

Chapitre 2. Aux sources du mythe

La version présentée au chapitre précédent du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » est, nous l'avons vu, le fruit de la reconstitution récente du mythe sumérien du même nom, sur base de tablettes d'argile trouvées dans le sud de l'Iraq à la fin du 19^{ème} siècle (1889-1900) par des équipes d'archéologues. On ne peut dater avec précision l'origine de ces récits : datent-ils de l'époque mésopotamienne ou sont-ils plus anciens ? Comme l'a rappelé l'historien danois Thorkild Jacobsen (1976), dans toute société, la culture est composée en partie d'éléments hérités du passé. Des histoires anciennes se transmettent, constamment réinterprétées. On trouve sur les tablettes sumériennes des textes religieux, des mythes, des épopées, des lamentations que des scribes ont copiés et recopiés de génération en génération. Il est dès lors impossible d'affirmer avec certitude si un mythe date de l'époque à laquelle il fut mis par écrit ou s'il s'agit d'un récit plus ancien. Le statut qui était réservé dans la société mésopotamienne au mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » n'est pas clair non plus : les Mésopotamiens se sentaient-ils concernés par ce mythe ou le récitaient-ils comme on récite à l'école, aujourd'hui, les textes grecs et latins ? Dédire les pratiques religieuses et les croyances de la société mésopotamienne à partir des tablettes d'argile que l'on a retrouvées est, dès lors, une tâche périlleuse. Nous risquons, nous avertit cet auteur, de nous trouver dans une situation comparable à celle d'un anthropologue qui tenterait de saisir les croyances et pratiques de la société française sur base des ouvrages qui se trouvent à la Bibliothèque Nationale. Les tablettes cunéiformes sont cependant la seule voie dont nous disposons pour entrer en contact avec cette culture disparue depuis des millénaires. Nous allons donc les suivre, avec toute la réserve qui s'impose lorsqu'on suit un guide qui ne peut plus parler qu'à travers la voix que lui prête un jeune traducteur.

1. La société mésopotamienne

A/ La Mésopotamie

Deux versions du mythe « La Descente aux enfers d’Inanna » nous sont parvenues par la voie des tablettes d’argile. La première, dont la version présentée au chapitre précédent est une traduction poétique relativement fidèle, fut écrite en langue sumérienne ; la seconde, que nous évoquerons plus loin, fut rédigée en langue akkadienne. Ces deux langues, qui étaient toutes deux parlées en Mésopotamie, reçoivent selon les auteurs un statut variable : s’agissait-il de cultures distinctes ou d’un seul peuple ? Les ouvrages les plus anciens (notamment Contenau, 1941) tendent à les présenter comme deux cultures distinctes qui se seraient rencontrées, la première (la société sumérienne) étant antérieure à la seconde (la société akkadienne). Ces deux civilisations se seraient par la suite profondément influencées l’une l’autre, allant jusqu’à s’emprunter mutuellement leurs dieux. Dans un ouvrage récent, Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer (1989) questionnent toutefois cette vision des choses. Ils insistent sur le caractère indissociable qui caractérise, selon eux, le fruit de cette rencontre :

En dépit des quelques traits que nous y pouvons détecter, tels plutôt sémitiques, tels plus vraisemblablement sumériens, comme elle se trouve, en fait et à nos yeux, tout à fait cohérente et vivante dès les premiers moments où nous la voyons fonctionner, il nous est impossible d’en dissocier, même approximativement, les deux hérités : pour un historien conscient de la qualité de ses sources et des limites que lui assigne son dossier, c’est donc pure chimère que de prétendre isoler, par une manière de vivisection, une idéologie, une religion, une mythologie « sumériennes », comme si tout ce que l’on a écrit en sumérien était de ce fait authentiquement et exclusivement sumérien, et, *a contrario*, en toute rigueur sémitique tout ce que l’on a composé et rédigé en akkadien. (Bottéro & Kramer, 1989, p. 33).

Pour ces auteurs, on le voit, considérer la culture sumérienne comme une culture en soi qui serait distincte de la culture akkadienne est une erreur. Certes son existence ne peut être mise en doute, mais elle prit

place avant l'Histoire et sort, par définition, du champ de nos investigations. Bottéro (1992) suggère, pour régler la question, de les regrouper sous le terme « Mésopotamie ». Il explique que ce terme signifie, littéralement, « Entre les Rivières ». Bien qu'il ait pu par la suite être utilisé dans un sens plus restreint, ce terme désigne donc, selon cet auteur, la zone qui s'étend sur le territoire de l'actuel Irak. Le terme « Babylone » se réfère, quant à lui, à la partie sud du territoire mésopotamien, désignée ainsi à partir de la moitié du second millénaire. Quant à l'« Assyrie », avec pour capitales successives Assur, Kalhu et Nineveh, elle représente quant à elle la partie nord. Le terme « Sumer » était utilisé dans l'antiquité pour désigner la partie située à l'extrême sud de la Mésopotamie, la partie nord étant désignée par le terme « Akkad ». Par facilité, c'est cette classification que j'utiliserai dans ce document.

Nourrie de la rencontre entre des peuples sédentaires centrés sur l'agriculture et l'artisanat et des peuples nomades originaires du désert, la civilisation mésopotamienne a irradié sur les régions voisines. Elle a laissé de nombreuses traces sous forme d'architecture monumentale, de littérature orale, et d'artisanat. En quoi croyaient les Mésopotamiens ? Pour Jean Bottéro (1992), nous ne pouvons à cet égard que formuler des hypothèses. La Mésopotamie est perdue dans un passé lointain, immense et peu exploré, d'autant plus que de larges pans de celui-ci font partie de la préhistoire. Quelles que soient la richesse et la diversité des vestiges culturels qui nous sont parvenus, les deux mille ans qui nous séparent de la fin de cette civilisation, qui s'est étendue sur plus de trois mille ans, empêchent toute certitude à cet égard. Cet avis est partagé par Thorkild Jacobsen (1976) qui insiste d'ailleurs, pour cette raison, sur les erreurs d'interprétation auxquelles sont constamment confrontés ceux qui s'aventurent dans la traduction des textes : il n'est pas rare que les concepts évoqués par les termes mésopotamiens, de même que les relations entre ces concepts, soient en désaccord ou du moins en décalage avec ce qui fait partie de notre réalité aujourd'hui. Notre réalité étant totalement différente de la leur, nous sommes en effet constamment confrontés au risque de malentendus. Un avertissement sur lequel insiste également Neal Walls dans un ouvrage récent (Walls, 2001).

B/ Aux origines de la mythologie mésopotamienne

Prenons le risque, cependant : d'après l'assyriologue français Georges Contenau, aux temps les plus reculés dont nous ayons des traces la religion sumérienne semble avoir été constituée par l'adoration des forces de la nature, représentées par un panthéon de dieux :

Le renouvellement des saisons, la pluie qui fait germer les grains, la période d'accroissement des troupeaux, tout cela paraissait aux Sumériens (...) des phénomènes sous la dépendance d'un pouvoir divin tantôt spécialisé ; dieu du grain, dieu de l'arbre, dieu du fleuve, dieu des troupeaux, tantôt plus général : dieu du ciel et de l'atmosphère, déesse-terre. (Contenau, 1941, p. 137).

Dirigée par un roi, cette société était composée de villes puissantes, placées chacune sous la protection d'un dieu ou d'une déesse. Les divinités centrales contrôlaient les quatre composantes de l'univers : le dieu du ciel – An - ; la déesse de la terre – Ki - ; le dieu du vent – Enlil - ; et le dieu de l'eau – Enki. Inanna, déesse associée à l'étoile du matin et du soir, était dans ce panthéon la fille du dieu soleil – Utu – et de la déesse lune – Nanna. Elle fut l'objet d'un véritable culte : des temples furent érigés en son nom, et de nombreuses reproductions artistiques témoignent de la fascination qu'elle exerçait sur les gens. Aux périodes les plus anciennes dont nous ayons des témoignages, elle était la déesse du grenier (le grenier étant à comprendre comme un espace de rangement où l'on entrepose le grain). Le symbole qui lui est associé sur de nombreuses représentations picturales est d'ailleurs une porte de grenier ouverte et roulée sur elle-même.

