> |
| Ruxandra Cesereanu | <i>English:</i> Aurora Teodan, Adriana Neagu |
| Sanda Cordos | <i>French:</i> Eva Delcea |
| Ovidiu Pecican | <i>Secretary of the Editorial board:</i> |
| Rodica Pop | Radu Todereci |
| Doru Pop | |
| Mihaela Urșa | <i>Website:</i> Marius Podcan |

ISSN 1582-960X (România)
ISBN 978-2-36424-240-1 (France)

Work supported by the Romanian National Authority for Scientific Research, Exploratory Research Project PN-II-ID-PCE-2011-3-0061

Journal accredited by CNCISIS (B) &
RIH (European Research Index for the Humanities – NAT)
and indexed in EBSCO Publishing
CEEOL (Central and Eastern European Online Library)
MLA International Bibliography
& FABULA

The papers are also available online on the websites:
The Center for Imagination Studies – www.phantasma.ro/caiete
Central and Eastern European Online Library – www.ceol.com



Coordinateur
Corin Braga

Topographies du mal (I)
Les Enfers

Sommaire

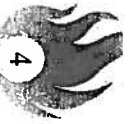
Corin Braga 7 *Topographies du mal*

Problématiques du mal

- | | | |
|------------------------------------|----|---|
| Jean-Jacques Wunenburger | 11 | <i>Figures schizomorphes du Mal : Satanisme et millénarisme</i> |
| Claudio Bonvecchio | 23 | <i>Caino e l'immagine del male</i> |
| Adriana Carrijo & Francimar Arruda | 31 | <i>Y-a-t-il un fondement ontologique du Mal ?</i> |
| Philippe Joron | 37 | <i>La souveraineté du Mal. Georges Bataille et l'innocence coupable de la littérature</i> |
| Ana Tais Martins Portanova Barros | 49 | <i>Symboles de l'enfer : Images de nulle part et de quelque part</i> |

Enfers mythologiques

- | | | |
|-------------------|-----|--|
| Mireille Courrent | 63 | <i>La Thessalie, terre vouée au malheur (Lucain, Bellum civile, VI, 333-462)</i> |
| Corin Braga | 72 | <i>L'autre monde dans les visions médiévales irlandaises</i> |
| Fátima Gutiérrez | 97 | <i>Le Venusberg et la légende du Tannhäuser. Paradis patiens enfers chrétiens</i> |
| Emma Artigala | 104 | <i>Temps de la faute, temps de l'angoisse dans l'imaginaire du mal de Jérôme Bosch</i> |
| Anna Catozzo | 120 | <i>L'enfer et les autres : Eschatologie et topographie du mal dans l'Orient médiéval</i> |
| Blanca Solares | 130 | <i>L'infamonde et le mal dans la pensée du Mexique ancien</i> |
| Danielle Perin | 137 | <i>Le mal dans la conception du Candomblé</i> |
| Rocha Pita | | |
| Farfán Chen | 143 | <i>The Threefold Mimesis of Evil in the Myths of Formosan Aborigines</i> |

Alexandra Gruian 154 *Mourir pour renaitre dans les contes de fées roumains***Enfers littéraires**

- Isabelle Krzywkowski 167 *Le jardin noir : topographie décadente pour un contre-déjà*
 Barbara Sosien 183 *Le naufrage, la noyade et la mort (in)volontaire : le mal-malheur.*
 Victor Hugo, L'Homme qui rit
 Renato Boccai 189 « *La faune est l'enfer du psychisme* ». Bachelard lecteur de *Lauréaromont*
 Nicolas Pinon 197 *Métapsychologie du mal, Paul Verlaine : entre alcool et religion*
 Gisele Vanhese 209 *Géographie infernale et nigredo existentielle dans l'œuvre de Parait Istrati*
 Helder Godinho 223 *Construire un imaginaire du mal*
 Jean-Michel Devesa 228 *Payenne, 1942 : Le Mal, les monstres et l'ogre dans l'œuvre de Jacques Chessex*
 Ionel Buse 237 *L'enfer des eaux létales : une vision bachelandienne de la mort*
 Maria Noel Lapoujade 244 *Un possible regard de Bachelard sur Rembrandt*
 Mercedes Montoro 251 *Imaginaires du mal au XX^e siècle : De la re-visitation mythique à la réalité apocalyptique du quotidien*

