



CLASSIQUES
GARNIER

MIRAS (José Luis), SINDZE WEMBE (Nelson), LE JUEZ (Brigitte), « Comptes rendus », *CompLit. Journal of European Literature, Arts and Society*, n° 7, 2024 – 1, *Mythical Narratives in Comparative European Literature / Le récit mythique dans la littérature européenne comparée*

DOI : [10.48611/isbn.978-2-406-16970-3.p.0211](https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-16970-3.p.0211)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2024. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

José Manuel LOSADA, *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*. Madrid: Ediciones Akal, 2022. 828 p. ISBN: 978-84-460-5267-8.

The *Encyclopedia Britannica* defines myth as “a symbolic narrative, usually of unknown origin and at least partly traditional, which ostensibly relates actual events, and that is especially associated with religious belief”. The word derives from the Greek “mythos” (μῦθος), signifying “tale” or “narrative”. As José Manuel Losada shows in Part II of his volume, the term comes from the Indo-European root **my-*, an onomatopoeia for the uttering of sounds. Concerning the concept of myth, Losada compares prior attempts to define it. For example, Durand’s as “a dynamic system of symbols, archetypes, and schemes which, under the scheme’s propulsion, tends to be composed in a narrative form (*Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*)”. Roland Barthes’ *Mythologies* is another seminal work in this regard. The French semiotician approaches the concept of myth as “un langage”, “une parole”. A more up-to-date definition is García Gual’s: “a traditional story which evokes the memorable and paradigmatic actions of exceptional characters (gods and heroes) in a prestigious and far away time” (*Historia mínima*). There being no universally valid definition of myth, Losada’s analysis of contemporary myths in light of their classic counterparts is an excellent point of departure. For he reminds us that pseudo-myths refer to social and individual obsessions and fantasies while myth criticism in general, and *Mitocrítica* in particular, aims to approach “authentic” myths as they are present in the collective memory of today’s society.

In Part II of the volume, Losada contextualises the issue of cultural myth criticism. According to him, a myth is “a functional, symbolic and emotional narrative of one or several extraordinary events with a transcendent, sacred and supernatural referent; that is composed of a series of invariant elements (mythemes) subjected to crisis; that lacks, in principle, historical testimony; and that refers to an individual or collective, but always absolute, cosmogony or eschatology” (193). The main original point of this approach to myth criticism-based studies

is the interrelation of transcendence and immanence. Already touching on this interrelation, Losada's *Myth and Subversion in the Contemporary Novel* (2012), departed from the idea of subversion – “overturning” – inherent to myths both on a material and a spiritual level. This said, the following definition of myth is proposed in this new book: “a relatively simple oral narrative of an extraordinary event with a transcendent and personal referent, theoretically lacking historical evidence and comprising a ritual, a series of constant components, and a conflictive, functional, and etiological nature” (4). In other words, in human beings, there are two clear-cut and inseparable parts. The importance that Losada attaches to transcendence is, unlike most scholars, at the core of his approach to myth criticism because, as he rightly puts it in *Myths in Crisis. The Crisis of Myth* (2015), a mytheme is a theme whose transcendent or supernatural dimension allows it to interact with other mythemes to form a theme.

Attached to myth criticism is the concept of culture. Losada's take is not to reduce culture to something purely intellectual – as Plato and Aristotle do – or social, as advocated by Scheler and Marcuse. Losada departs from Ortega's difference between spontaneous bodily functions and the spiritual because he believes that it is a mistake to make a clear-cut division between them or to create an “analytic dichotomy in the human being” (35). Drawing on Eagleton's *Culture*, Losada brings up the connection between nature and culture, and he concludes that human nature “needs culture (and grace) in order to fulfil and transcend itself” (35). The concept of myth criticism revolves around this idea.

