

Université catholique de Louvain
Membre de l'Académie Universitaire Louvain



Inanna

Analyse de l'efficacité symbolique du mythe

Thèse présentée par Florence Vandendorpe

En vue de l'obtention du grade de
Docteur en Psychologie et Sciences de l'Education

Sous la direction du Professeur Jean Florence

Louvain-La-Neuve, mars 2010

En couverture

La Reine de la nuit
Exposition Babylone
Musée du Louvre, Paris. Mars – juin 2008.

À ceux et celles qui ont accepté de partager avec moi leur expérience, souvent intime et émotionnellement chargée, de ce mythe ;

À ceux et celles qui, mettant à ma disposition leur bibliothèque personnelle et/ou leur carnet d'adresses, m'ont aidée à trouver de précieux témoins. Je pense tout particulièrement à Marijke Baken, Nahil Beth-Kinne, et Marguerite Rigoglioso ;

À ceux et celles qui, par leurs conseils et critiques, ont guidé mon parcours. Il est impossible de tous les nommer. Le plus précieux fut Jean Florence dont l'enthousiasme, l'ouverture d'esprit, le souci de rigueur et le soutien constant furent mes plus précieux alliés. Je pense également aux autres membres de mon comité d'encadrement : Patrick De Neuter, Nathalie Frogneux, et Mauricio Garcia qui ont accepté de me suivre dans cette aventure dont ils ne maîtrisaient pas la direction, et dont les critiques attentives ont fait mûrir ma réflexion. Je n'oublie pas Michael Fox, Harold Scheub, Robert Steichen et Jan Vansina avec qui j'ai eu des échanges particulièrement stimulants ;

À ceux et celles, proches ou moins proches, qui m'ont soutenue et encouragée au cours de ces six années de recherche, et qui ont su trouver les mots justes pour rallumer le feu lorsqu'il s'essouffait ;

À l'Université de Louvain, qui m'a offert la possibilité de réaliser cette thèse, et tout particulièrement à l'Institut d'Études de la Famille et de la Sexualité, où j'ai disposé d'un cadre de travail confortable et d'une grande liberté ;

Au Folklore Program de l'Université de Wisconsin – Madison qui, m'accueillant en 2008-09, m'a permis de rassembler et compléter les idées et matériaux que j'avais accumulés depuis 2005 ;

À Estelle, qui a relu le texte avec le soin et la patience qui la définissent ;

À Françoise, qui m'a aidée lors de la mise en page ;

À tous, de tout cœur, merci.

« Les histoires auxquelles nous prenons
plaisir témoignent de ce que nous
sommes. »

François Flahault

Introduction

1. Au départ, une interpellation

Mon intérêt pour le mythe « La Descente aux Enfers d’Inanna » fut suscité par un spectacle auquel j’ai assisté au théâtre *Les Brigittines* (Bruxelles) en mars 2004¹. Simonne Moesen² et Kaat De Windt³ y présentaient le mythe sous forme de spectacle musical, s’appuyant sur une version américaine récente de celui-ci (Wolkstein & Kramer, 1983). Ce spectacle m’a abasourdi. À travers le personnage d’Inanna, il dressait le portrait d’une déesse si différente de celles que j’avais rencontrées, adolescente, dans mes cours d’histoire ou de latin ; si différente des saintes et autres personnages féminins mis en scène par la religion catholique ; si différente, enfin, des modèles féminins véhiculés par les médias... Je n’en revenais pas. Penser que ce mythe avait plus de quatre mille ans me rendait rêveuse : comment se faisait-il qu’un récit issu d’une société si éloignée de la nôtre puisse, des milliers d’années plus tard, autant résonner en moi ? Il y avait là un mystère que j’ai eu envie de creuser.

Je suis donc partie en quête du mystère de ce mythe. Et plus j’avancais dans cette recherche, plus je me suis sentie concernée par le récit. Quelque chose s’est allumé en moi lorsque j’ai entendu ce mythe pour la première fois, et m’a poussée à y revenir comme on tourne autour d’un point aveugle : celui de nos émois. Pour Gananath Obeyesekere (1990), l’ethnographie s’apparente pour le chercheur à une quête existentielle. Un point de vue que partage Henry John

¹ Création intitulée *Waves la dea* (à l’affiche du 5 au 19 mars 2004).

² Metteur en scène, chanteuse et comédienne.

³ Compositeur / directrice musicale et pianiste.

Drewal, comme en témoigne la réflexion suivante que je ne peux résister au plaisir de citer :

J'en suis venu à croire qu'une recherche soi-disant « objective » est impossible. En tant qu'étudiants-chercheurs, nous sommes toujours une part ce que l'on représente. Nous transformons ce que nous étudions, et nos objets et sujets de recherche nous transforment dans ce processus. Nous faisons partie des histoires que l'on raconte. Lorsqu'on reformule des caractéristiques d'individus qui nous sont culturellement étrangers, traduisant et transformant ceux-ci pour les faire entrer dans nos propres symboles et nos propres termes, nous nous construisons nous-mêmes. Définir les autres est donc inextricablement mêlé à un processus d'autodéfinition. Le défi est de reconnaître et de rendre compte des complexités, de l'hétérogénéité, et des contradictions de la binarité moi/autre en évitant de la simplifier ou de l'essentialiser. Dans ce contexte, le texte qui suit présente des extraits du journal dans lequel j'ai noté, au fil des ans, mes aventures avec Mami Wata. Ces récits sont des épisodes personnels et ludiques de l'assujettissement de l'auteur à l'objet de son affection. Bref, Mami m'a séduit. (Drewal, 2008, p. 13)*

Je pourrais, suivant son exemple, présenter ce texte comme le récit de mes aventures avec Inanna. Ce ne serait pas totalement faux, mais ce serait réducteur. Le défi auquel, dans les sciences humaines, nous sommes constamment confrontés, consiste à trouver les garde-fous qui permettront à la part subjective de nos travaux d'être contenue et, autant que possible, maîtrisée. Un défi que bien entendu on ne relève jamais totalement, et je ne prétends pas avoir réussi là où d'autres ont échoué. Nous verrons en effet, au fil des pages, que de cette tâche personne ne sort indemne : plus que tout autre objet de recherche, le mythe fonctionne à la manière d'un miroir. Il renvoie à celui qui l'observe l'image qu'il y projette, l'enfermant dans un reflet. Mais l'art du portrait n'est pas celui de la recherche : en sciences humaines, la démarche scientifique requiert que l'on fasse, vis-à-vis des objets que l'on étudie, un pas de côté pour inclure parmi les questions à élucider la fascination qu'ils exercent sur nous. Une telle attitude réflexive, bien qu'elle soit fondamentalement dépendante du regard du chercheur et des ornières qui le caractérisent, permet d'éviter un certain nombre de dérives. Je l'ai, dans ce parcours, fréquemment empruntée.