269 **Book Reviews**

- Viviane Alary & Nelly Chabrol Gagne (éds.), *L'Album : le parti pris des images*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2012
 Christian Berner & Jean-Jacques Wunenburger (éds.), *Mythes et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002
Dreaming, Journal of the Association for the Study of Dreams, Volume 22, Number 3, September 2012
 David William Foster, *Gender & Society in Contemporary Brazilian Cinema*, University of Texas Press, USA, 1999
 Peter N. Goggin (ed.), *Rhetorics, Literacies, and Narratives of Sustainability*, Routledge, New York, 2009
 Fátima Gutiérrez, *Microcritica. Naturalaza, function, teoria y práctica*, Ed. Milenio, Lleida, 2012
 Rodica Ilie, Adrian Iacubus, Andrei Bodiu (coord.), *The Legitimation of Literature in the 20th Century: Studies on Discourses and Cultural Strategies*, Braşov, Transilvania University Press, 2010
Fris, no. 32, Philippe Walter (éd.), « *Espaces mythiques* », BELUG, Éditions littéraires et linguistiques de l'Université de Grenoble, 2011
IRIS, no. 33, *Imaginaire et perception*, BELUG, Éditions littéraires et linguistiques de l'Université de Grenoble, 2012



- Journal of Humanistic and Social Studies*, Year 1, No. 2/2010, "Aurel Viaticu" University, Arad
Recherche Littéraire / Literary Research, Volume 25, no 49-50 (été 2009), George Mason University et l'Association Internationale de Littérature Comparée
Revista română de istorie a presei, Anul V, nr. 2 (10), Cluj-Napoca, România, 2011
Revista română de istorie a presei, Anul VI, nr. 1 (11), Cluj-Napoca, România, 2012
Secolul XXI, nr. 7-12, Bucureşti, România, 2012
Textyles. Revue des lettres belges de langue française, No. 39, Paul Aron (éd.), *Les écrivains-journalistes*, Bruxelles, le Cî Édition, 2010
 Myriam Wathee-Delmoite, *Henry Bauchau sous l'éclair de la Sibylle*, Actes Sud, France, 2013
 Jean-Jacques Wunenburger, Valentina Tirlovi (éds.), *Esthétiques de l'espace. Occident et Orient*, Mimesis France, Paris, 2010

Blanca Solares

L'inframonde et le mal
dans la pensée du Mexique ancien

THE UNDERWORLD AND THE EVIL IN ANCIENT MEXICAN RELIGIONS

ABSTRACT

The idea of sin that is associated with the late arrival of Christianity in ancient Mexico offers partial insights into perception of evil in this space of culture. On close inspection one identifies here the existence of the notion prior to conquest. Consequently, the notion of evil and of sin needs to be addressed distinctly, as separate from the Christian notion of 'original sin'.

KEYWORDS

Mexico; Pagan Mesoamerica; Pre-Columbian Religions; Evil; Damnation; Hell.

BLANCA SOLARES

Universidad Nacional Autónoma de México, México
bsolares@correo.crim.unam.mx

1. L'idée du mal comme péché qui était souvent utilisée dans les chroniques des frères mendians espagnols au XVI^e siècle pour faire référence aux pratiques et coutumes des habitants du Mexique ancien (Sahagún, Las Casas, Olmos, entre autres), est associée à l'introduction tardive du christianisme dans cette zone culturelle. Pourtant, c'est à travers l'étude de ces sources que nous pouvons constater l'existence de cette notion avant la présence espagnole.