A particularly illuminating aspect in *Mitocrítica* is its approach to heroes and heroines. Losada contends that myths show human beings' strong oneness. Although threatened by fatalistic whims, they know what role they are to play, they are fully aware of their identity to the detriment of the consequences their rebellious behaviour will bring about. Within the realm of heroes and heroines, we must stress the importance of tragedy in myth criticism. As Losada puts it, there is a close connection between them because the actions of a tragic hero/heroine define lead them from an immanent to a transcendent world. His argument is that rather than approaching fiction and reality as a dichotomy, they should be considered as one.

In his approach to myth, there is an especially interesting point as regards his disagreement with many scholars' description of the Bible as an invented story. "They ignore the way literary genre is constructed, as well as the need of an hymnographic and symbolic study that would surface the real facts here described. For the truth retold in these chapters, being primarily teleological rather than scientific, will crush none of their relevance" (103). He also shows his discomfort with the fact that many fail to see that science and the Bible complement each other (103) and concludes that rigour in terms of demonstrating things is the best asset of experimental sciences.

One element that cannot be disregarded in myth criticism is the concept of allegory. Losada provides paradigmatic examples – Psyche, Circe, among others – which, according to him, help the reader better understand the allegorical meaning of these texts. If allegory is important in myth analysis, the theme of time and place is not less relevant. A favorite example is the expulsion of Adam and Eve. When did it happen? Where is "East of Eden" located? As claimed by the author, "the reason underlining such an absence of minimal references, according to our critical history and geography, lies in the mythical dimension of the narrative", and he concludes that "the story of the original sin articulates characters, places, times and episodes as real, however nebulous and inaccurate" (253).

In his description of allegory, Losada binds this "veiled, figurative language, hiding and revealing at the same time" with "the meaning of the mythical narrative" (229), bringing us to his disquisition on "narrative", "symbol", and "allegory." He provides luminous examples on how symbol and myth relate: the Fallen Angel, Breton's *Nadja*, etc. He sympathises with Schelling, for whom myths present us with an intuition of the eternal and the sacred not through allegories, yet with an expressive force which is hard to translate. In his zeal for saving the myth from reductionism, Losada coins the neologism *prosopomyth* to designate "a myth *in nuce*", a character with "a sacred dimension, either due to his divine lineage, or to his own sacredness" (354-356). This he deems pivotal to its transcendental dimension, and an uppermost heuristic tool serving to elucidate that such called "myths" are not so, because they don't go beyond their semiotic and semantic construct.

Chapter seven addresses the “extraordinary event” in Losada’s definition of myth. This, in his typology, he breaks into “fulfilment of the announcement” and “magic as shortcut.” Particularly entertaining are those pages in which he elaborates on mysticism and metempsychosis. In his assertion that in its structural and semantic displacement, magic becomes a mythical element in the narrative, thereby pointing to the divine, Losada concurs with Alfonso Reyes’s avowal that on the one side, documenting the soul, myths possess a perennial validity, while, on the other side, they are high configurations of eternal ideals.

Chapter eight deals, thought-provokingly, with mystifying, demystifying and with their processes. Losada incites us to ponder on indiscernible events, warning us that Jesus can be mystified as the central character of a mythical narrative; and yet Jesus is not a myth. We ought to remember “a time that is at the origin of all things; a time that differs from that of real life”, in Gual’s definition (26).

The two final chapters are literary, philosophical, and theological in their depth. Losada concerns himself with myth as a tool to attempt a “satisfying” answer to the cosmogony of the universe. Here the scholar presents us with two paradigmatic examples: one from Hesiod pointing to chaos – “open space” in its etymology; one from Syriac Aprocrypha pointing to the divine spirit at having the power to create *ex nihilo*. Further on, he evinces the analogy of the structure of the cosmos and that of the cosmic egg in *Placides and Timeus and the Secrets of Philosophy*; how Ronsard’s poem reduces the myth to a *tópos* (τόπος), a literary motif; and Ballester’s *La saga fuga* subverts myths and beliefs to reinterpret the first chapter in *Genesis*, etc. Later on, Losada describes the Greek theogony. Here, Gual’s assertion that this constitutes the great achievement of Greek classicism: to join the popular with the spiritual, literally superior is worth remembering. Also illuminating is the last chapter dealing with eschatology and its unavoidable fulfilment, same as in dualities and deisms to point to the eternal return as the, paradoxically, most extreme absence of the eternal. Stating that, in its own way, it does not partake of the qualities of myth because there is no transcendence (615ff).