Lorsque je me suis lancée dans cette recherche, c'est la pensée de Carl Gustav Jung qui me servait de guide. J'envisageais le mythe comme un conte amélioré, composé d'images symboliques que l'on pourrait déchiffrer comme on déchiffre les hiéroglyphes. Je l'appréhendais, en d'autres mots, à la manière d'un texte figé porteur d'une signification unique. Un texte qui, pensais-je, devait avoir sur tous ceux qui le lisent un effet similaire. À cette époque, je m'intéressais aux pratiques relevant de l'art-thérapie, et m'interrogeais sur la manière dont l'expression artistique peut ou non participer à un processus thérapeutique. Puisque dans le spectacle que j'avais vu aux *Brigittines* Inanna était décrite sous les traits d'une femme désirante, amoureuse et volontaire, l'idée m'est venue que, peut-être, ce mythe pourrait aider des femmes en quête de leur désir à le trouver. La réalité, comme souvent, s'avéra plus compliquée.

Le récit qui m'intéressait au départ n'est pas le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna ». En lisant l'ouvrage de Wolkstein et Kramer (1983), j'avais été interpellée par deux autres textes sumériens : l'un était intitulé « L'Arbre *Huluppu* », et l'autre « Inanna et le Dieu de la Sagesse ». Le premier d'entre eux ouvre l'ouvrage. Il s'agit d'une reprise d'une partie de l'épopée « Gilgamesh, Enkidu et les Enfers », où est présentée sous forme poétique la version sumérienne de la création du monde. Quant au second, il s'agit d'un autre mythe sumérien dans lequel sont présentés les *me*, c'est-à-dire les valeurs de la société mésopotamienne. Ce mythe s'ouvre par une série de vers où est mis en scène, de manière imagée, le désir naissant d'Inanna.⁴ Dans les témoignages et commentaires que j'ai recueillis autour de l'ouvrage de Wolkstein et Kramer, ces textes cependant n'étaient presque jamais mentionnés, le gros de l'attention étant porté sur le mythe qui raconte la descente aux enfers de la déesse Inanna. Surprise par cet engouement, j'ai cherché à le comprendre et mon propre intérêt, progressivement, s'est déplacé.

⁴ Inanna y est décrite sous les traits d'une jeune fille adossée contre un pommier, qui s'enorgueillit de sa vulve.

2. Démarche générale

Puisque j'appréhendais le mythe comme un texte figé, porteur d'un sens unique qui serait présent dès le début de sa transmission, mes premières recherches m'ont menée dans des salles oubliées des bibliothèques de l'Université de Louvain et de l'Université Libre de Bruxelles, auxquelles on ne parvenait qu'après avoir traversé un dédale de couloirs et d'escaliers. J'ai fouillé les rayons consacrés à la société sumérienne et revenais chez moi les bras chargés d'ouvrages jaunis, qui sans doute se trouvaient déjà sur ces rayons avant que je fusse née. Sans le savoir, j'adoptais là une démarche de recherche « classique » que les anthropologues ont abandonnée depuis de nombreuses années. À la recherche des origines du mythe, je me suis enfoncée dans des traductions plus obscures les unes que les autres, comparant les versions, compilant, sollicitant l'avis de spécialistes aussi âgés que mes livres, qui me renvoyaient vers d'autres livres plus anciens encore. Rapidement, j'ai réalisé qu'il n'existait pas *une* version du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » mais au moins deux et que le mythe, comme les traductions qu'en ont données les spécialistes des langues sumérienne et akkadienne, n'a cessé d'évoluer au cours du temps. Mon intérêt, dès lors, s'est à nouveau déplacé : si le mythe est de nature non stable mais évolutive, s'adaptant aux contextes ; si la manière dont il est compris évolue elle aussi ; et si, malgré tout, il se transmet en maintenant au fil du temps une même structure ; le mythe, dans ce cas, est bien plus qu'un texte figé. Par conséquent, pour comprendre le sens dont il est investi par ceux qu'il touche et les besoins éventuels auxquels il répond, il importe de se pencher non sur le passé mais sur la manière dont il est lu, reçu, vécu dans le présent.

Abandonnant les bibliothèques et leurs fantômes, je suis alors partie à la recherche de personnes qui sont touchées par le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » aujourd'hui. J'ai d'abord rencontré une thérapeute belge, Marijke Baken, qui l'a utilisé dans le cadre d'ateliers destinés à des femmes touchées par le cancer. Par elle, j'ai appris l'existence d'autres projets artistiques et thérapeutiques construits autour du mythe, ainsi que d'ouvrages proposant des interprétations récentes de celui-ci. Peu à peu, s'est ouvert devant moi un réseau insoupçonné de projets construits autour de ce récit et, plus largement, autour du personnage d'Inanna. J'ai lu avec avidité les

ouvrages et articles dont j'ai eu connaissance. J'ai assisté à des spectacles et ateliers. J'ai constaté avec surprise que la lecture que les femmes occidentales d'aujourd'hui – car il s'agit principalement de femmes – font du mythe est fort différente de celle que j'avais trouvée dans les ouvrages des sumérologues et autres spécialistes de la société mésopotamienne. Surprise par ces discours qui ne semblaient pas reposer sur la vérité historique, je me suis alors interrogée sur la manière dont ils avaient été élaborés et sur les fonctions qu'ils pouvaient remplir. Cela m'a amenée à me pencher sur le contexte dans lequel le mythe circule de nos jours, les personnes qu'il touche, et les enjeux – sociaux, notamment – dans lesquels il est pris.

Le mythe, aussi collectif soit-il, est cependant toujours décliné à la première personne. C'est cette dimension personnelle, cette relation particulière qu'entretient avec le mythe chacune des personnes qu'il touche, qui est au cœur de cette recherche. J'ai consacré un temps important à la récolte de témoignages de personnes qui, pour une raison ou l'autre, ont été touchées par ce récit. Des artistes, notamment : nombreux sont ceux qui ont chanté ce mythe par la peinture, la musique, le théâtre, la danse, et la poésie. Au fur et à mesure que les témoignages s'accumulaient, m'est apparue l'infinie diversité des interprétations suscitées par le récit. Chaque artiste, en effet, l'appréhende en fonction de sa propre histoire. L'analyse des témoignages a également attiré mon attention sur l'implication émotionnelle des artistes dans les projets qu'ils ont conçus autour de ce mythe. Comme nous le verrons, en effet, ce n'est pas par hasard que l'on s'intéresse à cette histoire, et ce n'est pas par hasard qu'on l'interprète dans un sens ou dans l'autre.

Multipliant les points de vue, n'hésitant pas à m'abreuver à des sources entraînant les unes avec les autres des rapports aussi critiques que distanciés, j'ai, dans un second temps, recueilli les témoignages de personnes qui ont utilisé le mythe à des fins thérapeutiques⁵. Ces témoignages furent complétés par ceux de personnes qui se sont trouvées de l'autre côté : des femmes qui, lors d'une période difficile,

⁵ J'utilise ici le terme "thérapeutique" dans son sens le plus général, c'est-à-dire comme "l'ensemble des pratiques destinées à guérir, à traiter les maladies" (*Le Nouveau Petit Robert*, 2003). Plutôt que de maladies, c'est davantage de souffrances dont il sera question dans ce document. Nous verrons que derrière le terme "thérapeutique" se cachent des pratiques, des représentations, et des traditions diversifiées.

ont trouvé dans le mythe un soutien. Dans tous ces témoignages, j'ai été sensible à la récurrence de certains vécus. J'ai fait l'hypothèse que celle-ci n'était pas là par hasard, mais traduisait la présence d'un processus commun. Je me suis dès lors interrogée sur ce que pourrait être ce même processus à l'œuvre ici et là, quand bien même il ne s'y déploie pas de la même manière et n'y a pas la même portée. Ce processus, que nous appellerons l'« efficacité symbolique », semble en effet pouvoir adopter des formes variées. Par-delà la diversité des approches et des contextes, j'ai cherché à dégager sa spécificité.