Dumuzi, qui dans le mythe qui nous intéresse est condamné par Inanna à occuper la place qu'elle a libérée dans le monde des enfers, est un dieu dont la filiation reste floue. Il était considéré par les Sumériens comme le dieu de la fertilité et du renouveau vital du printemps. C'est lui qui apporte la vie aux plantes et aux animaux. Thorkild Jacobsen (1976) fait remarquer que dans aucun des textes dans lesquels il est mentionné, qu'il s'agisse d'hymnes, de lamentations, de mythes ou de descriptions de rituels, on ne trouve d'allusions à des actes, des ordres ou des demandes qu'il aurait formulés. En d'autres mots, il semble que l'action de ce dieu se résume à être ou n'être pas : il vient à la vie au printemps, il est

célébré comme un jeune marié dans le culte rituel du mariage sacré (dont nous parlerons plus loin), il est mis à mort par les forces du monde d'en bas, et il est pleuré par sa mère et sa jeune veuve Inanna.

Dumuzi – ultérieurement appelé Tammuz ou Marduk – fut le premier d'une longue série de dieux masculins qui, dans les régions situées à l'est de la Méditerranée, disparaissent puis réapparaissent dans les mythes. Il est associé à un culte de la fertilité qui eut une expansion remarquable dans les territoires avoisinant la Mésopotamie, et qui continue à être célébré aujourd'hui avec des variantes dans diverses régions. Le mariage de Dumuzi et Inanna, qui est chanté dans les mythes mésopotamiens, était célébré rituellement lors du rite dit du « mariage sacré ». Au cours de ce rite, le roi de Sumer, jouant le rôle de Dumuzi, était symboliquement marié à la déesse Inanna. D'après Bottéro (2001), ce rite avait pour fonction d'assurer l'abondance et la prospérité du pays en réaffirmant la légitimité du pouvoir du roi, assimilé au dieu.

Ereshkigal, quant à elle, semble avoir reçu les enfers au titre de dot : d'après Neal Wall (2001), ce royaume devait passer sous l'autorité de son époux lors de son mariage. Son rôle consistait à accueillir les défunts et à les informer quant aux règles auxquelles ils étaient soumis au Royaume des Morts. L'auteur insiste sur le fait que cette déesse, à l'époque mésopotamienne, était perçue comme un être bienveillant.

C/ Inanna, déesse aux mille visages

a) Déesse du rut

Pour une raison que l'on ignore, au fil des siècles les attributs de Dumuzi sont passés à Inanna, dont le rôle dans les rites et les récits devint de plus en plus important. Elle occupa ainsi progressivement une place centrale dans le panthéon sumérien, récupérant des qualités qui auparavant étaient attribuées à d'autres déesses. Elle devint la déesse par excellence, aux visages et aux pouvoirs multiples. Inanna – qui dans la civilisation assyrienne (2000-600 ACN) sera appelée

Ishtar¹⁸ – devint la patronne de l'amour libre, déesse du rut et de la fécondité. Comme l'écrit Tikva Frymer-Kensky, théologienne américaine qui pose un regard féministe sur la Bible, elle « représente l'attraction nécessaire à toute copulation sexuelle, indépendamment du but ou de la valeur qui lui est accordée par la société. C'est une sexualité – l'expérience de la sexualité brute et son pouvoir – qui n'est pas liée aux conventions humaines, qui n'est pas contenue par le mariage » (Frymer-Kensky, 1992, p. 48)*. Inanna est donc associée à l'amour dans le sens de la séduction, du désir ; pas de la maternité ou de l'attachement. Elle apparaît, dans les textes mésopotamiens, comme une séductrice qui collectionne les aventures et ne supporte pas qu'on la refuse ; une femme fatale, pourrait-on dire avec les mots d'aujourd'hui.

b) Inanna et la maternité

Il est intéressant de relever que cette déesse, pour les Mésopotamiens, n'était pas une figure maternelle. Comme le relève Thorkild Jacobsen, « on la trouve représentée dans tous les rôles qu'une femme peut remplir, excepté ceux qui nécessitent de la maturité et un sens des responsabilités : jamais elle n'est décrite comme une épouse et une aide, encore moins comme une mère » (Jacobsen, 1976, p. 141)*. Ce point a retenu l'attention de nombreux auteurs. Sylvia Brinton-Perera l'interprète de la manière suivante : « Bien qu'elle ait deux fils et que les rois et le peuple de Sumer soient appelés sa progéniture, ce n'est pas une figure maternelle au sens où nous l'entendons. Comme la déesse Artémis, elle appartient à cette "région intermédiaire, à mi-chemin entre l'état de mère et celui de vierge, région pleine de joie de vivre et d'appétit pour le meurtre, la fécondité et l'animalité". Elle représente la quintessence de la jeune fille dans ce qu'elle a de positif, vierge-putain sensuelle, féroce, dynamique, éternellement jeune (...). Elle n'est jamais ni une paisible femme au foyer ni une mère soumise à la loi du père. Elle garde son indépendance et son magnétisme, qu'elle soit amoureuse, jeune mariée ou veuve » (Brinton Perera, 1990, p. 30). Notons le renversement de perspective entre ces deux

¹⁸ Au fil des siècles, les dieux sumériens se sont mêlés progressivement aux dieux de leurs voisins. Une mythologie composite est issue de ce mélange, dans laquelle la déesse Ishtar semble être la sœur jumelle de la déesse Inanna.

regards : l'archéologue et la psychanalyste n'ont manifestement pas la même vision de ce que c'est qu'être une femme...

Femme irresponsable pour les uns, modèle de liberté pour les autres, Inanna/Ishtar n'a cessé de susciter des avis opposés. Elle a fait couler beaucoup d'encre, notamment parmi les féministes qui ont cru reconnaître en elle le reflet de leur propre sort. Pour Tikva Frymer-Kensky (1992), qui consacra de nombreuses pages à cette question, à l'époque mésopotamienne Inanna était l'exemple divin d'un rôle que les femmes n'étaient pas censées remplir et qui était loin d'être valorisé par la société. Quand elle se marie, elle refuse d'assumer les tâches traditionnellement attribuées à la jeune mariée. Elle refuse, en d'autres mots, de remplir les fonctions qui sont celles des femmes à son époque. Et si dans certains textes elle est présentée comme la mère de deux dieux secondaires, elle n'est pas représentée comme une figure maternelle pour autant. La maternité, insiste Frymer-Kensky, est secondaire à ce qui constitue son identité :

Elle représente la femme non-domestiquée, et exemplifie toute l'angoisse mais aussi l'attraction qu'une telle femme suscite. Elle est l'exception à la règle, la femme qui ne se comporte pas selon les convenances sociales, la déesse qui représente le non-respect des séparations de genre et le danger qui lui est associé. (Frymer-Kensky, 1992, p. 25)*.

Inanna, pour cet auteur, est fondamentalement non-attachée : sans famille à charge, sans fonction économique, elle n'occupe pas de niche précise dans la société. Elle montre ce qui arrive lorsqu'une femme n'est pas tenue à l'ordre. Ceci la rend fondamentalement marginale, malgré les pouvoirs importants qui lui furent attribués.

Cette analyse de la position occupée par Inanna vis-à-vis de la maternité est d'autant plus intéressante qu'aujourd'hui, nous le verrons, elle évoque pour un certain nombre de femmes une figure maternelle. Nous pouvons, à cet égard, nous interroger : pour quelles raisons ce personnage s'est-il vu récemment pourvu de traits maternels qu'il n'avait pas par le passé ? À quels besoins nouveaux, à quelles valeurs nouvelles cette évolution fait-elle écho ? Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre suivant.

c) La déesse des frontières

L'idée qu'Inanna est située dans une zone intermédiaire entre femme et jeune fille est développée, également, par la Canadienne Johanna Stuckey. Pour cet ancien professeur des « women's studies »¹⁹ et des sciences religieuses, Inanna se trouve « à la frontière de la pleine féminité »²⁰. Sa liberté n'est pas entravée par les liens du mariage. Cela n'est donc pas étonnant, observe-t-elle, si « Inanna était une femme qui se comportait comme un homme et vivait, fondamentalement, la même existence que les jeunes hommes, exultant dans le combat et constamment à la recherche de nouvelles expériences sexuelles » (Stuckey, 2004, p. 1)*. Tikva Frymer-Kensky développe elle aussi ce point. Inanna, écrit-elle, est une femme dans une vie d'homme, « ce qui la rend fondamentalement différente des autres femmes, et qui la place à la frontière qui marque les différences entre hommes et femmes. Inanna transcende les polarités de genre, on dit d'elle qu'elle transforme les hommes en femme et réciproquement. Le culte d'Inanna atteste du rôle qui était le sien en tant que celle qui brouille la frontière du genre (et qui, par conséquent, la protège) » (Frymer-Kensky, 1992, p. 29)*.