Losada winds up his invaluable volume with two cautionary notes: the dreadful way in which positivist scientism and radical relativism weigh down the myth and some approaches to it. He admonishes us to

accept our limitations while confronting immensity. In his enthusiasm for myth, Losada's erudite book provides guiding answers for the student of cultural myth criticism, laying a sound foundation that will prove indispensable and instil refreshing directions.

José Luis MIRAS
Universidad Complutense de Madrid

* *
*

Aurélia MOUZET, *Moïse et la Terre promise : le mythe et les imaginaires de l'Atlantique noir*. Paris : Classiques Garnier, 2023. 471 p. ISBN : 978-2-406-14586-8.

La conceptualisation en 1993 d'un *Atlantique noir* par le sociologue anglais Paul Gilroy, bien que pionnier dans la mise en parallèle de la circulation et des échanges socio-culturels transatlantiques entre l'Afrique et ses diasporas, n'a pas manqué de critiques. On lui a par exemple reproché sa focalisation sur l'espace anglophone entraînant une marginalisation des autres espaces linguistiques de l'Atlantique noir. Dans une logique de dépassement, d'autres travaux sur les études littéraires transatlantiques abordant l'Atlantique noir comme ceux dirigés par Susan Manning et Andrew Taylor (*Transatlantic Literary Studies : A Reader*, 2008), Yves Clavaron et Jean-Marc Moura (*Les empires de l'Atlantique (XIX^e–XX^e siècles) : Figures de l'autorité impériale dans les lettres d'expression européenne de l'espace atlantique*, 2012), et Jean-Marc Moura et Véronique Porra (*L'Atlantique littéraire : perspectives théoriques sur la constitution d'un espace translinguistique*, 2015), ont permis d'élargir le concept de Gilroy à d'autres sphères linguistiques de la diaspora africaine. L'ouvrage d'Aurélia Mouzet s'inscrit donc dans un champ de critique

littéraire en croissance qui décloisonne les approches nationalistes et situe les expériences de la condition noire à un niveau transnational, ouvrant ainsi la porte à une communication Sud-Sud effective. En se servant de la figure biblique de Moïse et du mythe de la Terre promise comme métarécit (18), l'auteure montre l'ambivalence discursive des religions monothéistes dans l'élaboration des narratives libératrices de l'Atlantique noir.

La première partie de l'ouvrage, qui sert aussi de cadre théorique, explore l'influence du Moïse biblique sur les mythes, légendes et spiritualités africaines. Pour Mouzet, les religions africaines sont de nature inclusive, ce qui aurait facilité l'intégration des concepts bibliques ou islamiques dans les pratiques religieuses africaines. Cette capacité des religions africaines aurait en outre favorisé la circulation du personnage de Moïse – considéré parfois comme le plus grand magicien du monde – dans l'imaginaire de l'Atlantique noir. L'auteure argumente aussi que le rapport étroit entre religion et politique dans l'Atlantique noir aurait inspiré l'adoption du mythe de la Terre promise et de la figure de Moïse par des personnages historiques et politiques centraux à la libération des peuples africains et afrodescendants tels que : Nelson Mandela, Jomo Kenyatta, Marcus Garvey ou encore Nat Turner. Ceux-ci, érigés aux rangs de « Moïses noirs » ont eu une influence sur l'imaginaire de l'Atlantique noir littéraire. Cette première partie permet aussi de cadre justificatif du choix des auteurs et de la présentation du corpus. Les œuvres choisies sont : *Moses, Man of the Mountain* de Zora Neale Hurston (1939), *The Hills of Hebron* de Sylvia Wynter (1962), *A Grain of Wheat* de Ngugi wa Thiongo'o (1967), *Chango el Gran putas* de Manuel Zapata Olivella (1983), *Un jour de grand soleil sur les montagnes de l'Éthiopie* de Pius Ngandu Nkashama (1991), *La pièce d'or* de Ken Bugul (2006) et *Petit piment* d'Alain Mabanckou (2015).