Tout au long de ce parcours, le mythe n'a cessé de déployer des sens nouveaux. Chaque image, chaque personnage, chaque moment du récit donne lieu, selon les contextes, à une multiplicité d'interprétations. Par-delà l'extrême variété des lectures, certaines constantes néanmoins peuvent être dégagées. Celles-ci tendent à indiquer que le sens porté par le récit ne va pas dans n'importe quelle direction mais garde, par-delà ses variations, une relative constance. Je me suis interrogée sur celle-ci, questionnant la fonction qu'elle pourrait remplir tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Ce document présente la synthèse de ces réflexions. Il ne prétend pas apporter une réponse à chacune des questions soulevées, mais vise à dresser les contours d'une nébuleuse : celle des échos que suscite, dans notre société, un récit qui nous vient de loin ; et celle des modalités en fonction desquelles ce récit peut, sur ceux qui l'entendent, être porteur d'effets sur le plan psychique.

3. Au pays des rats-laveurs

Le mythe d'Inanna, nous le verrons, est arrivé en Belgique des années après avoir circulé sur le sol américain. Au moment où je débutais cette recherche, rares étaient les personnes de mon entourage qui avaient déjà entendu le nom d'Inanna et les seuls ouvrages dans lesquels son nom était mentionné se trouvaient dans des bibliothèques consacrées à l'Antiquité. Après avoir commandé par internet plusieurs ouvrages qui m'étaient envoyés directement des États-Unis, et après avoir échangé des courriers électroniques avec des artistes et thérapeutes dont la grande majorité se trouvaient sur le sol américain, j'ai dû me rendre à l'évidence : si je souhaitais rassembler du matériel

sur ce sujet, il me fallait aller là où le mythe circule, c'est-à-dire de l'autre côté de l'Atlantique.

On ne part pas aux États-Unis comme on part au marché. Ce départ m'a pris un long temps de préparation, notamment pour identifier un lieu d'accueil susceptible d'être intéressé par mon projet de recherche. Ne sachant à qui m'adresser, j'ai consulté les sites de nombreuses universités, parcourant les projets des Centres de recherche et des spécialistes qui me tombaient sous le nez. Par bonheur, j'ai reçu deux invitations de qualité. La première me fut adressée par Jeffrey Prager, sociologue et psychanalyste à l'UCLA (*University of California Los Angeles*), qui m'invitait à rejoindre pour un an, en tant que chercheuse indépendante, le département de sociologie dont il était membre. La seconde me fut adressée par Jim Leary, folkloriste de renom à l'Université de Wisconsin - Madison, qui proposait quant à lui de m'intégrer durant une année au Folklore Program dont il était le directeur. N'ayant pu obtenir le soutien financier que j'espérais, et contrainte dès lors de partir avec un budget très limité, j'ai opté pour la solution qui était financièrement la moins onéreuse. Je me suis donc envolée pour Madison fin septembre 2008, et j'y suis restée jusqu'en juin 2009.

Ce séjour dans le Midwest américain fut, sur le plan intellectuel, une expérience étonnante. J'ai eu le sentiment, par moments, de me retrouver dans la peau d'un Martien ayant atterri sur la Lune. Les auteurs, les ouvrages dont parlaient les chercheurs que je rencontrais, m'étaient à ce point inconnus que, par moments, je me mettais à douter : parlions-nous de la même chose ? Au moment où je m'étais mise en quête d'un lieu d'accueil, l'affiliation de ma recherche avec le domaine du folklore m'était apparue comme une évidence. Mais en découvrant les méthodes, les questions, et les objets de recherche des folkloristes américains, j'ai mesuré à quel point, aux États-Unis, le folklore constitue un champ de recherches en lui-même ; un champ qui, au fil du temps, a fini par constituer une discipline spécifique avec ses propres revues, ses spécialistes, ses écoles, et qui a pris une relative indépendance vis-à-vis des disciplines voisines que sont, notamment, l'anthropologie et la littérature.⁶

⁶ L'excellent ouvrage de Rosemary Lévy Zumwalt (1988) présente avec clarté comment le folklore s'est peu à peu imposé comme discipline scientifique.

Les quelques mois que j'ai passés à Madison ne m'ont permis que d'entrebâiller la porte de ce domaine qui reste encore aujourd'hui, à mes yeux, quelque peu obscur. Nombre de discussions que j'ai eues avec des folkloristes, que ce soit à Madison ou à l'occasion du colloque annuel de l'*American Folklore Society*⁷, se sont terminées de manière surprenante et m'ont laissé le goût amer d'un malentendu. J'ai eu l'impression, parfois, que les recherches des folkloristes s'arrêtaient précisément au moment où cela devenait intéressant, se limitant à décrire des pratiques et discours sans beaucoup s'interroger sur les fonctions que ceux-ci sont susceptibles de servir. De manière réciproque, les silences et bâillements que ma recherche a suscités parfois parmi mes interlocuteurs témoignaient de la perplexité de ceux-ci qui ne voyaient pas l'intérêt de se pencher sur de tels objets.

Bien sûr, ce séjour fut riche. J'ai été séduite par l'approche profondément humaine de mes collègues qui se plaçaient au plus près des populations. Je retiens également l'intérêt qu'il y a, lorsqu'on étudie les productions culturelles, à prendre en compte, outre les discours, le moment de la performance – mais à force de se pencher sur la performance, c'est-à-dire sur les interactions qui prennent place au moment où des récits circulent, certains folkloristes n'oublient-ils pas de s'intéresser au contenu des récits en circulation ?

Je n'ai pas, ceci dit, rencontré que des folkloristes. Le hasard a voulu que le bureau que j'occupais, au sein du *Department of Scandinavian Studies*, se trouvât sur le même palier que le *Department of Hebrew and Semitic Studies*. À force de la croiser devant l'ascenseur, j'ai fini par échanger quelques mots avec Rachel Feldhay Brenner, dont le bureau se trouvait dans le couloir d'en face. Après que je lui eus présenté l'objet de ma recherche, celle-ci s'est exclamée avec surprise : « mais vous êtes une des nôtres, vous devriez être dans *notre* département ! ». Elle m'invita sans attendre à présenter ma recherche à l'ensemble de ses collègues. Cette rencontre, et la discussion qui suivit, fut une des plus riches de mon séjour. J'ai rencontré là des personnes qui avaient consacré leur vie à l'étude des mythes, légendes

⁷ Rendez-vous incontournable pour les folkloristes américains, où j'ai eu l'honneur de présenter ma recherche à une dizaine de folkloristes qui ont gardé les yeux ouverts du début à la fin. Comme j'avais mentionné dans mon projet de communication le nom de Lévi-Strauss, on m'a fait intervenir après un duo de chercheurs qui avaient mis au point un logiciel permettant de dégager de manière automatique la structure sémantique de mythes et autres récits. On n'arrête pas le progrès...

et autres récits hébraïques ; des personnes qui s'étaient penchées sur les sources des textes juifs et catholiques, et sur les emprunts qu'ils devaient à d'autres traditions ; des personnes pour qui le mythe, avec son épaisseur sémantique et son histoire métissée, était un texte vivant.