Cette place intermédiaire attribuée à Inanna mérite d'être soulignée. Nous verrons, en effet, que s'il y a une chose sur laquelle s'accordent toutes les personnes qui furent interviewées dans le cadre de cette recherche, c'est précisément sur la dimension initiatrice du mythe « la Descente aux enfers d'Inanna » : Inanna, dans ce récit, passe d'un état à l'autre. Pour emprunter un vocabulaire propre aux anthropologues, nous pourrions dire que ses aventures prennent place dans un espace liminaire où elle est dépouillée de son identité avant de récupérer une identité nouvelle. Par ailleurs, d'un point de vue sociologique, ce n'est certainement pas un hasard si une telle déesse, pourvue de caractéristiques viriles, jouit d'un succès renouvelé aujourd'hui. Elle combine bien, en effet, les attentes contradictoires auxquelles sont soumises de nombreuses femmes : dans une société où les femmes

¹⁹ L'expression « women's studies » signifie, littéralement, « études des femmes ». Ce champ de recherches n'a pas d'équivalent en français. Le champ des « women's studies » comprend de nombreuses recherches sur le rôle, l'identité et l'histoire des femmes dans la société.

²⁰ L'expression anglaise est « on the edge of full womanhood ». Le terme « féminité » n'est donc pas à comprendre ici comme l'opposé de « masculinité », mais bien comme un état distinct de celui de « jeune fille ». La « femme accomplie » (full woman) est une femme qui, dans l'esprit de Johanna Stuckey, est engagée dans la conjugalité et la maternité.

continuent à se battre pour revendiquer l'égalité avec les hommes ; dans une société où vie professionnelle, instabilité affective, insécurité financière et stérilité repoussent à des lendemains toujours plus lointains les projets de maternité ; Inanna offre aux femmes l'exemple d'une déesse indépendante à laquelle elles peuvent s'identifier. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

Pirjo Lapinkivi (2004), assyriologue finlandais, associe quant à lui la déesse Inanna à un dieu androgyne. Nous verrons plus loin que ce spécialiste des textes mésopotamiens tend à projeter sur ceux-ci les valeurs qui sont les siennes et à les relire sous cet éclairage biaisé. Je ne pense pas, pour ma part, que le cumul dans le personnage d'Inanna de caractéristiques qui aujourd'hui sont associées tantôt au féminin tantôt au masculin suffise pour juger du caractère androgyne de cette déesse. C'est indéniablement sous les traits d'une femme qu'elle est évoquée et invoquée dans les textes mésopotamiens.²¹ C'est également toujours sous les traits d'une femme qu'elle me fut présentée lors des entretiens. Aucune des personnes que j'ai interviewées n'a émis à cet égard le moindre doute, et certainement pas les hommes.

d) Figure de la destruction

Dans les textes mésopotamiens, la déesse Inanna est fréquemment associée à la mort ainsi qu'à la destruction. La sumérologue Françoise Bruschweiler la décrit comme une déesse insatiable qui veut le contrôle sur tout et cherche constamment à étendre son emprise. Son désir de domination fait des ravages :

Il suffit qu'elle élève la voix pour que les villes deviennent des tas de ruines et les lieux-saints des déserts, elle exulte à faire résonner un chant de mort, à laver ses armes dans le sang et à semer haine et discorde pour susciter des combats meurtriers, elle transforme l'éclat brillant du jour en obscurité et, de manière générale, répand la destruction du levant au couchant. (Bruschweiler, 1987, p. 89)

²¹ Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les hymnes présentés à la fin de l'ouvrage de Diane Wolkstein et Samuel Noah Kramer (1983) : Inanna y est invoquée par les termes « My Lady ».

Cette déesse apparaît, également, comme étant fondamentalement malheureuse : derrière sa face brillante se cache l'image d'une femme dépossédée qui erre en pleurant sur son sort. Comme nous le verrons, ce dernier aspect est au cœur des versions contemporaines où Inanna apparaît sous les traits d'une femme qui souffre bien plus qu'elle fait souffrir.

e) Figure de la transition

Inanna est indéniablement un personnage complexe, ambivalent. Pour Johanna Stuckey²², c'est précisément cette ambivalence qui la définit. Ses différents aspects impliquent, selon elle, une idée de transition, de transformation :

Ce qui unifie Inanna est précisément le changement – transformation et transition. Elle est le chemin entre l'intérieur et l'extérieur, la porte, le passage. (...) la jeune Inanna était le seuil par lequel tout passe au cours du cycle de transformations qu'est la vie. (Stuckey, 2004, p. 6)*

La folkloriste américaine Carolyn Mc Vickar Edwards partage ce point de vue : pour elle, l'intégration des opposés est une caractéristique qui définit particulièrement bien Inanna ainsi que les autres personnages féminins dans lesquels fut projetée la figure du divin :

Le divin en tant que déesse (...) est le tout dans le tout. Loin des conceptions occidentales du divin qui restent aujourd'hui omniprésentes, dans lesquelles le bien est séparé du mal et le masculin du féminin, comprendre la déesse nous oblige à intégrer les opposés. C'est peut-être le plus profond de tous les engagements qui caractérisent le fait de penser la déesse. (...) C'est l'acceptation délibérée du paradoxe en tant qu'associé à l'expérience de soi et du monde. (Mc Vickar Edwards, 2000, p. 3)*

Cette interprétation, nous le verrons, est caractéristique de celles qui circulent aujourd'hui. Cette tendance à généraliser le propos comme si toutes les déesses n'étaient que des sosies les unes des autres est, elle aussi, bien de son temps.

²² Johanna H. Stuckey est Professeur émérite du Département des Sciences Humaines de l'Université de York (Canada). Ses recherches se situent à l'interface des études féministes (women's studies) et des sciences religieuses.

2. Le mythe « la descente aux enfers »

A/ La quête des origines

Le mythe « la descente aux enfers » n'a cessé de circuler d'une culture à l'autre et de s'adapter aux valeurs et représentations des sociétés qu'il traversait. Une question délicate est celle de ses origines. Comme le rappelle Jean-Jacques Wunenburger (1998), l'idée d'un mythe de départ dont découleraient les versions en circulation est à questionner : peut-être relève-t-elle, également, du mythe. Chaque version, nous le verrons, est en effet réécrite par celui ou celle qui la transmet. On peut dire que chacune est originale et, à la fois, héritière d'une autre. La comparaison des deux versions de ce mythe qui nous sont parvenues permettra d'illustrer ce propos.

a) La version akkadienne

La version la plus ancienne qui nous est parvenue du mythe « La Descente aux enfers d'Inanna » fut rédigée en langue akkadienne. Elle fut gravée dans l'argile au tournant du 2^{ème} et du 1^{er} millénaire. Dans ce récit, la déesse dont il est question est nommée Ishtar. Le mythe commence par ces mots :

*Au Pays-sans-retour, le domaine d'Ereshkigal,
Ishtar, la fille de Sin, décida de se rendre !
Elle décida de se rendre, la fille de Sin,
En la Demeure obscure, la résidence d'Irkalla,
En la Demeure d'où ne ressortent jamais ceux qui y sont entrés,
Par le chemin à l'aller sans retour,
En la Demeure où les arrivants sont déprivés de lumière,
Ne subsistant plus que d'humus, alimentés de terre,
Affalés dans les ténèbres, sans jamais voir le jour,
Revêtus, comme des oiseaux, d'un accoutrement de plumage,
Tandis que la poussière s'entasse sur verrous et vantaux.*

*Chez la divinité souveraine de l' « Immense Terre », la déesse qui
siège en l'Irkalla,
Chez Ereshkigal, souveraine de l' « Immense Terre »,
La déesse qui réside en l'Irkalla, en cette propre demeure d'Irkalla
D'où ne reviennent plus ceux qui s'y rendent,
Ce lieu où il n'y a de lumière pour personne,
Cet endroit où les morts sont couverts de poussière,
Cette demeure ténébreuse où les astres ne se lèvent jamais. (Bottéro
& Kramer, 1989, pp. 319-325)*

Cette version, on le voit, contient des éléments qui ne sont pas présents dans la version américaine proposée au chapitre précédent. Cette dernière, en effet, était basée sur une version ultérieure de ce mythe, dans laquelle un certain nombre d'éléments qui circulaient antérieurement ne furent pas repris. C'est le cas, notamment, de la description des enfers que nous venons de lire mais aussi, plus loin dans le récit, des conséquences qu'entraîne sur terre « La Descente aux Enfers d'Inanna » – ici appelée Ishtar :

*Une fois Ishtar ainsi retenue en Enfer,
Voici que nul taureau ne montait plus de vache,
Nul baudet ne fécondait plus d'ânesse,
Nul homme n'engrossait plus de femme à son gré :
Chacun dormait seul en sa chambre
Et chacune s'en allait coucher à part ! (Bottéro & Kramer, 1989,
p.322).*

Comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessus, dans cette version la descente d'Inanna/Ishtar aux enfers apparaît comme une catastrophe : elle met en péril le destin de l'humanité, voire de toute vie sur terre, dans la mesure où elle rompt le cycle de reproduction des animaux et des hommes. Cette dimension donne au récit une portée ontologique toute particulière. C'est en effet de la survie de la terre entière qu'il est question.