La deuxième partie de l'ouvrage s'intéresse à la stratégie littéraire utilisée par les auteurs du corpus, à la quête d'une vraisemblance entre la trame de leurs œuvres et la réalité. Celle-ci passe par l'inclusion des Moïses noirs historiques dans la trame narrative des œuvres. Mouzet explore comment l'influence (active ou passive) de ses personnages historiques sur le récit permettent de situer les œuvres dans le courant de l'histoire des peuples noirs. L'auteur argumente que la réécriture et la réappropriation de la figure de Moïse dans les œuvres du corpus, cristallise

la rencontre entre histoire, histoires et mémoires (169). L'importance de la mémoire pour les écrivains du corpus se doit à la nécessité de participer à travers la littérature à l'œuvre libératrice des peuples noirs. Une libération non seulement physique (de l'esclavage et de la colonisation), mais aussi mentale. Cette deuxième partie analyse aussi l'ambivalence qu'entretient l'Atlantique noir avec la Bible. Bien que parfois considérées comme sources d'aliénation culturelle et religieuse, la Bible en particulier et les religions en général servent aussi d'instrument de libération. Pour Mouzet, les auteurs de son corpus renversent la construction occidentale de la lecture et de la compréhension de la Bible en se réappropriant l'identité de Moïse qu'ils rendent noir, exploitant ainsi le potentiel libérateur du personnage.

La troisième partie de l'ouvrage sert d'étude sur les motivations du désir d'ailleurs considérés comme Terre promise. Mouzet établit des parallélismes entre l'oppression vécue par les Israéliens en Égypte et la situation des « damnés de la terre » des personnages de son corpus. Si l'esclavage et l'exploitation sont des réalités communes entre les Israélites et les peuples noirs, l'auteur souligne surtout l'écriture de l'exil (intérieur et extérieur) par les auteurs comme motif du rêve de la Terre promise. Le mythe de la Terre promise sert de moteur à la nécessité d'entreprendre le chemin de la libération. L'oppression n'étant pas seulement physique, mais aussi économique, Mouzet voit dans les discours de libération des auteurs de son corpus une critique au capitalisme du monde occidental. Selon Mouzet, tous les écrivains du corpus (sauf Mabanckou) préfèrent le marxisme comme doctrine de libération car elle permettrait, à travers l'éducation, une émancipation des noirs et leur entrée dans une Terre promise (soit par le retour en Afrique ou par la récupération des terres africaines des mains européennes). La religion chrétienne, symbole d'aliénation et de la domination occidentale, plonge les personnages dans un déséquilibre psychique que Mouzet analyse comme une critique des mondes d'opresseurs et d'opprimés qui symbolisent la complexité de la vie (300).

Dans la dernière partie de l'ouvrage, Mouzet s'intéresse aux conditions qui favorisent l'entrée en Terre promise et son africanisation. Dans son analyse, Mouzet note que la mort et l'errance dans le désert, deux éléments clés dans l'histoire biblique de l'Exode, sont aussi présentes dans les narrations des auteurs de son corpus. L'errance dans le désert,

qu'elle soit métaphorique (une aventure intérieure) ou physique (passage du milieu, condition noire), est un lieu d'introspection à la fois aliénante et libératrice. La mort est perçue comme une contre-violence. Qu'elle soit causée envers soi-même ou envers l'autre, la mort accomplit une fonction humanisante en suivant la logique fanonienne. Mouzet voit aussi en la mort, notamment dans son analyse des œuvres de Ngugi et de Bugul, une fonction régénératrice : du sang versé germera la révolte et la révolution. En ce qui concerne l'africanisation de la terre promise, l'auteure souligne que toutes les œuvres de son corpus postulent pour une africanisation de cette notion comme condition *sine qua non* pour une libération effective des peuples noirs. Pour cela, elle montre comment la personnification reptilienne (serpent et lézard) à travers l'écriture, africanise le mythe de Moïse et lui donne une portée libératrice (401).