Ma présence à Madison m'a permis, enfin, d'accéder à de nombreux témoignages et ouvrages que l'on ne trouve pas chez nous. Là, en effet, les ouvrages sur les déesses sont légion et n'étonnent plus personne. J'ai rapidement réalisé qu'en ce qui concerne le féminisme spirituel, mouvement de pensée auquel, nous le verrons, le mythe d'Inanna est aujourd'hui profondément lié, les personnes-ressources se trouvaient pour la plupart en Californie et non dans le Midwest. C'est là, autour de San Francisco, qu'ont lieu régulièrement des formations, conférences, retraites, rituels et autres initiatives inspirées par ce mythe ou d'autres mythes associés. C'est là, également, que se trouve une université qui propose des masters et doctorats dans le domaine de la spiritualité des femmes.⁸ Grâce à ce Centre, que je remercie par la même occasion, j'ai eu accès à un large réseau de femmes passionnées par le mythe d'Inanna, qui ont accepté de témoigner de leur expérience du mythe. Après m'être mordu les doigts pour m'être rendue du « mauvais » côté du continent américain, je m'en suis par la suite félicitée : cela m'a permis de garder mon indépendance et ma neutralité vis-à-vis de ces réseaux qui, nous le verrons, abordent le mythe d'une manière bien spécifique.

4. Structure du document

Après un avant-propos dans lequel sont présentés les aspects méthodologiques, le premier chapitre est consacré au mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna ». J'y propose une version relativement récente de celui-ci, qui circule actuellement en Europe et aux États-Unis. À la fin de ce chapitre, quelques éléments théoriques relatifs au mythe sont proposés.

⁸ Il s'agit du *California Institute for Integral Studies* (CIIS), dont le programme peut être consulté à l'adresse suivante : <http://www.ciis.edu/academics/wse.html>

Dans le second chapitre, différentes hypothèses relatives aux origines de ce récit sont développées tour à tour. Cela nous conduit en Mésopotamie, dans une civilisation depuis longtemps disparue qui s'est développée, il y a quatre à six milliers d'années, dans le sud de l'Irak actuel. Je présente brièvement la société sumérienne, sa vision du monde et ses croyances religieuses, en m'attardant plus particulièrement sur le personnage de la déesse Inanna. Ce chapitre se clôt par une courte partie ethnographique, menée au sein d'une communauté bruxelloise immigrée d'origine araméenne. Nous verrons à cette occasion qu'entre passé et présent, Orient et Occident, les liens sont parfois plus ténus qu'on le croit.

Le troisième chapitre nous fait voyager de part et d'autre de l'océan atlantique, à la rencontre de celles que l'on appelle les « féministes spirituelles ». Ce courant religieux est lié au renouvellement du mythe et à sa redécouverte aux États-Unis au cours des années quatre-vingt. Nous verrons comment il a réinvesti le mythe d'interprétations nouvelles. C'est dans ce chapitre que sont explorées la dimension sociale du mythe et sa portée idéologique.

Dans le quatrième chapitre, sont présentés quelques projets artistiques que le mythe a inspirés récemment. J'aurais pu présenter en détails l'un ou l'autre livret (d'opéra, par exemple), et analyser en profondeur la manière dont différents créateurs se sont approprié ce même récit. Ce n'est pas la voie que j'ai choisie. Les projets artistiques évoqués ici ont un rôle purement illustratif : ils servent à souligner, d'une part, les propriétés du mythe ; et celles du processus créateur, d'autre part. À la fin de ce chapitre, j'introduis le concept de l'efficacité symbolique.

Le cinquième chapitre est consacré à l'utilisation du mythe dans un cadre thérapeutique. Nous y suivons tour à tour différents dispositifs dans lesquels le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » est utilisé à des fins thérapeutiques. La confrontation des démarches met en évidence la manière dont chaque thérapeute, avec les référents théoriques et les outils qui sont les siens, s'organise pour permettre au mythe de déployer son efficacité symbolique. Avec l'aide de la psychanalyse et de l'anthropologie, les fonctions de ce processus de symbolisation sont interrogées.

Le sixième chapitre présente de manière synthétique l'ensemble des interprétations récoltées dans le cadre de cette recherche pour chaque séquence, chaque image, chaque personnage du mythe. Cette

énumération n'a bien entendu aucune prétention d'exhaustivité. Elle vise simplement à dresser les contours de quelques-uns des sens véhiculés par ce mythe aujourd'hui. Ce voyage dans l'épaisseur symbolique du mythe est l'occasion, une fois encore, d'interroger les fonctions qu'elle remplit.

Étant donné la nature de mon objet de recherche, de nombreux entretiens et références scientifiques dont je présente des extraits dans ce texte furent énoncés en une autre langue que le français (principalement en anglais, mais aussi occasionnellement en néerlandais ou en espagnol). Pour des questions de facilité, dans le texte qui suit tous les extraits mentionnés sont traduits en français. Le lecteur qui le souhaite les retrouvera à la fin de ce volume, en annexe, dans leur langue originale : les extraits recueillis dans une autre langue que le français sont signalés dans le texte par un astérisque.

Avant-propos : la démarche méthodologique

1. Démarche générale

A/ Une démarche inductive

Cette recherche a progressé selon une démarche radicalement inductive : théories de référence, concepts, et questions se sont précisés au fur et à mesure que j'avancais dans le recueil d'informations sur le terrain. Je n'ai pas suivi de plan prédéfini, sinon celui de rendre compte au plus près de ce que les personnes me diraient et de me laisser emmener là où elles auraient envie de m'entraîner. Je suis dès lors partie à la récolte de témoignages et d'informations tous azimuts, adaptant mes méthodes d'investigation aux données que je récoltais. L'objet de mes recherches était triple : il portait non seulement (1) sur un mythe particulier et les significations qu'il charrie, mais aussi (2) sur la manière dont ce récit est investi, déployé, mis en œuvre dans notre société, et (3) sur les conditions auxquelles il « agit » sur ceux qui l'entendent.

Le premier versant de mes recherches, qui ouvre ce document, a pris une orientation historique. Il s'agissait d'étudier les destins du mythe, du point aveugle que représente la question de son origine aux multiples formes qu'il prend dans le présent. Ma démarche, dans ce cadre, fut principalement bibliographique.

Pour aborder le second versant de mon exploration, qui traite de la manière dont le mythe est subjectivement vécu, perçu, vécu aujourd'hui, une autre approche était nécessaire. Je suis partie à la

récolte de témoignages, écrits ou oraux selon les cas. Ne connaissant au départ aucun projet inspiré par ce mythe à part le spectacle auquel j'avais assisté en avril 2004, j'ai lancé ma recherche de témoignages tous azimuts. Celle-ci m'a amenée à adopter une approche mixte, combinant des méthodes ethnographiques avec un questionnement sociologique, de manière à pouvoir compléter les témoignages recueillis par des informations relatives au contexte social et culturel dans lequel ils s'inscrivent.