Dans le mythe de *Micoyahuel*, la Déesse du Pulque, une sorte de boisson enivrante, des « mauvais dieux », ou *tzitzime*, sont descendus sur terre pour la dévorer, après qu'elle fut enlevée par le Dieu du Vent. Déguisé sous la forme d'un « saule pré-cieux », le dieu ne fut pas touché par les monstres, il ramassa les os de la jeune fille, épars sur le sol, et les enterra dans les champs. Une plante y poussa et ouvrit ses pétales au vent. On en extrait le vin blanc ou le « pulque », que boivent les hommes pour être joyeux.

Mais le mythe le plus important en relation avec « le mal et le péché » dans la culture *ndhuani* du Mexique ancien est peut-être celui qui nous parle de l'existence d'un Paradis céleste, *Tamoanchan* ou *Omeycocan*, « la demeure de l'origine », situé « au-dessus du treizième ciel », lieu de délices, d'où furent expulsés les dieux, après leur « péché » et qui donna lieu à l'apparition de la mort et de la souffrance sur terre.

L'inframonde et le mal dans la pensée du Mexique ancien

Bien que ces événements mythiques possèdent des traits de ressemblance avec des paramètres universels présents dans d'autres cultures, ils répondent à la singularité et l'unicité de la conscience religieuse antique, ce que nous tenterons de préciser dans la suite. Le mythe raconte :

Avant le début des temps, dans un lieu connu sous le nom de *Tamoanchan*,... « lieu où les fleurs se lèvent », vivait le couple originel, *Tonacatecuhli* et *Tonacahual*. Y vivaient également les dix enfants du couple. « De là ils exerçaient leur influence sur le cosmos ». A *Tamoanchan*, il existait un arbre fleuri dont il était interdit de cueillir des fleurs et dont on devait éviter le simple contact car celui qui le touchait pouvait mourir.

Parmi les dieux qui habitaient ce lieu, il y avait la déesse de l'amour appelée *Xochiquetzal*, o « flor quetzal », qui passait sa vie dans ce lieu de plaisir, accompagnée de femmes qui la servaient et entourée par un grand nombre de nains et de bossus qui l'amusaient avec de la musique et des danses...

Un jour, étant seule, et lui est apparu le dieu *Tezcatlipoca* déguisé en oiseau ou transformé en animal. *Tezcatlipoca*, dieu séducteur, était également connu comme *Huehuetéotl*, "vieux coyote", dieu du chant, de la danse et de l'allégresse et à la fois, divinité des cartefours, des énigmes et des jeux des enfants. Ainsi déguisé, il la séduisit et l'invita à cueillir des fleurs de l'arbre.

Mais au moment de les couper, ce qui était considéré dans la tradition comme un « péché sexuel », l'arbre fleuri se fendit en deux et il commença à y couler du sang. Alors les dieux suprêmes – qui se fâchèrent beaucoup, à cause du péché des dieux, leurs enfants – les chassèrent du Paradis céleste.

« Certains furent envoyés sur terre, et d'autres dans l'inframonde ». En tombant des dieux, ils se convertirent en *tzitzimitl* ou « monstres », qui étaient auparavant des étoiles et qui maintenant portaient le nom de ces dieux.

Les notions du mal et du péché devront donc être comprises de manière distincte par rapport à la tradition chrétienne du « péché originel », qui, comme dit P. Ricoeur, ne semble pas être le commencement, sinon la fin d'un cycle historique de l'expérience. Le péché originel, dit Ricoeur, se consolie comme dogme théologique à partir de Saint Augustin et conduit à la rationalisation de l'expérience chrétienne du « mal radical », à la destruction de la *spontanéité* de la vie, à laquelle répondra la philosophie de Spinoza déjà au XVII^e siècle, par un « effort pour éliminer ce qui est négatif – la crainte et la tristesse – d'une vie régulée par la conduite de la raison » ?