L'étude de Mouzet présente de nombreuses qualités. Tout d'abord, bien qu'écrite dans un style académique, et bien fouillée, elle est accessible à un vaste lectorat. Par ailleurs, l'auteure adopte une démarche comparatiste qui lui permet de mettre en communication les œuvres de son corpus. Les deux premières parties de l'ouvrage explorent les parallélismes entre le personnage biblique de Moïse et les Moïses noirs, historiques et littéraires. Les deux dernières parties se concentrent plus sur le mythe de la Terre promise et son africanisation en littérature. Ceci montre une concordance entre la thématique centrale de l'ouvrage et l'analyse qu'en propose l'auteure. Au niveau du corpus, Mouzet a choisi de travailler sur trois œuvres anglophones, trois œuvres francophones et une œuvre hispanophone. Ce déséquilibre culturo-linguistique représente une faiblesse que l'on peut déplorer : *Chango el Gran putas*, comme l'admet Mouzet, n'a en fait de rapprochement avec Moïse qu'à travers les Moïses noirs qu'elle présente dans la première partie de son livre. Mouzet essaye, à partir d'arguments peu convaincants, d'établir un rapport entre les religions africaines (qui meublent l'œuvre de Zapata) et la figure de Moïse. De plus, l'ouvrage est parsemé ici et là d'affirmations essentialistes qui mettent en doute la rigueur de la recherche effectuée, comme par exemple dans la conclusion finale où elle affirme que TOUS les Africains/Afrodescendants soucieux de la libération des peuples noirs conçoivent Moïse comme étant noir (436). Cela étant dit, il faudra tout de même reconnaître à l'auteure

sa valeureuse contribution à la construction d'une bibliothèque de l'Atlantique noir littéraire.

Nelson SINDZE WEMBE
Université de Brême

* *
*

Julien D'HUY, *L'aube des mythes. Quand les premiers Sapiens parlaient de l'Au-delà*. Paris : Éditions La Découverte, coll. « Sciences sociales du vivant », 2023. 400 p. ISBN : 978-2-348-07278-9.

Avec *Cosmogonies. La Préhistoire des mythes*, paru en 2020 (également aux éditions La Découverte), Julien d'Huy, spécialiste de mythologie comparée, innovait en empruntant à la biologie de l'évolution afin de construire une méthode de classification phylogénétique lui permettant d'établir un arbre généalogique des mythes qui se sont propagés dans l'humanité depuis la Préhistoire et de démontrer comment des récits apparemment disjoints se ramifiaient à partir de troncs communs. Cette méthode lui permettait de reconstruire les protorécits avec lesquels nos lointains ancêtres exprimèrent les premiers mythes de l'humanité.

Il poursuit dans cette veine avec *L'aube des mythes*. Grâce à la méthode pluridisciplinaire qu'il a développée et qui implique certains logiciels appropriés, il s'attaque cette fois à un sujet bien particulier par le biais de ces arbres généalogiques – qu'il qualifie dans ce nouveau volume de « phylomythologique[s] » (57) –, c'est-à-dire à la représentation de la mort chez les *Sapiens*, mais aussi au devenir des défunts et à leur relation avec les vivants.

L'aube des mythes représente un travail de recherche colossal, brillant et captivant par son originalité et ses conclusions. Il commence avec

certaines considérations comparatives entre les animaux et les hommes. La première étant que certaines espèces de mammifères possèdent ce qui ressemble à des rites funéraires mais que la question existentielle qui s'exprime par des croyances et des récits est purement humaine, d'où d'Huy conclut que « L'Homme est un animal mythologique » (11).