Quant au troisième versant de ma recherche, celui qui concerne l'analyse des processus impliqués sur le plan psychique et des conditions qu'ils supposent pour être opérants, celui-ci m'a amenée à croiser témoignages et théories pour chercher leurs points de rencontre. C'est principalement dans le champ de la psychanalyse que j'ai cherché des repères pour cette démarche, mais la philosophie me fut également utile.

B/ Une approche interdisciplinaire

Je ne m'attendais pas, en débutant cette recherche, à ce que l'étude du mythe me conduise tant du côté de la création que de la thérapie, tant du côté de pratiques solitaires que de pratiques rituelles et collectives. Le mythe, sans cesse, m'a fait traverser les frontières. Je me suis accrochée à lui comme on se tient à un fil. L'imaginaire, tel que je l'aborde, se situe en effet à l'interface de l'individuel et du collectif, du social et du culturel, du religieux et du thérapeutique. Seule une approche compréhensive permet d'en saisir les ressorts. C'est donc une démarche résolument interdisciplinaire que j'ai adoptée ici, nourrie des éclairages d'historiens, philosophes, théologiens, sociologues, anthropologues, et psychanalystes.

Comme l'ont rappelé dans un article récent Christophe Janssen, Nathalie Frogneux, Patrick De Neuter et Françoise Bartiaux (Janssen et al., 2009), l'interdisciplinarité est un exercice d'équilibriste qui nécessite, pour être fertile, que soient respectées un certain nombre de conditions préalables. Pour qu'une vraie rencontre puisse avoir lieu entre des lectures relevant de différentes disciplines, il importe tout d'abord que les différences entre elles soient assumées. Cela implique une réflexion sur les concepts utilisés par les uns et les autres, les

significations qui leur sont attribuées de part et d'autre des frontières disciplinaires, et les *a priori* sur lesquels elles reposent. Le premier défi, lorsqu'on s'aventure au-delà des frontières de la discipline que l'on connaît, est en effet de comprendre de quoi parlent ceux que l'on rencontre. Par-delà la spécificité des langages propres à chaque discipline, des mots souvent se retrouvent ici et là. Veulent-ils pour autant dire la même chose ? C'est le cas, dans cette recherche, des concepts de symbolique et imaginaire auxquels se réfèrent nombre des auteurs consultés. Ceux-ci, nous le verrons, n'ont pas la même signification selon que l'on s'adresse à un psychanalyste ou à un anthropologue. Avec pertinence, Christophe Janssen et ses coauteurs ont insisté sur le risque de tomber dans ce qu'ils ont appelé le « voile d'un mot commun » :

Le danger est évidemment que les uns et les autres s'en tirent consensuellement par un "c'est à peu près pareil" ou "on parle de la même chose". Parce que si notre volonté de travailler ensemble vient bien du fait que l'on désire "parler de la même chose" à partir de points de vue différents, l'intérêt se situe dans l'inouï et l'inédit générés par l'autre regard porté sur l'objet qui se traduit par le repérage des spécificités de la langue qu'il emploie. (Janssen et al., 2009, p. 23).

Pour éviter ce piège, j'ai pris soin de préciser le sens avec lequel j'apprehende chacun de ces concepts aux visages multiples, soulignant à l'occasion les liens qu'ils entretiennent avec des concepts voisins. J'ai également veillé, autant que possible, à souligner les homologues existant entre des réalités ou processus qui reçoivent, dans différentes traditions théoriques, des noms distincts.

Les risques de malentendu qu'occasionne le travail interdisciplinaire ne se limitent pas, ceci dit, à la compréhension des concepts utilisés. J'ai mentionné précédemment, à propos de mon séjour aux États-Unis, le sentiment d'incompréhension qui m'a habitée à plusieurs reprises lorsque j'échangeais avec des folkloristes américains qui avaient été formés dans un cadre théorique différent du mien. Seule la connaissance du contexte paradigmatique dans lequel elle s'inscrit permet de saisir la portée d'une idée quelle qu'elle soit. Déconnectée de ce socle en fonction duquel elle prend sens, l'idée proposée se voit parfois réduite à pas grand-chose. Les risques de malentendus, en outre, ne se limitent pas aux échanges interdisciplinaires : au sein de chaque discipline existent des courants divergents avec des modèles

conceptuels distincts. Je pense notamment à la psychanalyse et ses orientations freudienne, lacanienne, et jungienne. Pour éviter de tomber dans une simplification abusive des différents points de vue envisagés, j'ai pris le soin de présenter, chaque fois que cela m'a semblé utile, le contexte théorique qui est le leur.

Ma démarche peut paraître doublement plurielle, dès lors qu'à la multiplicité des référents théoriques répond la diversité des pratiques étudiées, notamment dans le champ thérapeutique. Cette diversité n'a pas pour objectif de minimiser, encore moins de nier les divergences profondes existant entre des pratiques thérapeutiques distinctes. Il s'agit simplement de chercher dans quelle mesure il n'y aurait pas, au sein de ces démarches que tout semble différencier, un certain nombre de points communs. Plutôt que de me focaliser sur les différences, j'ai choisi de me pencher sur les redondances qui apparaissaient dans mes témoignages et mes lectures car celles-ci, tout simplement, m'ont surprise. Je ne m'attendais pas, en effet, à reconnaître dans des pratiques thérapeutiques si différentes les échos de mêmes processus. En parcourant les témoignages recueillis, leurs points de rencontre ont cependant d'emblée retenu mon attention.

Enfin, la richesse de l'interdisciplinarité requiert le respect du champ des compétences propre à chaque discipline. C'est dans cet esprit que j'ai procédé, respectant les limites de chaque théorie envisagée et ses spécificités. Plantant mes pieds dans la sociologie qui m'a servi de socle, je me suis abreuvée à d'autres sources en fonction des questions à traiter. Pour comprendre comment agit le mythe sur ceux qui l'entendent, une réflexion sur les mécanismes impliqués sur le plan psychique par la création et la symbolisation était utile : je l'ai trouvée du côté de la psychanalyse. Pour questionner les modalités de transmission du mythe et les fonctions qu'elle remplit sur le plan de la collectivité, l'anthropologie étant la mieux placée c'est vers elle que je me suis tournée. Enfin, pour interroger la nature du mythe et des images qui le composent en tant que modalités particulières de représentation, je me suis tournée vers la philosophie. J'ai donc adopté une approche nomade, m'adressant à différentes disciplines en fonction des questions rencontrées, et ramenant chacune de mes récoltes dans le pot commun pour voir comment les éléments décrits par les unes et les autres pouvaient être articulés. En résulte une théorisation métissée. Si je devais m'attribuer une étiquette, j'opterais

pour celle de l'anthropologie psychanalytique telle que la définit Obeyesekere (1990), c'est-à-dire comme une discipline qui étudie l'interaction entre les motivations individuelles et la culture. Pour cet auteur, l'anthropologie psychanalytique consiste à appliquer l'analyse freudienne du symptôme aux mythes et aux rites, du moins sur le plan de leur structure symbolique :

Le problème fondamental sur lequel se penche l'anthropologie psychanalytique est la manière selon laquelle des motivations archaïques infantiles sont transformées en formes symboliques, qu'il s'agisse de symboles personnels, de mythes, ou de représentations collectives. (Obeyesekere, 1990, p. 54)*

S'il fallait désigner un axe majeur sur le plan théorique, je citerais la pensée de Lévi-Strauss relative à l'efficacité symbolique, et sa reprise dans le champ analytique, notamment par Jean Florence. C'est donc au niveau de l'articulation entre psychanalyse et anthropologie que se situe mon champ d'investigations, et ce n'est pas un hasard si, parmi ceux qui m'ont servi de guides, on trouve des sociologues et anthropologues qui se sont penchés précisément sur l'articulation entre inconscient individuel et contenus culturels (notamment Gilbert Durand, Gananath Obeyesekere, et Jeffrey Prager).