Les spécificités de cette version ne s'arrêtent cependant pas là :

*Lorsque Ereshkigal eut ouï cette adresse,
Son visage blêmit comme un rameau coupé de tamaris,
Et, tel un éclat de roseau, ses lèvres s'assombrirent !
« Que me veut-elle ? Qu'a-t-elle encore imaginé ?*

"Je veux banqueter en personne en compagnie des Annunaki (Doit-elle se dire) ;

M'alimenter comme eux d'eau trouble (...)» (Bottéro & Kramer, 1989, p.320)

Dans cet extrait, Ereshkigal soupçonne Inanna/Ishtar de vouloir s'attribuer des prérogatives qui lui sont réservées. Cet élément, qui permet de comprendre la froideur avec laquelle elle accueille sa sœur Inanna, était absent de la version présentée au chapitre premier.

Si l'on trouve dans cette version des éléments qui étaient absents de la version de Wolkstein et Kramer présentée au chapitre premier, à l'inverse, certains éléments présents dans la version américaine ne se retrouvent pas dans la version akkadienne qui, en outre, est nettement plus courte. C'est le cas, notamment, des préparatifs du départ : il n'est nulle mention, ici, de pouvoirs qu'Inanna/Ishtar devrait rassembler avant de partir, encore moins d'une servante à laquelle elle transmettrait des consignes. C'est seule qu'Ishtar se rend aux enfers où elle est dépouillée de ses atours porte après porte, avant d'être mise à mort par sa sœur en colère. Et c'est le lieutenant des dieux lui-même, personnage absent de la version écrite en sumérien, qui supplie les dieux de lui venir en aide afin de mettre fin aux conséquences désastreuses que sa disparition entraîne sur la terre. Le dieu Ea (version akkadienne du dieu sumérien Enki), répondant à sa demande, crée alors un être « inversé » qui a pour mission de réjouir par sa présence le cœur d'Ereshkigal, lui soutirer un serment, et lui adresser une requête : celle de « s'abreuver à l'Outre ». Cette requête, lorsqu'il l'énonce, met en rage Ereshkigal : pour le punir, elle lui inflige un sombre destin. Après quoi, elle redonne vie à Ishtar et la laisse quitter le monde des enfers. Dans cette version, c'est encore Ereshkigal qui, pour provoquer la colère d'Ishtar, fait en sorte que son amant Tammuz (alias Dumuzi) soit en train de festoyer lorsque celle-ci le retrouve sur terre. C'est donc elle qui, indirectement, provoque la colère d'Ishtar envers son amant et l'incite à l'envoyer aux enfers.

Cette version du mythe ne donne pas d'explication quant au lien existant entre la visite de l'« inversé » et la libération d'Ishtar. Elle n'explique pas davantage comment ce personnage procède pour se rendre aux enfers et s'y présenter à la vue d'Ereshkigal. Dans ce texte, dont de nombreuses parties sont manquantes ou escamotées, les consignes d'Enki/Ea sont directement suivies des conséquences de

leur application. Sans doute, comme le suggèrent Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer (1969), s'agit-il dès lors d'une version abrégée d'un texte antérieur plus long. D'après ces auteurs, les éléments présents dans la version akkadienne tendent à montrer, en tout cas, que celle-ci est antérieure à la version sumérienne sur laquelle se sont basés Wolkstein et Kramer (1983).

b) La version sumérienne

La version sumérienne date, quant à elle, de la 1^{ère} moitié du 2^{ème} millénaire ACN. Elle est donc antérieure à la version akkadienne si l'on se base sur l'âge des tablettes sur lesquelles elle a été gravée. Cette version, cependant, s'avère en son contenu plus récente que celle que nous venons de parcourir. Ce long texte, qui compte près de 400 vers, commence ainsi :

*Un jour, du haut du ciel, elle voulut partir pour l'Enfer
Du haut du ciel, la déesse voulut [partir] pour l'Enfer
Du haut du ciel, Inanna voulut [partir pour l'Enfer].
Madame quitta ciel et terre pour descendre au monde d'En-bas
Inanna quitta ciel et terre pour descendre au monde d'En-bas
Elle abandonna ses avantages pour descendre au monde d'En-bas !
Pour descendre au monde d'En-bas, elle quitta l'Eanna d'Uruk (...) ²³
Elle s'équipa des Sept Pouvoirs,
Après les avoir rassemblés et tenus en main
Et les avoir tous pris, au complet, pour partir !
Elle coiffa donc le Turban, Couronne-de-la-steppe ;
Se fixa au front les Accroche-cœur ;
Empoigna le Module de lazulite ;
S'ajusta au cou le Collier de lazulite ;
Disposa élégamment sur sa gorge les Perles-couplées ;
Se passa aux mains les Bracelets d'or ;
Tendit sur sa poitrine le Cache-seins « Homme ! viens ! viens ! » ;
S'enveloppa le corps du pala, Manteau royal,
Et maquilla ses yeux du Fard « Qu'il vienne ! Qu'il vienne ».*

²³ Suivent six phrases semblables, énumérant tour à tour six autres villes dans lesquelles était honorée Inanna.

*Inanna se mit donc en route pour le monde d'En-bas,
Et Ninshubur, son assistante, cheminait avec elle. (Bottéro & Kramer,
1989, pp. 276-277)*

Nous reconnaissons ici, quoique dans une version moins poétique, le récit qui était proposé au chapitre premier : c'est celui-ci, en effet, qui servit de base à la version proposée par Wolkstein et Kramer (1983).²⁴ Ici, le mythe ne donne aucune explication quant aux motifs du départ d'Inanna pour les enfers mais décrit longuement la manière dont elle le prépare : elle quitte les différents temples où elle est vénérée, rassemble ses pouvoirs, s'habille, se coiffe, et se maquille avec soin. Puis, elle se met en route, accompagnée de sa servante Ninshubur. On apprend, dans la suite du texte, qu'avant de frapper à la porte des enfers, Inanna demande à sa servante de l'attendre à l'extérieur et de se tenir prête à solliciter l'aide des dieux les plus puissants au cas où elle ne reviendrait pas. Dans un rythme lent, répétitif, le récit décrit ensuite la descente progressive d'Inanna vers les enfers. Porte après porte, elle est dépouillée de ses emblèmes et ses atours. Lorsque finalement elle arrive en la demeure d'Ereshkigal, qui est la reine des enfers mais aussi, par ailleurs, sa sœur, Inanna n'a plus rien. Ereshkigal l'accueille mal : après lui avoir adressé une série de reproches, elle la condamne à mort. Inanna est ensuite tuée et pendue à un crochet comme un vulgaire morceau de viande. Nous connaissons la suite.