Contrairement à la pensée occidentale, en Mésopotamie, le « mal » apparaît dans les divers mythes de création étant associé au devenir du cosmos. Un autre mythe nous raconte que Tata et Nene, noms aussi du couple primordial, par imprudence ou désobéissance, unirent les courants froids de la terre et les courants chauds du ciel. Et ainsi est né l'écoulement du temps.

[...] *Titlacahuan* [Tezcatlipoca] appela celui qui avait comme nom *Tata* et sa femme *Nene* et leur dit : « Ne veuillez rien de plus : creusez un très grand arbre *ahuehuatl* (arbre avec un très large tronc), et vous vous y metrez quand ce sera la Vigile et que le ciel s'effondrera.

Ils s'y loirèrent, ensuite il les couvrit et leur dit : « Toi, tu ne mangeras qu'un épi de maïs, et ta femme également ».³

Mais, quand ils finirent de consommer les grains et virent également que la quantité

d'eau diminuait, ils se découvrirent et virent un poisson. Ils firent du feu avec deux petits bâtons et le grillèrent. À ce moment :

Les dieux *Chilalimicue* et *Chilónac* regardèrent en leur direction et dirent : « Dieux ! Qui a fait du feu ? Qui a enflammé le ciel ? » À ce moment descendit Tlācahuan-Tzacapoca, les disputa et leur dit : « Qui est-ce que tu fais, Tata ? Que faites-vous ? ». Ensuite il leur coupa le cou et mit leur tête sur leurs fesses, et ainsi ils sont devenus des chiens.⁴

Ici, nous pouvons voir que la faute ou le péché, l'union infractionnelle entre le céleste et l'infamonde et entre le masculin et le féminin, est en relation avec l'origine ignée et sexuée du flux temporel, avec la vie et avec sa fin.

Par ailleurs, dans son *Historia general de las cosas de la nueva España*, Fray Bernardino de Sahagún montre un « autre » type de paradis. En faisant référence à la partrie des olmèques-huixtōtin-mixtecos, considérés comme les peuples les plus anciens de la zone, il dit qu'ils étaient très riches « car leurs terres [étaient] très riches, fertiles et abondantes, et elles [domaient] beaucoup de cacao » et « des pierres très riches et turquoises ». Et il ajoute :

Là-bas, on y trouve beaucoup d'or et d'argent, de la terre très fertile, c'est pourquoi les anciens l'appelaient *Tlalocan*, ce qui veut dire terre de richesse ou paradis terrestre.⁵

Sahagún décrit Tlalocan comme un lieu de profusion et d'excess dans lequel les aliments ne manquaient jamais. Aux dires des informateurs indigènes de Sahagún : « [...] dans les paradis terrestres qui s'appellent *Tlalocan*, c'était toujours l'été et il y avait toujours de la verdure ».⁶

Tamoanchan et *Tlalocan* sont souvent confondus avec le *Paradis* ce lieu d'abondance, de plaisir et de jouissances. Pourtant, bien que les deux sites semblent évoquer le même endroit, ils ne disposent pas des mêmes caractéristiques. A. López Austin découvre que les deux pôles évoquent plutôt la conformation de l'axe cosmique, qui sépare et unit les cieux des infra-mondes et qui, en accord avec la pensée nahua, sont opposés et complémentaires à la fois. Alors que Tamoanchan correspond à la partie céleste et lumineuse du cosmos, partie sèche et solaire, Tlalocan correspond à la partie inférieure, au monde humide, froid et obscur des eaux, nocturne et terrestre. « Tlalocan est avant tout une grande réserve d'eau de laquelle surgissent tant les pluies que les courants terrestres ».⁷

Dans le *Codex Telleriano-remensis*, Tamoanchan est symbolisé par un arbre brossé et sanglant. A. López Austin dit que le codex met en lumière le fait que lors de la fête de Tamoanchan, est commémoré le péché, mais celui-ci n'a rien à voir avec le « péché originel » chrétien. Le « péché » désigne ici l'action des dieux d'uriner les fleurs-sang (le chaud) avec les bijoux-pluie (le froid).