L'une des ambitions du livre – dont l'investigation mêle génétique, archéologie, linguistique, neurobiologie, psychologie, histoire et littérature – est de faire parler les vestiges de ces croyances et récits originels autour de la mort à travers des reconstructions phylomythologiques. Pour ce faire, l'ouvrage se divise en 4 parties : 1) présentation des concepts et méthodes employés en phylomythologie qui permettront d'analyser des mythes portant sur la mort; 2) considération des explications que les premiers *Sapiens* donnaient de leur mortalité; 3) examen des représentations mentales qu'ils se faisaient concernant leur devenir après la mort; et 4) étude de nouveaux corpus mythologiques touchant au Soleil et à la Lune, et réflexion sur le regard que portaient les *Sapiens* sur la vie et la mort des animaux. Entre ces parties, une « ligne mélodique » apparaît sous la forme d'interludes portant sur le chien, son aspect psychopompe et le rôle de la mythologie dans sa domestication.

Dans la première partie, intitulée « De la terre au ciel », d'Huy compare les mythes aux chants d'oiseaux de par la similarité des énonciations, de la transmission de mêmes/mythèmes/motifs se maintenant grâce à des relations sociales et se préservant quel que soit l'environnement. Le mythe, comme le chant, s'adapte, développe des variantes, tout en conservant ses caractéristiques ancestrales. Pour l'auteur, toute énonciation d'un mythe oscille entre la répétition d'une structure et l'affirmation d'une singularité.

Les mythes des origines sont associés aux migrations humaines. Ainsi, apparus en Afrique, les mythes d'Émergence seraient les plus anciens, leur aire de diffusion correspondant au premier peuplement du monde par *Homo Sapiens*. Tandis que, apparus en Asie du Sud-Ouest, puis en Europe, les mythes du Plongeon cosmogonique seraient plus tardifs et résulteraient d'une transformation des premiers. Les mouvements de population auraient permis aux motifs mythologiques de se diffuser. Ceux touchant à la mort sont d'une grande variété et d'Huy nous en offre quelques exemples. La figure canine, chien ou coyote, y apparaît très tôt, de même que d'autres figures telles que l'araignée et le reptile – serpent

ou lézard – ou encore la lune. Invoquant les travaux de Berezkin, l'auteur définit le motif comme tout épisode ou toute image présente dans au moins deux traditions différentes. Un motif peut ainsi être illustré par plusieurs textes tandis qu'un texte peut contenir plusieurs motifs ce qui le classe sous des intitulés différents. Chez Berezkin, chaque motif se retrouve alors classé par tradition puis par aire culturelle, créant une forme de lignage. L'aire culturelle est l'unité d'analyse retenue par d'Huy pour sa stabilité dans la transmission.

Sur la base de l'arbre phylogénétique, d'Huy remonte le temps par le biais d'une reconstruction de l'évolution des aires culturelles afin d'identifier le développement des traditions mythiques sur la mort et de montrer les liens de parenté entre les diverses aires considérées. Sans surprise, l'origine de nombreux récits encore perpétués aujourd'hui est africaine. Avant de quitter ce continent, les humains avaient déjà acquis une mythologie autour de leur finitude en particulier.

Dans la deuxième partie, « De l'origine de la mort », d'Huy démontre que les humains sont convaincus qu'ils sont immortels à l'origine et que leur mortalité est due à « la transgression d'un ordre établi, souvent en lien avec des êtres qui meurent et qui renaissent, comme la Lune ou le Serpent » (152). Ce temps idéalisé où la mort n'existait pas est alors perçu comme celui de l'innocence et du bonheur – motif répandu et encore présent dans bien des récits. S'appuyant sur les travaux de Pierre Clastres, d'Huy rappelle que le mythe est le fondement des sociétés puisqu'il exprime ses maximes, ses normes et ses lois. Toute mythologie « est constituée d'éléments perçus comme vrais qui orientent notre façon de concevoir le monde » (155). L'adhésion au mythe permet à tout individu de ne plus craindre sa finitude (associée à un jugement dernier qui suppose une possible souffrance éternelle dû à une faute) et à se projeter vers l'avenir.