Jean Bottéro (1989) attire notre attention sur le fait que dans cette version, la descente aux enfers d'Inanna ressemble à un coup de tête : aucun motif ne semble justifier son départ qui soulève la colère de la reine du monde d'en bas. S'agit-il d'un simple caprice d'Inanna, dont on sait par d'autres récits de l'époque combien elle était considérée comme capricieuse et animée par une soif de pouvoir ? Le texte n'en dit rien. Il n'explique pas davantage pourquoi la reine des enfers Ereshkigal est souffrante, ni ce que signifie ce « mal d'enfant » qui la fait gémir. Est-elle en train d'accoucher ? Pleure-t-elle la mort d'un enfant ou l'impossibilité d'en avoir ? Autant d'éléments qui, peut-être,

²⁴ Remarquons que Diane Wolkstein n'a pas repris cette traduction telle quelle, mais qu'elle a effectué un travail de mise en forme sur celle-ci afin de rendre le mythe davantage accessible et séduisant au lecteur d'aujourd'hui : suppression de certains noms sumériens (de personnes, de lieux) ou ajout d'épithètes en anglais pour en préciser le sens ; suppression de certaines répétitions ; ajout d'effets comiques, etc. Le détail précis des changements apportés à une traduction littérale du récit est présenté dans Wolkstein & Kramer, 1983, pp. 205-207.

étaient à ce point évidents pour les scribes de l'époque qu'il ne leur est pas paru utile de les mentionner. Ils montrent, en tout cas, que nous avons affaire à un récit qui a été hérité, et dont certains éléments se sont perdus en chemin.

c) D'une version à l'autre, quelques réflexions sur la transmission

La comparaison des versions sumérienne et akkadienne met en évidence le fait que le mythe s'est socialisé au fil du temps, se colorant des valeurs et croyances propres à chaque époque. Il se chargea, notamment, d'une certaine vision de la famille : comme le remarquent Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer (1989), attribuer la mort saisonnière du dieu de la fécondité à une trahison de sa maîtresse Inanna, patronne de l'amour libre, tandis que la sœur de Dumuzi, par compassion, propose de partager son sort, c'est affirmer la suprématie des liens du mariage et du sang sur la légèreté des passions amoureuses. Le mythe se chargea, également, du contexte politique de chaque époque : les chefs de cité qu'Inanna croise au retour des enfers dans la version sumérienne ne sont autres que les principaux chefs politiques de l'époque dont le récit, ce faisant, réaffirme l'importance. Comme l'expriment joliment Bottéro et Kramer (1989), le mythe est ainsi progressivement passé du monde de la nature à celui de la culture.

Quel que soit le mode de transmission qui a existé entre ces deux versions, les éléments qui se sont transmis n'ont pas été repris tels quels : certains ont changé de nom, d'autres ont vu leur sens évoluer. L'évolution du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » est concomitante à celle du regard que les Mésopotamiens ont posé sur les réalités auxquelles ils étaient confrontés. Au fur et à mesure que la société se sédentarisait, les dieux ont cessé de représenter des forces surnaturelles pour désigner des individus avec une histoire, une volonté, et une personnalité propres. Inanna et Dumuzi furent ainsi progressivement identifiés à des amants mus par des élans de désir et d'affection indépendants de l'ordre cosmique. Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer soulignent, à cet égard, combien « l'action des dieux, auparavant quasi restreinte à la nature, a maintenant pour domaine tout aussi bien l'histoire : ils disposent à leur gré des événements, heurs et malheurs des hommes, selon un "plan" qu'ils sont seuls à connaître et contre quoi se brisent notre raison et notre volonté » (Bottéro & Kramer, 1989, p.68).

Conclusion

On voit que le mythe est un matériau malléable, appropriable, constamment réécrit. Suivre « La Descente aux Enfers d'Inanna » dans ces deux versions, c'est faire l'expérience des dédales par lesquels s'effectue la transmission d'un récit. Au fur et à mesure qu'il se transmet, différents aspects du mythe sont investis. Et cependant, par-delà les altérations qui surviennent, il y a bien à travers les époques quelque chose qui se transmet. On reconnaît en filigrane une même trame : celle d'une déesse qui se met en route pour les enfers, où elle est mise à mort avant d'être ramenée à la vie et de condamner son amant à y prendre sa place. Cette trame ne change pas. Elle semble occuper dans le mythe une place particulière et fonctionner comme un noyau dur, une structure fondamentale autour de laquelle viennent graviter des personnages et éléments d'importance secondaire, qui apparaissent et disparaissent au fur et à mesure des versions successives. Ceux-ci s'apparentent à une forme d'habillage du récit, dont ils orientent le sens. Ainsi, nous l'avons vu, les éléments de la version akkadienne relatifs aux conséquences cosmiques qu'entraîne la disparition d'Inanna sont oubliés dans la version sumérienne, qui lui est ultérieure. En parallèle à ce processus d'épuration du récit, prend place un processus concomitant d'ajout d'éléments nouveaux : Inanna reçoit des vêtements, une servante... Son personnage est habillé en fonction des coutumes et valeurs du moment.

B/ Pistes d'interprétation

De nombreuses hypothèses ont été formulées au sujet de ce mythe, et nous verrons qu'il est impossible de clôturer la liste de ses possibles significations. D'après Thorkild Jacobsen (1976), il serait le fruit de la condensation de récits plus anciens célébrant les forces de la nature. À l'aube de la civilisation mésopotamienne, Dumuzi représentait pour les Sumériens le dieu de l'orge, du grain et de la bière. Geshtinanna, pour sa part, était la déesse du raisin et, indirectement, du vin. L'alternance dans le mythe du séjour aux enfers de Dumuzi et Geshtinanna représenterait ainsi, métaphoriquement, l'alternance des saisons de la récolte de ces deux boissons liées comme frère et sœur. Il est également probable, suggère le même auteur, que « La Descente aux Enfers

d'Inanna » ait servi à représenter, sous une forme métaphorique, cette période de l'année où les greniers sont vides, vers la fin du mois de janvier. Nous avons vu, en effet, que le premier symbole associé à Inanna était celui du grenier à grains (l'entrepôt). Pour Johanna Stuckey (2004), il n'est pas impossible non plus que ce récit soit une métaphore du cycle agricole (plantation de la graine correspondant à la descente aux enfers, germination, sortie de terre symbolisée par la remontée). Peut-être, suggère-t-elle, ce mythe contient-il les vestiges d'une ancienne attitude cyclique à l'égard de la vie.

Pour S. N. Kramer (1994, p. 238), ce mythe ne relate rien de plus que l'aventure malheureuse d'une déesse ambitieuse qui, par caprice, tente de s'emparer du royaume de sa sœur pour augmenter ses pouvoirs — et qui le paie par un séjour parmi les morts.

Pour Jean Bottéro, la descente d'Inanna aux enfers est une métaphore de la mort telle que se la représentaient les Mésopotamiens. Elle rappelle la soumission de tous au même destin :

Il est probable que ce qui est raconté dans *La descente d'Inanna/Ishtar dans le Monde-d'en-Bas* - avec le déshabillage progressif de la déesse dès son arrivée, l'obligeant à abandonner quelque chose à chaque porte avant de se retrouver complètement nue dans le cercle final où elle sera détenue — n'exprime que le développement de la même idée de base selon laquelle la mort emporte tout ce que l'on a, idée ici traduite sous forme de 'topographie'. Une fois que le défunt passait la Porte des Portes du Pays-du-non-retour, on l'informait des "lois" qui y gouverneraient son séjour à partir de ce moment. (Bottéro, 1992, p. 278)*

Tous les hommes étant destinés à mourir, leur existence est appelée à se terminer de manière identique quel que soit leur rang : ainsi en va-t-il du sort d'Inanna dans ce récit. Cette interprétation fut suggérée, également, par Françoise Bruschweiler : « rien, pas même le désir passionné de la déesse qui incarne les formes multiples de la vitalité, ne saurait bouleverser l'équilibre universel » (Bruschweiler, 1987, p.87). En d'autres mots, pour ces auteurs le mythe réaffirme la soumission de tous aux lois de la vie/mort.