Les contraires ont été unis (eau/ froid, pluie/ sécheresse, péché/ paradis), le temps est apparu et des fleurs distinctes ont fleuri comme l'expression des différents destins. L'arbre de Tamoanchan/ Tlalocan est l'axe du cosmos, qui sépare le haut du bas. À l'intérieur de celui-ci, les forces divines qui animent l'univers transigent et se touchent Tamoanchan/ Tlalocan est un, car il est l'axe du cosmos, et il est quatre, renvoyant aux quatre poteaux qui supportent la séparation entre le ciel et la terre. Mais Tamoanchan est également « cinq, la somme de l'axe cosmique et de ses quatre projections ».⁸

Tamoanchan et Tlalocan évoquent ainsi la circulation de l'invisible et sa transformation, les courants que suivent les

substances subtiles qui animent tous les êtres nés de la métamorphose des deux forces opposées et complémentaires du grand Être primitif de la dualité. Tamoanchan et Tlalocan sont des lieux en lien avec la gestation et la destinée finale, ce sont des lieux d'origine et de mort ou de transformation de tous les êtres habités par les forces animiques, « essences ou substances imperceptibles » qui transigent dans l'intérieur de toutes les choses depuis leur création.⁹ Le flux des courants de l'arbre fleuri est représenté dans la peinture de Teotihuacan comme l'entrelacement hélicoïdal de deux lignes (le courant igné du ciel et le courant aquatique de l'infamonde), que nous voyons fluer de manière ondulée en s'entrelaçant comme pour laisser entendre que les deux opposés peuvent s'harmoniser en une unité, et que ce principe peut être appliqué tant aux relations naturelles qu'aux relations humaines. Les lignes tracent un mouvement circulaire dynamique, comme si toute rigide était inappropriée. L'accent semble être mis sur la continuité du changement.

Quel endroit occupe l'homme dans ce complexe cosmogonique ?

2. L'homme est l'habitant de la Terre ou *Nahitpac* – « la réalité changeante et périsable du monde » (Leon-Portilla). Homme, ou *tlacatl*, fait allusion à la racine *nāhuatl* *tlac*, moitié – de *tlaco*, celui qui occupe le centre, qui est à la moitié, au milieu¹⁰ – ou mieux encore qui est *transi* par l'ensemble des « forces » qui traversent le cosmos. En effet les dieux épuisés de Tamoanchan/ Tlalocan ne sont pas morts, ils se sont mis à habiter, ou plutôt à *animer* toutes les choses et les êtres de l'univers.

Les dieux sont les « âmes » ou forces qui, disséminées, transigent dans toutes les choses : les éléments, les astres, les ruisseaux, mais également les maladies ou les instruments de travail. Ils traversent tout ce qui existe, transigent également par l'interiorité

de l'homme et résident au niveau de la tête et du foie, mais surtout, pour une grande partie de la tradition mésoaméricaine, dans le cœur. Seul le magicien, le prêtre, le médecin, le sage (*tlāciti-tlamānime*) ou le *chamán* (De la Garza), grâce à leur connaissance du « langage de ce qui est occulte » ou *nahuāllatōlli*, peuvent entrer en communication avec ces forces qui constituent la « nature occulte » de toutes les choses. Les *tlamānime* étaient aussi en charge de mettre un miroir devant les gens pour qu'ils deviennent sensés et attentionnés, pour leur enseigner à « prendre un visage » et « humaniser leurs desirs ».