La troisième partie, « Ce qui vient après », revient sur l'idée d'un royaume des morts qui serait apparue très tôt. Selon le motif I119, tel qu'identifié par d'Huy, reconstruit à la racine de l'arbre phylomithologique, les tremblements de terre seraient produits par les morts vivant sous le sol et tentant parfois d'en sortir, ce qui traduirait l'idée d'un royaume souterrain et expliquerait le désir d'une communauté d'enterrer les siens afin de les en rapprocher. Ce motif est largement répandu, en Afrique mais aussi en Asie et même en Grèce antique (Pythagore).

Associé au même mythe, le motif H12, « Un être vivant s'introduit dans le royaume des morts, d'ordinaire en suivant un proche » nous renvoie naturellement au mythe d'Orphée dont les premières traces, en Occident, apparaissent dès le ^v^e siècle avant notre ère dans l'*Alceste* d'Euripide, et qui a montré depuis une exceptionnelle permanence. Si l'on s'éloigne des rives occidentales, l'on découvre l'existence de récits très anciens du type d'Orphée ailleurs dans le monde (au Japon, en terres amérindiennes, dans le Pacifique et en Australie) qui montrent bien « qu'Homo sapiens imagina très tôt des passages possibles entre le monde des vivants et celui des morts » (220). Les expressions concernant la mort, encore courantes aujourd'hui dans bien des langues, traduisent la mort comme un voyage, un départ (en français, « quitter ce monde », « s'en aller », par exemple). Il y aurait « déplacement de la personne décédée » (225). La Voie lactée, quant à elle, dans bien des croyances représente le chemin emprunté par les âmes lors de leur voyage vers l'Au-delà. Ceci implique, chez les premiers *Sapiens*, la possibilité de concevoir un autre espace dédié aux morts, en dehors du lieu et du temps présents – premier pas vers une métaphysique et vers la notion d'un Au-delà. L'âme d'un défunt, si elle peut partir, peut également revenir. Les ponts ne sont ainsi peut-être pas « entièrement rompus entre l'Ici et l'Ailleurs » (329).

« L'éternel retour » est le thème de la quatrième partie. Le Soleil en est son symbole car le cycle infini qui va de la vie à la mort s'exprime par son apparition, sous la forme d'un animal, à l'est, sa dévoration par les peuples de l'ouest, jusqu'à sa réapparition à l'est. Selon les populations (africaines, eurasiennes et australiennes), il peut s'agir d'un animal héliophile (rhinocéros, zèbre, bélier, cerf...) entier ou d'une partie de son corps. D'Huy examine la possibilité d'un lien généalogique entre les différents motifs s'y rattachant.

Enfin, d'Huy revient sur une fonction essentielle du mythe, celle de la consolation. Le mythe aide à penser la mort, à surmonter la peine de la séparation. Il représente un moyen d'expression symbolique au désarroi, permettant une orientation du regard vers une réalité différente. Il offre à l'affligé et à sa communauté la possibilité de former de nouvelles images et d'y repérer un sens à leur tristesse. « Nourrie de mythes, la psyché humaine leur emprunte des modèles pour penser le monde et ses propres émotions » (332).

Cette recension du volume simplifie délibérément l'exposé très riche de Julien d'Huy qui contient des concepts scientifiques que les comparatistes littéraires ne connaissent pas toujours. Toutefois, il est important que tout.e spécialiste de mythocritique lise ce volume tout à fait fascinant dont l'impressionnante étendue de recherche leur permettra de développer de nouvelles approches analytiques.

Brigitte LE JUEZ
Dublin City University