Dans un ouvrage récent, Pirjo Lapinkivi, auteur d'une thèse en Assyriologie à l'Université d'Helsinki (2004), propose encore une autre interprétation de ce mythe, aux forts accents chrétiens. Pour cet

auteur, ce récit est une métaphore de la salvation : Inanna, symbole de l'âme souillée, est mise à mort avant d'être ressuscitée. Se référant aux travaux de Simo Parpola, son professeur, cet auteur explique que le mythe peut être interprété comme une métaphore de la délivrance de la soumission à la matière et au péché. La première partie du mythe présente ainsi, selon lui, l'origine céleste de l'âme et sa chute dans le monde matériel (le monde d'en bas) ; quant à la seconde, elle traiterait de son retour :

Et donc l'âme, représentée par Inanna, paya son arrogance à prétendre conquérir le Monde-d'en-bas. Elle 'mourut' dans le monde matériel, représenté par le Monde d'En-Bas, mais fut purifiée et naquit à nouveau. Le kurgarra et le galaturra (...) correspondent à l'adjuvant' (helper) gnostique, ou à l'appel' envoyé par le Père (...) pour réveiller l'âme 'endormie'. Ces adjuvants consolent Ereshkigal en pleine souffrance, laquelle, en réalité, est la face coupable d'Istar (= l'âme déchue) qui, à ce moment, gémit 'comme une femme sur le point d'accoucher'. Un des adjuvants répand sur le corps « la plante qui donne la vie », et l'autre fait de même avec « l'eau qui donne la vie ». Le fait de répandre sur le corps d'Inanna l'eau de vie correspond au baptême qui, dans l'Exégèse de l'Âme, qui traite de l'Âme, *est indispensable pour la renaissance et la purification de l'âme*. (...) Inanna, l'âme impure, fut sauvée, et put retrouver son état originel, montrant ainsi aux autres la voie vers le salut. En d'autres mots, après avoir été « éveillée » par les « sauveteurs » (helpers), elle put commencer sa remontée graduelle de la mort vers la vie, de l'impureté à la pureté. Et cependant, son sauvetage et sa résurrection n'auraient pu avoir lieu sans un sauveur, quelqu'un qui puisse prendre sa place. C'est le devoir du bon berger/roi Dumuzi, le mari d'Inanna, de jouer le rôle de ce sauveur. D'après Parpola, le sacrifice de Dumuzi explique pourquoi le roi, le fils d'un dieu et donc dieu lui-même, devait mourir. Il fut envoyé sur terre pour être l'homme parfait, le berger, pour donner l'exemple à son peuple et le guider sur le droit chemin. Le roi, comme Dumuzi, mourut pour la rédemption des âmes innocentes, représentées par Inanna. Mais comme Inanna/Istar elle-même fut ressuscitée de la mort, son sauveur lui aussi, Dumuzi le roi et l'homme parfait, fut promis à la résurrection. (Lapinkivi, 2004, p. 192)*

Cette dernière interprétation, qui tient compte de manière très relative des croyances des Mésopotamiens, me laisse personnellement sceptique mais peu importe : ce qui compte, c'est de relever la diversité des interprétations qui furent données à ce récit. Toutes font sens en fonction du point de vue avec lequel on l'aborde. Cette diversité témoigne de ce que l'interprète des mythes, s'il a la tête dans les nuages, a toujours les deux pieds sur terre et ne voit que ce qu'il peut voir à partir de l'endroit où il se trouve. Nous verrons que ce mythe porte en puissance bien d'autres significations encore.

3. Destins du mythe

A/ Dans la région méditerranéenne

Ce mythe, qui occupait une place toute particulière dans la société mésopotamienne, a par la suite eu un parcours qui déborda largement du territoire mésopotamien. On le retrouve, transfiguré, dans de nombreuses autres traditions, comme ce fut le cas également de nombreux autres récits mésopotamiens qui se sont intégrés, au fil du temps, à d'autres univers culturels. À la fin de la civilisation mésopotamienne, écrit Jean Bottéro, « le monde, peut-être plus encore sur le plan religieux, était plein de fragments mésopotamiens de toutes sortes dont il reste encore à faire l'inventaire complet » (Bottéro, 2001, p. 218)*. Pirjo Lapinkivi (2004) renchérit : les éléments centraux du rite sumérien du « mariage sacré », écrit-il, se retrouvent dans d'autres religions anciennes à travers le Proche-Orient et même en Inde. Ils ont persisté jusqu'à aujourd'hui dans diverses traditions religieuses qui, d'une manière ou d'une autre, ont hérité des croyances de la société mésopotamienne. Les nombreux parallélismes conceptuels, structurels et fonctionnels que l'on peut dresser entre ces différentes traditions indiquent, en effet, qu'en dépit des différences qui apparaissent à un niveau superficiel, celles-ci sont historiquement connectées et reflètent la diversité des cadres de référence de leurs cultures respectives.

Johanna Stuckey (2007) fait remarquer, à cet égard, que l'attribut « Dame du ciel », par lequel était désignée Inanna/Ishtar en Mésopotamie, fut partagé au cours des siècles par les déesses les plus importantes de la Méditerranée orientale : Asherah, Anat, Astarte chez les Syro-Canaens, Isis en Egypte, et même Aphrodite ou Vénus dans le monde gréco-romain. Dans le même article, elle présente des reproductions de plaques en relief censées représenter différentes déesses. On ne peut que constater combien celles-ci se ressemblent. G. Contenau (1941) souligne, pour sa part, les parallélismes entre Marduk et Osiris. On le voit, les points de rencontre entre la religion mésopotamienne et d'autres religions sont légion.

B/ Echos lointains des Hébreux : le cas des *Suryoye*

Plus près de chez nous, les spécialistes de la Bible sont nombreux à avoir souligné la dette dont les Hébreux, eux aussi, sont redevables vis-à-vis des récits mésopotamiens. Il est clair que l'histoire de la Bible, comme celle de toutes les religions, est marquée moins par des ruptures que par des emprunts et des continuités. Sur ce point, Jean Bottéro est on ne peut plus clair : « quiconque a une certaine familiarité avec la Bible et avec les croyances des anciens Mésopotamiens ne peut qu'être frappé par leurs redoublements et leurs convergences, sur plus d'un point » (Bottéro, 2001, p. 204). Cette observation fut développée, également, par Samuel Noah Kramer :

Les Eaux primordiales, la séparation du Ciel et de la Terre, l'argile dont fut pétrie la créature humaine, les lois morales et civiques, le tableau de la souffrance et de la résignation de l'homme, ces « disputes » enfin qui préludent à celle de Caïn et d'Abel, tout cela ne nous rappelle-t-il pas, à certains égards, des épisodes et des thèmes familiers de l'Ancien Testament ? De fait, les recherches archéologiques menées dans les « pays de la Bible », et qui ont donné tant de résultats de première importance, jettent une vive lumière sur la Bible même, sur ses origines et le milieu où elle prit naissance. Nous savons maintenant que ce livre, le plus grand classique de tous les temps, n'a pas surgi tout à fait du néant, comme une fleur artificielle émergeant d'un vase vide. Cette œuvre a des racines

qui plongent dans un lointain passé et s'étendent jusqu'aux pays voisins de celui où elle est apparue. (...) Il est passionnant, pour le déchiffreur de tablettes, le traducteur de textes cunéiformes, de suivre le cheminement des idées et des œuvres à travers ces vieilles civilisations, des Sumériens aux Babyloniens et aux Assyriens, aux Hittites, aux Hurrites et aux Araméens. Les Sumériens n'exercèrent évidemment pas une influence directe sur les Hébreux, puisqu'ils avaient disparu bien avant l'apparition de ces derniers. Mais il n'est guère douteux qu'ils influencèrent profondément les Cananéens, prédécesseurs des Hébreux en Palestine. C'est ainsi qu'on peut expliquer les nombreuses analogies relevées entre les textes sumériens et certains livres de la Bible. Ces analogies ne sont pas isolées ; elles apparaissent souvent "en série" (...) : il s'agit donc d'un véritable parallélisme. (Kramer, 1994, p.192)

L'idée d'un dieu qui descend dans le monde d'en bas avant de revenir sur terre, thème qui est au cœur du culte d'Inanna, est central également dans la tradition chrétienne. On pense bien sûr à la mort du Christ suivie de sa résurrection. Évoquons également le récit de Jonas, petit texte qui n'a l'air de rien mais dont le symbolisme est intéressant à plus d'un égard. Si ce récit occupe dans la liturgie catholique un rôle mineur, il est une communauté pour laquelle il a une importance toute particulière : la communauté des Syriacques orthodoxes et des Chaldéens. Bien que ceux-ci soient originaires du sud-est de la Turquie, une part importante des membres de cette communauté vivent actuellement à Bruxelles. Johan Leman (1998) a soulevé la difficulté qu'il y a à les nommer dès lors que les membres de cette communauté, selon les valeurs qu'ils défendent, se nomment eux-mêmes de manières diverses. Il propose, pour régler la question, le terme *Suryoye* utilisé en Syrie pour désigner les chrétiens syriens.