Le problème de l'homme est lié au problème de la vérité : *nehtlitzitli*, traduit M. Leon-Portilla : *appui ou fondement existentiel*.¹¹ La motivation suprême de l'homme, de sa pensée et de son action, est de permettre ou plutôt de poser les conditions propices pour que la divinité l'habite, de se forger « un cœur capable de rendre divines les choses » : *tlayolteyāniani* ; et d'orienter son comportement afin de devenir un réceptacle propice de la divinité. L'homme n'était pas un être passif, mais « forger de son visage ». *In itzli*, in *yoloil* dénote ce qui est exclusif de l'homme : forger un moi bien défini, avec des traits particuliers. Le visage (*itzli*) est la base du dynamisme du cœur (*yoloil*) ; se savoir transi par les forces divines et appréhender le rythme de ses mutations.

La centralité du mythe, comme véritable « ontologie archaïque » (Mircea Eliade), est également montrée dans le cas mésoaméricain, accouplée à une « axiologique » ou femme décision *religieuse* et *éthique* pour se forger un visage ou donner forme à l'aventure humaine face aux contingences du destin.

3. Selon F. Bernardino de Sahagún, l'infamonde est l'enfer. Voici ce qu'il en dit :



« Donc, dans ce lieu de l'enfer qui s'appelle *Chicomniclila*, arrivent et meurent les défunts ? »¹²

Mais selon la cosmovision dont il est question ici et qui s'inscrit encore dans la pensée de « l'éternel retour », après la mort, le corps était recycélé, il souffrait un processus de purification qui le ramenait à son état originel et le rendait prêt à retourner dans le monde « sans dette, sans âge, sans mémoire et sans péché ».¹³

Dans les sources indigènes compilées par A. López Austin, nous pouvons voir que les idées basiques en relation avec la mort continuent à être en vigueur jusqu'au XX^e siècle. On continuait à penser qu'après la mort, il existait dans l'autre monde au moins trois types de destin, selon la vie que le défunt avait menée à *tlalipaac*:

- On pouvait passer directement au « recyclage ». Caractéristique de ces êtres qui avaient eu une vie courte et qui n'avaient pas eu le temps de se fatiguer (les bêtes, et les jeunes enfants);
- On pouvait également, si un travail glorieux avait été réalisé, passer au domaine transitoire et agréable de l'autre monde (par exemple les guerriers);
- On pouvait suivre le long chemin jusqu'à *Mictlan* (l'infamonde), qui dans diverses sources est associé à un cycle de quatre ans.

Par le simple fait d'exister qui signifie manger et se reproduire, l'homme acquérait *tlalipacoyotl*, une charge dont il devait se défaire, en la restituant à la terre. Les défunts entraient dans un processus qui culminait avec le nettoyage de tout trait de personnalité humaine au point d'atteindre sa purification comme graine, ou sa réduction en os, de laquelle surgirait une autre vie.

Ainsi l'infamonde n'était pas « l'enfer » chrétien de Sahagún, lieu de

condamnation de tous les pécheurs jusqu'au jugement final, mais un lieu de purification par lequel tous les morts devaient passer. Ils devaient parcourir plusieurs étapes dans ce dur voyage avant d'arriver à *Mictlan*, sa destinée finale, sauf dans certains cas exceptionnels, quand en raison de la brièveté de la vie ou de la qualité des efforts, il était possible de se libérer facilement de sa charge.

4. Ainsi donc, dans la conscience religieuse du Mexique Antique, enregistrée dans les sources du XVI^e siècle, la notion du *mal* apparaît, associée au « péché » commis par les mêmes dieux et qui a provoqué leur sortie du Paradis de Tamoanchan. La singularité du « mal », ou de ce qui s'appelle « péché », comme acte et conscience du mal, comme la violation de l'interdit, apparaît ici comme un attribut de la divinité et uni à son pouvoir de création.