Comme le soulignent les auteurs mentionnés précédemment (Janssen et al., 2009), la rencontre entre des chercheurs de disciplines diverses est toujours partielle, chaque regard sur le monde étant chargé d'une part d'incommunicabilité. C'est au prix de l'acceptation de cette limite inhérente à toute rencontre véritable, et du renoncement à atteindre par la multiplicité des points de vue une forme de complétude, de perception totale du réel – laquelle reste illusoire – que la confrontation des points de vue peut produire autre chose que de la superficie et de l'illusion. J'espère y être parvenue.

C/ Une analyse des discours

En suivant le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna », j'ai d'emblée été confrontée à la diversité des interprétations auxquelles il donne lieu. Face à une telle situation, deux démarches étaient possibles : je pouvais soit adopter une démarche herméneutique, et départager l'ensemble des interprétations existantes en fonction de

leur fidélité à une version orthodoxe du mythe ; je pouvais également, selon une démarche opposée, accorder de la valeur à cette diversité elle-même, et m'interroger sur ses causes. Rapidement, il m'est apparu qu'une démarche herméneutique n'était pas tenable pour la simple raison que je ne pouvais m'appuyer, pour départager les différentes interprétations récoltées, sur aucun critère de validité. Pour pouvoir juger de la justesse d'une interprétation, il faut en effet pouvoir la référer à un contexte précis : s'interroger sur la signification du mythe à l'époque sumérienne implique une démarche différente de celle qui viserait à dégager sa signification à l'époque assyrienne ou aujourd'hui. Car non seulement le mythe évolue, se greffant d'éléments nouveaux au fil du temps, mais le contexte culturel dans lequel il circule fait de même. Or, tout récit n'est jamais perçu qu'à travers le filtre culturel qui caractérise le regard de celui qui l'aborde : nous qui ne savons rien, ou presque, du regard sur le monde que portaient les mésopotamiens, que peut-on dire « du » sens qu'a pu avoir, pour eux, ce récit qui nous est parvenu en bribes, après des siècles d'oubli, dans une langue que l'on ne parle plus depuis longtemps ? Une telle démarche est celle des sumérologues, dont j'ai parcouru les travaux. Celle-ci, nous le verrons, est cependant de peu d'utilité pour comprendre le sens que peut avoir le mythe pour des hommes et des femmes aujourd'hui. Le seul critère qui permette d'en juger est l'analyse des interprétations produites par des hommes et des femmes touchés par le récit : c'est ainsi que j'ai procédé.

Depuis le siècle dernier, reprenant à leur compte des questions dont débattaient déjà les auteurs de l'Antiquité, des sociologues (notamment Durkheim, 1912), des anthropologues (Lévi-Strauss, 1963), et des psychanalystes (Freud, 1927) se sont interrogés sur les fonctions individuelles et/ou collectives que remplissent les récits en circulation. C'est dans leur héritage que s'inscrit ma réflexion, la question qui me guide étant celle des bénéfices produits par un mythe sur celui qui y croit. La question de la vérité objective des discours récoltés n'est donc pas la mienne ; non qu'elle ne soit pas pertinente, mais simplement parce qu'elle ressort d'une autre démarche. C'est la vérité subjective qui m'intéresse ici, c'est-à-dire la manière dont les individus produisent du sens pour rendre compte de leur vécu. Appréhendées en termes de discours et croyances, les interprétations du mythe dont j'ai eu connaissance furent traitées comme des

productions culturelles, au même titre que les différentes versions du mythe en circulation.

2. La recherche bibliographique

Les premières informations que j'ai récoltées furent écrites : il s'agit principalement d'ouvrages et d'articles consacrés au mythe *la Descente aux enfers d'Inanna* ou, plus largement, à la déesse Inanna. La particularité de cette recherche est qu'elle m'a amenée, constamment, à m'interroger sur le statut qu'il convenait d'accorder aux textes que je trouvais : s'agissait-il de propos d'experts sur lesquels je pouvais appuyer ma réflexion théorique, ou d'essais sans grande légitimité sur le plan scientifique reflétant les valeurs et représentations en circulation dans notre société, auxquels il convenait d'accorder le même statut qu'à tout autre matériau récolté (entretiens, livrets de spectacles, etc.) ? Au fur et à mesure que ma réflexion progressait, des ouvrages que dans un premier temps je n'avais pas questionnés se sont vus reclasser dans la catégorie des « essais », et des personnes que dans un premier temps j'avais considérées comme « experts » rejoignaient le groupe des « témoins ». C'est seulement avec le temps, en effet, au fur et à mesure de l'accumulation du matériau, que j'ai pris conscience du caractère idéologique de certains des discours construits autour du mythe aujourd'hui. C'est avec le temps, également, que j'ai pris conscience du caractère incorrect de certaines affirmations relatives à la société sumérienne, lesquelles furent démenties par des historiens dont la légitimité scientifique ne peut être questionnée. Et c'est seulement en prenant conscience de ces décalages que j'ai pu poser un regard distant, critique, sur des discours que dans un premier temps je n'avais pas questionnés.

J'ai interviewé plusieurs personnes dont j'avais lu les livres, et reçu les ouvrages ou articles de plusieurs thérapeutes après les avoir interviewés. Jamais je n'avais connu, dans une recherche, de frontière aussi mouvante entre repères théoriques et matériau « empirique ». J'ai classé ainsi dans la catégorie « matériau » des témoignages issus d'ouvrages auxquels d'autres, sans doute, auraient donné un statut différent. Cela ne veut pas dire bien entendu que tous les articles et ouvrages dont j'ai eu connaissance reçoivent à mes yeux le même

statut, ni que les différentes interprétations du mythe que j'ai rassemblées seraient également pertinentes. Il est clair que les propos énoncés par quelqu'un qui a travaillé sur le mythe durant des années dans un cadre académique et/ou thérapeutique ne sont pas du même ordre que ceux d'un artiste qui aborde le mythe à partir de connaissances rudimentaires. En mettant côte à côte différentes lectures du mythe en circulation aujourd'hui, mon intention n'était pas de nier ce décalage entre les unes et les autres mais simplement de dégager, par-delà la diversité des points de vue, les représentations communes qui sont la marque de notre époque et des valeurs qu'elle véhicule.

3. La récolte de données par entretien

A/ Constitution de l'échantillon

Pour trouver des témoins, mes principaux alliés furent le moteur de recherche Google et le bouche-à-oreille.