La grande majorité des membres de la communauté *Suryoye* vivant à Bruxelles sont croyants et pratiquants, l'église remplissant un rôle central dans leur communauté. Par exemple, les familles se sont cotisées durant plusieurs années pour financer la construction de l'église qui se trouve actuellement à Schaerbeek. Une jeune femme que j'ai interviewée l'a exprimé avec émotion : « cette église est pour nous devenue notre terre ». Comme l'indique Johan Leman, « pour la plupart des *Suryoye*, leur histoire remonte aux tribus Araméennes parmi lesquelles vivait, il y a longtemps, Abraham, le père archétypal, et où l'évangélisation chrétienne commença véritablement à prendre

forme » (Leman, 1998, p. 59)*. Signalons que d'autres membres de la communauté *Suryoye* contestent cependant cette association. Pour ceux-ci, l'évangélisation chrétienne ne fut qu'un accident d'une histoire qui remonte bien plus loin, et qui plonge ses racines en Mésopotamie. Ces personnes, qui ne font pas partie de ceux qui fréquentent assidûment les églises chrétiennes, ont recours, pour se désigner, au terme « Assyriens ».

Revenons, cependant, aux Syriaques chrétiens. Pour ceux-ci, le récit de Jonas commémore un moment important de leur histoire. Ils le célèbrent annuellement, à l'occasion d'un carême de trois jours appelé le Carême de Ninive. Durant celui-ci, ils observent un jeûne complet (ni boissons ni nourriture) afin de commémorer le jeûne de la ville de Ninive où, disent-ils, vivaient leurs ancêtres. Les dates auxquelles ce carême est célébré, qui varient de quelques semaines selon les affiliations (Syriaques orthodoxes ou chaldéens), marquent la fin de l'hiver.

Rappelons de quoi il est question dans ce récit : Dieu (Yahveh) demande à Jonas de se rendre à la ville de Ninive, et d'y prévenir les habitants qu'ils seront prochainement détruits pour cause d'hérésie. Jonas, manifestement peu tenté par l'aventure, essaie d'échapper à cette mission en embarquant dans un bateau qui part dans la direction opposée. Mais voici que la mer se déchaîne et menace d'engloutir le navire. Les marins, terrorisés, interrogent les passagers un à un en espérant trouver la cause du courroux des dieux. Lorsque vient son tour, Jonas explique la demande qu'il a reçue de Yahveh et assume l'entière responsabilité de la situation. Les marins, pour se sauver, le jettent à la mer qui aussitôt se calme. Une baleine avale Jonas, puis le recrache sur le rivage trois jours plus tard. Jonas se rend alors à Ninive et annonce aux habitants le sort qui les attend. Les habitants se repentent, et observent un jeûne complet pendant trois jours. Dieu, attendri par leur contrition, décide finalement de les épargner (Sasson, 1990, pp. 3-6).²⁵

Les points de vue divergent quant aux origines de ce texte. Tout ce que l'on sait, c'est qu'il fut fort probablement rédigé à partir de plusieurs récits qui circulaient avant lui. D'après Jack M. Sasson (1990), il aurait été mis par écrit avant le troisième siècle ACN. Pour

²⁵ La suite du récit n'étant pas liée à mon propos, je ne l'évoque pas.

ce même auteur, les trois jours que passe Jonas dans le ventre de la baleine sont assimilés, dans le Nouveau Testament, au séjour du Christ dans le « monde d'en bas » - le tombeau - avant sa résurrection. Notons les parallélismes entre les récits de Jonas et la baleine, la mort du Christ, et le mythe « La Descente d'Inanna aux Enfers » : dans chacun des cas, un dieu / une déesse qui a subi une mort symbolique se rend sous terre (les enfers – le ventre de la baleine – le tombeau), puis remonte et récupère la vie ; dans chacun des cas, son séjour dans le Royaume des Morts dure trois jours. Notons, également, que la ville de Ninive, capitale de l'empire assyrien, était sous la protection de la déesse Ishtar.

N., membre de la communauté *Suryoye*, m'a fait remarquer avec un air malicieux qu'il n'y a pas de mer, encore moins de baleines, en Mésopotamie. Pour lui, l'image de la baleine est une métaphore qui représente la mort.

E., autre Assyrien, défend la même idée :

- *Vous faites un lien entre Jonas et la baleine et la crucifixion de Jésus ?*

- C'est la même chose. C'est le même symbole au niveau de... La baleine, c'est une créature qui symbolise le monde d'en bas.

- *Comment vous savez ça ?*

- Moi, j'interprète à ma guise. Parce que c'est pas la mort, c'est pas la fin, c'est un endroit entre. On est dans un endroit inconnu.

Pour N. et E., le récit de Jonas ne fait que resservir, sous une forme christianisée, le schéma qui est central dans le mythe d'Inanna : le mouvement de descente/remontée d'un dieu/une déesse, à travers son passage dans le monde d'en bas – ici le ventre de la baleine. Durand, en son temps, avait fait une observation similaire. Pour lui, le récit de Jonas s'inscrit sur le plan symbolique dans ce qu'il appelle les « récits de descente », c'est-à-dire les mythes racontant le parcours suivi par un dieu/déesse vers le monde d'en bas. Ces récits, écrit-il, véhiculent un même message qui consiste à apprivoiser la mort :

Saint Christophe, comme le Jonas biblique, signifie que la mort, le processus même de la mort peut être inversé quant à sa valeur et sa signification. (...) C'est cette inversion qui inspire toute imagination de la descente et spécialement le « complexe de

Jonas ». Le Jonas est euphémisation de l'*avalage* puis antiphrase du contenu symbolique de l'*avalage*. Il transfigure le déchirement de la voracité dentaire en un doux et inoffensif *sucking*, comme le Christ ressuscité transformait l'irrévocable et cruel passeur en bénéfique protecteur d'un voyage d'agrément. (Durand, 1969, pp. 232-233)

Il souligne que le poisson, qui dans de nombreuses cultures est un symbole de réhabilitation, relève du même symbolisme. Si l'on en croit France Schott-Billmann, cette analogie aurait retenu l'attention, également, du célèbre anthropologue James Frazer :

James Frazer (...) reconnaît dans ces mythes un schéma identique : des personnages sujets à une crise, caractérisés par une mort et une descente aux Enfers, suivie d'un retour périodique à la vie, tous profondément liés à une déesse par un rapport amoureux. Leur crise, leur descente dans le monde des morts et leur retour symbolisent le processus naturel de la végétation, réactualisé par l'homme à travers des rites spécifiques dont le but est de favoriser le retour de la vie sous toutes ses formes. La théorie de Frazer considère en effet qu'à l'origine ce symbolisme mythico-rituel représente une religion primitive qui constitue une réponse aux besoins primaires de nourriture et de procréation.

De l'étude comparée des mythes gréco-orientaux, Frazer croit pouvoir dégager un modèle du dieu mourant et ressuscitant, comme Tammouz, dont l'histoire serait une possible préfiguration de la passion du Christ. (Schott-Billmann, 2006, pp. 96-97)

À en croire ces auteurs, il semble donc que le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » ne soit qu'une version parmi d'autres d'un même schéma narratif, structuré autour de mêmes éléments symboliques, qui circule dans de nombreuses cultures.

L'hypothèse d'une possible survivance d'éléments originaires du mythe d'Inanna dans le récit de Jonas m'a beaucoup questionnée. Les auteurs du livre de Jonas connaissaient probablement le mythe d'Inanna : auraient-ils été sensibles à sa symbolique ? Ce récit serait-il le fruit d'un effort volontaire des scribes de l'époque de donner au mythe mésopotamien un nouvel habit chrétien, ou la correspondance entre ces deux récits n'est-elle que le fruit du hasard ? Peu importe, en définitive, la manière dont ces éléments se sont transmis. L'important est de relever, dans les récits présentés ci-dessus, la présence d'une

même structure symbolique sous-jacente. Celle-ci remplirait-elle, sur le plan psychique, une fonction ? C'est l'hypothèse qu'à la suite des anthropologues je vais à mon tour formuler. Nous y reviendrons.