L'absence d'un véritable et explicite « mythe de la chute » dans la pensée religieuse du Mexique Ancien — comme nous tentons ici de le démontrer — trouve sa contrepartie dans les mythes de création. Le problème que pourrait résoudre un mythe de la chute dans ces phrases de conscience mythologique, se trouve déjà résolu, intégré sans question, pour ainsi dire, dans sa cosmogonie, ou récit de volonté d'exister.

Le problème du mal apparaît résolu depuis le commencement, avant la création de l'homme, avant la création du monde, avant même la naissance des dieux instaurateurs de l'ordre¹⁴. Alors que la fonction du mythe de la chute biblique dans la Genèse consiste à imposer « un commencement du mal » comme dilemme du premier ordre entre « l'arbre de la vie » et « l'arbre de la connaissance », il est ici impossible de choisir car ce serait contraire à l'ordre primitif de la création de l'univers.¹⁵ Ce thème dominant de la mythologie que nous transmettent les sources compilées au XVI^e siècle — mais qu'il résulte difficile de déchiffrer — semble

correspondre à un lointain substrat de la conscience mythologique qui subsiste encore ici (pensée duel), bien que menacé d'ailleurs par la dominance guerrière et solaire des aztèques pendant la période post-classique (1325-1520).

Selon le modèle proposé par A. López Austin, à partir des cosmovisions indigènes encore en vigueur jusqu'au milieu du XX^e siècle, les forces de croissance et de reproduction qui habitaient dans le Tlalocan, étaient en relation avec des caractéristiques bien définies : « mort, saleté, sexualité, féminité, péché, richesse, douceur, aliment, boisson, ivresse, verdure, punateur, blanc, acuité, dette, obscurité, froidure... »¹⁶

Nous pouvons observer que ces qualités mettent en évidence l'appartenance du Tlalocan au « régime imaginaire nocturne » ou infamonde, au côté féminin du cosmos qui dans la terminologie de G. Durand est à la fois « synthétique » et intégrateur des valences diurnes et masculines.

Selon la symbolique du mal de P. Ricoeur, ces traits évoqueraient moins le péché et la faute (conscience intérieure) que la « souillure » ou encore une force en relation avec le déchaînement du mal, une impureté, un fluide, un *quid* mystérieux et nocif qui agit dynamiquement et magiquement¹⁷, quelque chose qui infecte, qui tâche, et qui non seulement porte préjudice avec ses propriétés invisibles mais aussi opère à la manière d'une influence dans le champ de notre existence psychique et corporelle.

Conclusion

L'idée de « péché » associée à l'introduction tardive du christianisme dans le Mexique ancien peut seulement nous rapprocher partiellement de la compréhension du « mal » dans cette aire culturelle. Un regard plus attentif décèle l'existence de cette notion avant la conquête. Les notions du mal et du péché (la condamnation et l'enfer) devront donc être comprises en conséquence de manière distincte par rapport à la tradition chrétienne de « péché originel » qui, selon P. Ricoeur, ne se situe pas au commencement mais seulement à la fin d'un cycle d'expérience chrétienne.

L'absence d'un véritable « mythe de la chute » dans la pensée religieuse du Mexique ancien trouve sa contrepartie dans la conception du monde exprimée dans ses mythes de création, où nous observons qu'à travers la transgression ou le « péché », le *mal* se trouve originellement impliqué dans le devenir du cosmos.

En nous étant appuyés sur différents mythes du Mexique ancien et à la lumière du travail ethnographique de la cosmovision plus récente des indigènes, qui semblent toujours plus menacés par les effets pervers de la mondialisation, nous avons tenté de dessiner une esquisse de *l'imaginaire du mal* en Mésopotamie et ses transformations, ce qui nous révèle l'entrelacement de la pensée mythique avec une composante *éthique* de l'existence, qui continue même de nos jours à être source d'enseignement, ou clé de voûte d'une pensée qui refuse de disparaître.





¹ Voir Blas Román Castellón Huerta. « Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos », dans, Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, INAH, México, p. 133-135.