(1) La recherche d'informations sur Internet à l'aide d'un moteur de recherche présente de nombreux avantages. Elle permet, tout d'abord, d'échapper aux frontières linguistiques – Inanna, dans de nombreuses langues, s'écrit de la même façon – et d'entrer en contact avec des personnes qui n'entretiennent les unes avec les autres aucun lien : elles ne fréquentent pas les mêmes lieux, ne parlent pas la même langue, n'ont pas le même âge. Cette ouverture que permet Internet donne le sentiment d'une grande liberté. Il est évident que celle-ci n'est pas aussi grande qu'on le croit : ne sont reprises sur la toile, en effet, que les initiatives qui y ont été déclarées. Quelle proportion cela représente-t-il de l'ensemble des projets en cours ? À cette question, comme à beaucoup d'autres, je n'ai pas de réponse. Il est clair que ce mythe, comme tout récit, circule bien au-delà de ces réseaux, et que les populations qui le véhiculent n'entretiennent pas toutes avec Internet un rapport quotidien.

(2) Un certain nombre de témoignages ont été recueillis par le bouche-à-oreille, que l'on appelle également en santé publique la méthode « boule de neige » : un artiste me mettait en contact avec un autre artiste dont il connaissait le travail, une thérapeute me mettait en contact avec certaines des personnes qu'elle avait accompagnées, etc. Il existe autour d'Inanna de nombreux réseaux et 'mailing lists' qui donnent accès, à eux seuls, à de nombreux témoins potentiels. Le bouche-à-oreille, dont les avantages sont bien connus – facilité du contact dès lors que le chercheur est adressé aux témoins par une personne en qui ils ont confiance, possibilité d'accéder à de nombreux témoins potentiels en un temps record – a toutefois, également, ses désavantages. Par définition, il ne donne accès qu'à des personnes qui se connaissent les unes les autres, ou en tout cas se côtoient. Le plus souvent, ces personnes partagent les unes avec les autres un certain nombre d'habitudes ou d'intérêts du fait de leur âge, lieu de résidence, catégorie professionnelle, etc. Ce mode de sélection des témoins enferme donc le chercheur dans des réseaux établis.

Cette méthode de collecte de témoignages est néanmoins celle qui fut retenue en raison de la nature exploratoire de cette recherche. Mon objectif, en effet, était de partir à la rencontre d'initiatives élaborées autour du mythe dans différents contextes, non de dresser la cartographie de l'ensemble des initiatives existantes, encore moins les comparer les unes aux autres en fonction de critères sociologiques. Pour ces raisons, les témoignages recueillis n'ont aucune prétention de représentativité, encore moins d'exhaustivité : les témoins ne témoignent que d'eux-mêmes. Les artistes et les thérapeutes qui ont accepté de témoigner de la manière dont ils appréhendent le mythe ne parlent que d'eux-mêmes, pas de ceux et celles qui n'ont pas eu envie de témoigner. Le nombre de témoignages à recueillir n'a pas été fixé a priori : la récolte de témoignages s'est arrêtée lorsque ceux-ci sont devenus redondants suivant ce que l'on appelle, en sociologie, le critère de saturation (moment où la récolte de témoignages supplémentaires n'apporte plus d'informations nouvelles). La liste des personnes interviewées est présentée en annexe.

Enfin, cette approche n'a aucune visée quantitative : il ne s'agit pas d'évaluer l'importance relative d'un phénomène dans notre société. Ma démarche s'inscrit dans la tradition des études ethnographiques : elle vise à éclairer une réalité partagée par un certain nombre

d'individus dont le point de vue a été récolté. Cela ne veut pas dire que ce groupe d'individus serait d'une pertinence particulière pour comprendre la société dans son ensemble.

B/ Modalités de réalisation des entretiens

Dans la mesure du possible, j'ai interrogé les témoins de vive voix. Cela a eu lieu soit dans leur environnement familial (maison, lieu de travail, restaurant à proximité), soit par téléphone, soit encore par Internet : la technologie (notamment Skype, Internet Explorer) offre de nos jours des possibilités dont on aurait tort de ne pas profiter. Je n'oublierai pas l'entretien que j'ai réalisé avec une thérapeute installée dans la campagne mexicaine, avec en bruit de fond le braiement d'un âne qui paissait au fond de son jardin.

Les entretiens ont eu lieu, le plus souvent, en individuel. Certains cependant furent collectifs : c'est le cas de plusieurs entretiens réalisés à Bruxelles au sein de la communauté *suryoye*. Dans cette communauté où les femmes sont difficilement accessibles en dehors de la présence des hommes (frères, époux), seuls des entretiens collectifs en effet m'ont permis de les interroger. Et encore : il est arrivé que ce soient les hommes qui répondent aux questions que j'adressais à leur compagne.

Les entretiens ont rarement suivi un même canevas. Bien qu'ils aient été conçus selon une trame unique, j'ai adopté une approche souple et ouverte afin de laisser aux témoins tout l'espace d'expression dont ils avaient besoin. Les entretiens furent donc semi-directifs, on pourrait même dire « un-quart-directifs » si le terme existait. Un exemple de guide d'entretien est présenté en annexe. Sauf exception (en cas de refus de la personne interviewée), ils furent enregistrés.

Comme Olivier Schmitz (2003) qui consacra sa thèse à la sorcellerie, j'ai été rapidement confrontée au regard que posaient sur moi mes informateurs et aux attentes qu'il exprimait. Se référant à Jeanne Favret-Saada, celui-ci écrivait : « sur le terrain de la sorcellerie rurale, tant que l'ethnologue revendique une position de neutralité, rien ne lui sera révélé. Car dans le domaine des pratiques "magiques" en général, la connaissance n'est jamais neutre, elle est toujours pouvoir. C'est à

un sujet supposé pouvoir ou ne pas pouvoir que l'on s'adresse lorsque l'on parle à l'ethnologue et, par conséquent, le discours s'en trouve radicalement changé » (Schmitz, 2003, p. 33). Bien que mon objet de recherche n'ait pas grand-chose à voir avec la sorcellerie, j'ai rapidement constaté que si l'on remplace dans cet extrait le mot « pouvoir » par le mot « savoir », cela fonctionne tout autant : les personnes auxquelles je me suis adressée ont changé radicalement d'attitude à mon égard selon que j'apparaissais, à leurs yeux, comme partageant ou non leurs évidences. Comme Olivier Schmitz, j'ai réalisé à quel point mes interlocuteurs interprétaient mes intentions à partir de leurs propres préoccupations. En général, lorsque je prenais contact avec un artiste dont j'avais eu connaissance d'un projet basé sur le mythe, la première réponse que je recevais était enthousiaste. Plusieurs de mes interviewés ont répondu avec fougue à mon premier message, croyant y lire un reflet de leur propre attachement à ce récit :

M. m'a parlé de vous, et c'est merveilleux de rencontrer quelqu'un qui fut touché également par Inanna. (Sylvia)*

Je suis impatiente de correspondre avec vous sur notre amour partagé pour Inanna et son pouvoir thérapeutique. (Lydia)*