Conclusion

Nous n'avons cessé de le voir tout au long de ce chapitre : le mythe, constamment, évolue. Et cependant, derrière ses métamorphoses successives on reconnaît la présence d'une même trame, un même « noyau » pour reprendre l'appellation utilisée précédemment, qui se maintient autour de quelques éléments sémantiques. Un certain nombre d'images ou structures qui composent le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » se retrouvent, déconnectés les uns des autres, dans d'autres récits où ils sont combinés à des éléments nouveaux. Nous nous trouvons dès lors, avec ce mythe, dans une situation semblable à celle que Jean-Jacques Wunenburger évoque ci-dessous :

Un certain nombre de productions imaginatives, qui s'expriment par la voie de l'imagerie populaire ou du folklore ou qui passent par la voie savante de l'art (...), détotalisent les récits collectifs, les décomposent en mythèmes (...) qui deviennent ainsi de véritables électrons de sens, libres de survivre pour eux-mêmes ou d'entrer dans de nouvelles associations, de nouveaux récits. La poïétique mythique se greffe dès lors sur une logique du démembrement-remembrement (...) Dans ce cas, des fragments de corps (...) textuels, se trouvent réintroduits, après réduction de forme et combinaison résiduelle (...), dans de nouveaux ensembles. Le mythe se survit ainsi à lui-même, sur un mode épars, mais se voit par là-même disséminé dans un vaste champ de références culturelles. (Wunenburger, 1998, p. 125)

Le mythe, en d'autres mots, se transmet sous forme éclatée. D'anciens fragments – appelés par Wunenburger « mythèmes » - reviennent, masqués, sous de nouveaux habits. En surface, une autre histoire semble racontée. Mais sur le plan symbolique, c'est-à-dire sur le plan des significations véhiculées par le récit, c'est le même message qui est véhiculé, porté par de nouvelles images qui sont liées aux précédentes selon les règles de l'association. Les formes adoptées par les éléments qui composent chaque version sont en continuité sémantique avec ceux de la version précédente, et véhiculent le même

sens. Ainsi, peut-être, l'image chrétienne de la baleine et l'image mésopotamienne du monde d'en bas ne seraient-elles que des manières différentes de désigner une même chose : l'idée de la mort régénératrice, la transformation.

Jean-Jacques Wunenburger poursuit : « la pérennité des mythes semble être un fait plausible pour l'anthropologue et le sociologue qui se trouvent placés devant des formations imaginaires dont l'innovation masque généralement mal la perdurance d'anciennes formes ou d'anciens contenus. L'histoire des productions immatérielles est ainsi riche en récurrences, en pseudo-morphoses, en boucles, qui renvoient à ce que Pareto nomme des résidus invariants » (Wunenburger, 1998, p. 129). Nous retrouvons ici l'idée, déjà évoquée, selon laquelle certains mythes, sous des allures faussement originales, ne seraient que la métamorphose de récits anciens. Cette idée est loin d'être neuve. Claude Lévi-Strauss, déjà, l'énonçait :

Les mythes se transforment. Ces transformations qui s'opèrent d'une variante à une autre d'un même mythe, d'un mythe à un autre mythe, d'une société à une autre société pour les mêmes mythes ou pour des mythes différents, affectent tantôt l'armature, tantôt le code, tantôt le message du mythe, mais sans que celui-ci cesse d'exister comme tel ; elles respectent ainsi une sorte de principe de conservation de la matière mythique, aux termes duquel de tout mythe pourrait toujours sortir un autre mythe. Cependant, il arrive parfois qu'au cours de ce procès, l'intégrité de la formule primitive s'altère. Alors, cette formule dégénère ou progresse, comme on voudra, en deçà ou au delà du stade où les caractères distinctifs du mythe restent encore reconnaissables, et où celui-ci conserve ce que, dans le langage des musiciens, on appellerait sa "carrure". (Lévi-Strauss, 1973, p. 304)

Carrure, trame, noyau... autant de termes qui renvoient à la même idée : celle qu'il y a bien, par-delà les évolutions²⁶ du récit, quelque chose de stable qui se transmet. En ce qui concerne le mythe qui nous intéresse, ce quelque chose semble être la trame narrative du récit réduite à sa plus simple expression : un personnage, situé sur le ciel ou sur terre, descend sous le niveau de la terre / mer où il est maintenu

²⁶ Il va de soi que dans ce contexte le terme « évolution » n'implique dans ce cadre aucune idée de progrès.

captif durant quelques jours. Ensuite, grâce à l'intervention d'un dieu, il remonte à la surface / recouvre la vie.

Pour l'anthropologue sri-lankais Gananath Obeyesekere (1990), au fur et à mesure que les éléments du mythe se transmettent et se recomposent sous d'autres formes, ils s'autonomisent des motivations psychiques auxquelles, initialement, ils venaient répondre. Nous reviendrons plus loin sur les travaux de cet anthropologue qui s'interroge sur la manière dont les pratiques religieuses s'articulent aux besoins psychiques. Son approche, située à l'interface de la psychanalyse et de l'anthropologie, rejoint en effet mon propre questionnement. Nous verrons, lorsque nous évoquerons les témoignages d'hommes et de femmes qui transmettent ce mythe aujourd'hui, dans quelle mesure ceux-ci confirment son intuition. Annonçons d'ores et déjà que si les sens attribués au mythe varient en fonction du contexte dans lequel il circule, il n'est pas impossible que par-delà ces spécificités culturelles se cachent, sur le plan psychique, de mêmes motivations qui échapperaient, pour leur part, au déterminisme culturel.

L'évolution du mythe ne se fait pas au hasard, mais en fonction des besoins de la collectivité. L'anthropologue française Nicole Belmont écrit à ce propos : « le folklore (...) fonctionne comme la langue : n'y peuvent subsister que les formes ayant pour la communauté un caractère fonctionnel » (Belmont, 1986, p.13). Ce qui pose la question de la fonction que remplit, dans chacune des communautés qu'il traverse, le schéma symbolique dont nous avons suivi la trace précédemment. La psychanalyste et danse-thérapeute française France Schott-Billmann émet l'hypothèse que celui-ci aurait une portée thérapeutique :

Le fait que le couple divin ait été célébré pendant des milliers d'années demande de s'interroger sur son intérêt pour l'homme : en termes de "sélection naturelle", sa persistance prouve qu'il était bénéfique pour la survie de la société, nécessaire à son équilibre, à sa santé, un mythe thérapeutique, donc. (Schott-Billmann, 2006, p.93)

Nous reviendrons sur cette question plus loin. Une chose est sûre : on ne peut douter de la fertilité du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » qui, après des siècles de silence, s'est remis à circuler. Relevons à ce propos combien la vision de Claude Lévi-Strauss,

étonnamment pessimiste, n'est pas confirmée : « nous atteignons ainsi une propriété fondamentale de la pensée mythique (...) : quand un schème mythique passe d'une population à une autre, et telles que des différences de langue, d'organisation sociale ou de genre de vie existent qui le rendent malaisément communicable, le mythe commence par s'appauvrir et se brouiller » (Lévi-Strauss, 1973, p. 223). Rien ne semble indiquer, dans le cas du mythe qui nous intéresse, que celui-ci se serait « appauvri » ou « brouillé » au fil du temps. Au contraire, la diversité des interprétations qu'il a inspirées, et la diversité des formes qu'il a adoptées au fil du temps, semblent témoigner au contraire de sa remarquable endurance et de son constant enrichissement. Certes, nous l'avons vu, certains éléments présents dans les versions antérieures ne furent pas repris dans celles qui ont suivi. Mais faut-il pour autant en conclure qu'il s'agirait là d'un appauvrissement ? Au nom de quoi conviendrait-il de juger que les versions les plus anciennes d'un mythe seraient plus riches que celles qui leur succèdent ? Quant aux récits qui perdent leur force au fil du temps, ne permettent-ils pas que d'autres récits se précisent, tirant de mêmes éléments sémantiques dans d'autres directions ? Nous verrons plus loin que le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » n'a rien perdu, aujourd'hui, de sa richesse symbolique. Une chose est sûre : cette faculté qu'a le mythe à évoluer de manière constante implique que l'on ne peut, pour l'étudier, se limiter à un seul niveau de lecture. Comme le souligne Jean-Jacques Wunenburger, « il importe plutôt de reconstituer, par l'acte de lecture ou de contemplation, les sens dénivelés et cachés d'un texte, leur multiplicité et leur richesse, pour les actualiser en différents champs et moments de l'expérience humaine » (Wunenburger, 1997, p. 80). C'est ce que nous tenterons de faire aux chapitres suivants.