² P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Trota, España, 2004, p. 207

³ « Leyenda de los Soles », dans *Códice Chimalpopoca*, trad. De Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IHU, 1945, p. 120.

⁴ *Ibid.*

⁵ Sahagún, cité et traduit par A. López Austin dans son livre, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994, p. 182.

⁶ Sahagún, *Historia General de las cosas de la nueva España*, Porrúa, México, p. 207-208.

⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁸ A. López Austin, *op. cit.*, p. 94.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ Voir le développement partiel du complexe linguistique *tlac*, dans A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, IIA, UNAM, 1989, V, 1, p. 202-203.

¹¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, 1993, p. 180.

¹² Apud A. López Austin, *Tamoanchan...*, p. 221. Sahagún, *op. cit.*, Lib. III, Apéndice, I, p. 205.

¹³ Alfredo, López Austin, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴ Comme l'observe le même P. Ricoeur dans son œuvre citée, p. 338.

¹⁵ *Ibid.*, p. 386.

¹⁶ *Ibid.*, p. 162

¹⁷ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 189.

Danielle Perin Rocha Pitta

Le mal dans la conception du Candomblé



EVL IN THE VIEW OF THE CANDOMBLÉ

ABSTRACT

The proposal for this paper, "It seems that the fear of suffering and death has the pictorial representation of his fears, to appease them and to take them under control" refers to Gilbert Durand, who writes: "configuring an image of evil, a danger of sorts, symbolising anguish is a form of taking control, of mastering these by virtues of the cogito". In Brazilian society exist different highly potent symbolic systems, among them that of *Candomblé*. An Afro-Brazilian religion, *Candomblé* is a Orixás worship, where deities are associated with the elements of nature (water, land, forest, fire, lightning, air, etc.). Here we seek to observe how the representations developed in a *Candomblé* ritual of synthetic structure (*disséminatoire*), master anxiety by re-signifying core elements within the culture, space and time, balancing the various energies of good and ill in nature.

KEYWORDS

Brazil; *Candomblé*; Orixás; Evil; Ritual; Imagination.

DANIELLE PERIN ROCHA PITTA
 Associação Ylê Setê do Imaginário, Recife, Brasília
 dprp@ufpe.br

« Le bien est lié à tout ce qui unit, ou comme nous l'entendons souvent, à tout ce qui assemble. Le bien, c'est tout ce qui maintient l'Univers intégré, car nous avons été faits pour composer l'Univers. C'est l'ajô, par exemple, l'un-ion, l'intégration, tout ce qui fait revenir à la communauté. Le contraire c'est l'ejó, ce qui sépare, ce qui rompt, ce qui désintègre ».

Wilson Caetano de Sousa Junior

Les discussions théologico-métaphysiques sur le problème du mal se sont multipliées au long des années¹. Souvent, cependant, ces débats s'effectuent dans le cadre d'une pensée dichotomique pour laquelle bien et mal sont des catégories opposées. Comment peut être vue cette question dans une structure de l'imaginaire disséminateur (Gilbert Durand) dont le but est d'harmoniser les différences ? La proposition de ce congrès – « On dirait que l'angoisse de la souffrance et de la mort jouit de la représentation imagée de ses frayeurs, pour les apaiser et pour les prendre sous contrôle » – renvoie à ce qu'écrivit Gilbert Durand : « Figurer un mal, représenter un danger, symboliser une angoisse, c'est déjà, par la maîtrise du cogito, les dominer »².

Dans la société brésilienne il y a différents systèmes symboliques qui jouent des rôles importants dont le *Candomblé*³. Pour

PARA UNA ARQUEOLOGÍA DEL IMAGINARIO MEDIEVAL.
MITOS Y RITOS PAGANOS EN EL CALENDARIO CRISTIANO
Y EN LA LITERATURA DEL MEDIOEVO
(SEMINARIOS EN MÉXICO)