J'étais excitée quand j'ai entendu votre intérêt pour Inanna ! (...)
Merci encore pour cette opportunité de partager ma passion.
(Johanna)*

Les choses changeaient, en général, lorsqu'arrivaient mes questions. En demandant aux artistes de me dire comment ils interprétaient le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » et comment celui-ci avait résonné en eux, je leur indiquais en effet indirectement que celui-ci ne parle pas à tous de la même façon. Ils pouvaient lire, à travers mes mots, que ce qu'ils considéraient comme des évidences ne recevait, pour moi, que le statut de croyances. L'enthousiasme alors retombait, et beaucoup de portes se sont à ce moment refermées. Car si je n'étais pas « pour » leur lecture, je ne pouvais être que « contre ». Comme l'anthropologue qui souhaite étudier la sorcellerie, j'ai été invitée à me « mouiller » : je ne pouvais garder une position d'extériorité. Certains de mes interlocuteurs m'ont directement interpellée sur ce plan. C'est le cas, notamment, de Sofie :

J'ai appris que dans ce domaine un retour est nécessaire... je pourrais raconter, mais quel sens cela a-t-il que je raconte: tu risques de ne rien comprendre pour la simple raison que tu n'en

as pas fait l'expérience. Ce seraient des paroles creuses. Je ne vois pas quel sens cela aurait d'échanger des mots en tant que tel : cela ne m'a jamais rien apporté. Tu étudies, et pour être initiée à ces questions tu devras également contribuer. Nous vivons à une époque où l'information semble pouvoir être trouvée gratuitement. Comme si tu pouvais tout trouver sur Internet. Mais les initiations ne peuvent pas être téléchargées. Réfléchis, et vois si tu veux faire l'expérience d'un parcours initiatique et si, de cette manière, tu souhaites apprendre à connaître Inanna.*

Les meilleurs témoignages que j'ai recueillis sont ceux durant lesquels j'ai parlé de mon propre engouement pour ce récit. Alors, mes interlocutrices se sont confiées. J'ai pris part à un atelier consacré à ce mythe, lu les ouvrages que l'on me conseillait, mais je ne suis pas véritablement entrée dans une démarche de formation car mon intention était de ne privilégier aucune approche particulière de ce mythe.

Lorsque je les contactais, j'ai toujours offert aux témoins la possibilité de choisir eux-mêmes la manière dont ils souhaitaient être interviewés. Des échanges par écrit ont été proposés à ceux qui ne se sentaient pas à l'aise avec la communication orale, ou qui n'y avaient pas accès. Ce fut le cas, notamment, d'un sculpteur ukrainien qui, parce qu'il ne maîtrisait pas parfaitement la langue anglaise, a préféré prendre le temps de répondre aux questions avec l'aide d'un dictionnaire. Ce fut le cas, également, de personnes qui se situaient sur un autre continent que moi et qui n'avaient pas accès à Internet. Ce fut le cas, enfin, de personnes pour qui ce sujet était sensible, et qui souhaitaient pouvoir réfléchir tranquillement aux questions posées. À toutes ces personnes, j'ai adressé un questionnaire⁹ qui n'était autre qu'une retranscription fidèle du guide que j'utilisais lors des entretiens. Parfois, leurs réponses suscitaient en moi de nouvelles questions que je leur adressais à nouveau, et les échanges se poursuivaient par email.

Ce mode d'échanges m'a permis de récolter des témoignages de grande qualité. Le caractère informel des contacts par email créait d'emblée un sentiment de communauté, de proximité, qui donnait aux échanges un ton de confiance. Parfois, à la suite d'échanges par

⁹ Un exemple de questionnaire est présenté à la fin de ce document.

email, le témoin m'adressait un article qu'il avait écrit sur le sujet ou me faisait part d'un projet artistique. On m'avait appris, lors de mes études de sociologie, à privilégier le recueil de témoignages *in situ* sans préparation préalable des témoins, afin de ne pas biaiser leurs réponses. Ce souci d'éviter le contrôle du sujet sur ses paroles, de désamorcer les éventuelles censures et influences qui pourraient venir peser sur son discours, m'est apparu dans cette recherche déplacé. Quel que soit en effet le souci de plaire de la personne interrogée, son témoignage, aussi réfléchi soit-il, ne trahit pas moins qu'une parole spontanée la manière dont elle aborde le mythe, et/ou dont elle s' imagine que je peux moi-même l'aborder.

Quelle que soit la manière dont ils ont été recueillis, j'ai accordé un statut identique à chacun des témoignages. J'ai suivi, pour les récolter, une même démarche rigoureuse s'articulant autour des principes suivants : neutralité des questions ; récolte des témoignages dans un cadre garantissant la libre expression ; enregistrement et retranscription fidèle des paroles énoncées. Le principe qui m'a guidée lors du recueil des témoignages est le suivant : il s'agit de saisir la manière dont le mythe a été abordé, ressenti, compris par chacune des personnes interrogées. Les témoignages récoltés peuvent être consultés en annexe.

C/ Démarche suivie pour l'analyse

La démarche suivie dans l'analyse des entretiens a consisté à dégager le réseau des significations charriées par le mythe. Cette démarche, menée ici de manière élémentaire, aurait pu être bien davantage développée. Il serait intéressant d'effectuer une analyse structurale en bonne et due forme – je pense à la méthode de Jean-Pierre Hiernaux (1977) – sur ce vaste matériau. Celle-ci, toutefois, débordait du cadre de cette recherche. Je me suis contentée, dans un premier temps, de relever les différentes interprétations apportées au mythe et aux éléments qui le composent par chacune des personnes interviewées. La somme de ces interprétations a permis de dégager le réseau des significations véhiculées par le mythe. Dans un second temps, j'ai comparé les témoignages recueillis quant à la manière dont s'est déployé, pour chaque personne, le processus de symbolisation.

D/ Quelques limites

Il va de soi que le fait de travailler à partir d'entretiens individuels a ses limites. Que sait-on, en effet, des raisons pour lesquelles on est touché par un récit ? Que peut-on en savoir et, a fortiori, que peut-on en dire ? C'est de discours qu'il est question ici. La question du lien entre les discours élaborés par les témoins et leurs vécus reste ouverte, d'autant plus lorsqu'il s'agit de mettre des mots sur des expériences qui, fondamentalement, relèvent de l'indicible. Les témoignages recueillis attestent non seulement de la difficulté de traduire par le langage des symboles et des images, mais aussi de mettre des mots sur des ressentis qui échappent à la conscience. Comme l'écrit François Flahault, « l'histoire qui "accroche", celle qu'on n'oublie pas, nous impressionne pour des raisons que nous ignorons ; et c'est précisément cette ignorance qui indique que ce récit détient une sorte de savoir sur nous-mêmes » (Flahault, 1988, p. 8). Les discours recueillis décrivent une nébuleuse autour d'un mystère qui échappe et nous sommes réduits, en nous appuyant sur ses récurrences, à tenter d'en dresser les contours. Comme l'écrivait avec humilité Gananath Obeyesekere (1990), en tant que chercheur, nos analyses sont en outre conditionnées par le matériau que l'on traite et ce matériau, lui-même, est conditionné par notre réflexion. Cette analyse ne prétend pas, dès lors, faire le tour de la question.