

Chapitre 3. Inanna, une déesse d'aujourd'hui

Pour le philosophe français François Flahault, « les symboles ne fonctionnent pas comme des signes qui demanderaient seulement à être traduits (...) tout symbolisme est supporté par un système de différences et d'équivalences et (...) demeure donc ininterprétable tant qu'il n'est pas replacé au sein du réseau où il s'est constitué » (Flahault, 1988, p.77). Nous reconnaissons, dans ces propos, la position structuraliste chère à Claude Lévi-Strauss (1984). Pour celui-ci, en effet, interpréter des symboles ou autres éléments d'un récit en les isolant du contexte sémantique dont ils sont issus – comme nous venons de le faire en nous penchant, tour à tour, sur certains des personnages (Inanna, Dumuzi, le poisson...) mis en scène dans le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » et ses possibles dérivés – n'a aucun sens. Seule l'analyse des relations sémantiques qui lient les uns aux autres les éléments du mythe, et la prise en compte du système symbolique dans lequel elles s'inscrivent, permettent de dégager le sens des différents éléments.²⁷ Pour cet auteur, la structure symbolique qui peut être dégagée du mythe déborde largement le cadre du récit : elle reflète le rapport au monde qui est celui de la communauté au sein de laquelle circule le mythe. D'où l'insistance avec laquelle il appelle les anthropologues à ne pas dissocier l'analyse d'un récit de celle de son contexte.

²⁷ Notons que cette approche du symbole et du symbolisme n'est pas la seule qui existe. J'ai choisi, dans cette recherche, de ne pas l'utiliser comme seule référence. Nous verrons que par l'accent mis sur la structure sémantique, l'approche de Claude Lévi-Strauss se distingue radicalement de celle de Carl Gustav Jung qui, pour sa part, a promu une approche de l'imaginaire centrée sur le dynamisme propre au symbole – nous y reviendrons.

Force est de constater, en effet, que l'étude des possibles origines du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna », aussi passionnante soit-elle, nous aide peu à comprendre pourquoi ce récit a du succès aujourd'hui. Elle ne dit rien des raisons pour lesquelles il circule dans notre société. Car le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » n'est pas un mythe mort : la version présentée au début de cet ouvrage a fait récemment l'objet de spectacles en Belgique et en France, elle continue à circuler aujourd'hui.²⁸ Chercher à expliquer ce succès en se référant à une société oubliée, c'est comme tenter d'expliquer pourquoi un arbre pousse dans un jardin en analysant non la qualité du sol et de son arrosage mais l'origine de la graine qui a germé. Il est temps de retourner le miroir. Suivant l'exemple des anthropologues du siècle dernier qui, rompant avec les habitudes de leurs prédécesseurs, ont mis un point d'honneur à quitter le confort de leurs bureaux pour se pencher sur le contexte dans lequel circulaient les mythes qu'ils étudiaient, dans ce chapitre nous allons, à notre tour, nous interroger sur notre société.

Pour analyser un mythe, Claude Lévi-Strauss recommande une approche comparative à plusieurs étages :

(...) isoler et comparer les *différents niveaux* auxquels le mythe évolue : géographique, économique, sociologique, et cosmologique – chacun d'eux, avec le symbolisme qui lui est propre, devant être vu comme une transformation d'une structure

²⁸ Je ne pourrais énumérer ici l'ensemble des initiatives qui se sont développées autour de ce mythe au cours des dernières années. Suite à la publication de l'ouvrage de Wolkstein & Kramer (1983) et Brinton Perera (1^{ère} édition en 1981), une vague d'engouement pour ce mythe s'est répandue aux États-Unis au cours des années quatre-vingt. Elle est arrivée en Europe dans un second temps et j'ai eu parfois l'impression, lorsque j'étais sur le sol américain, d'arriver avec une longueur de retard : lors des entretiens, certaines personnes me parlaient de projets qu'elles portaient depuis plus de dix ans. Les ouvrages présentant une analyse critique de l'engouement suscité par ce mythe ne datent en effet pas d'hier (notamment Eller, 1993 et Frymer-Kensky, 1992). Et cependant, les témoignages recueillis en Belgique et en France ces dernières années laissent penser que l'engouement pour Inanna et pour « La Déesse » en général n'appartient pas qu'au passé. Le 18 avril 2009, Diane Wolkstein a animé à Kansas City (États-Unis) un atelier autour de son ouvrage *Inanna. Queen of Heaven and Earth* (Wolkstein & Kramer, 1983), dont le mythe relatif à la descente aux enfers d'Inanna constitue le cœur. Plus près de chez nous (en Flandre), une traduction en néerlandais de ce mythe éditée par Marijke Bakken en 1999 et épuisée depuis, a récemment fait l'objet d'une réédition (2008). Inanna est, toujours en Flandres, le nom d'une association qui organise des spectacles de danse et un festival. En 2004 avait lieu, à Bruxelles (Brigittines), le spectacle musical où j'ai pour la première fois entendu parler de ce mythe. En 2008, j'ai assisté à l'opéra de Lille à un spectacle de danse intitulé *Inanna*. La liste complète des projets artistiques et/ou thérapeutiques élaborés à partir de ce mythe sur lesquels je me suis appuyée dans le cadre de cette recherche est présentée à la fin de ce document.

logique sous-jacente commune à chacun d'eux. (Lévi-Strauss, 1984, p. 296)*

Suivant ces recommandations j'ai veillé, dans les chapitres qui suivent, à articuler différentes versions du mythe au contexte dont elles sont issues. Quand bien même nous n'étudierons pas de manière systématique les correspondances éventuelles entre le symbolisme contenu dans chacune de ces versions et celui qui gouverne la géographie, l'économie, la sociologie et la cosmologie des communautés au sein desquelles le mythe circule, nous nous interrogerons sur ce que ces versions nous apprennent au sujet de leurs publics. Rappelons, à cet égard, que pour Claude Lévi-Strauss, comme pour nombre d'anthropologues qui ont mené leurs recherches au début du siècle dernier, les fonctions du mythe sont à rechercher sur le plan social, c'est-à-dire celui de la collectivité. Le mythe est abordé comme un récit qui traduit la manière dont une communauté appréhende le monde dans lequel elle vit et lui donne sens. Nous verrons que des anthropologues plus récents comme Gananath Obeyesekere (1990) ont posé quant à eux la question à un autre niveau : ils se sont interrogés quant à eux sur les besoins psychiques auxquels le mythe répond, c'est-à-dire sur la fonction qu'il remplit sur le plan individuel. Voici un « niveau » de réalité que Claude Lévi-Strauss avait oublié.

Dans ce chapitre et ceux qui suivent, seront présentées brièvement différentes versions et appropriations récentes du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna ». Je ne prétends pas, bien sûr, avoir recueilli l'ensemble des variantes de ce récit. Mon intention est uniquement d'illustrer quelques-unes des formes adoptées par ce mythe aujourd'hui.

1. Regards d'aujourd'hui sur le mythe

Dans l'ouvrage que Diane Wolkstein a édité avec Kramer (1983), les traductions en anglais des textes sumériens sont suivies de quelques articles présentant les origines de ces textes et la manière dont l'ouvrage fut réalisé. Dans un de ces articles, Diane Wolkstein propose une analyse détaillée du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna ». Son interprétation, ainsi que d'autres analyses de ce mythe publiées à la même époque que nous présenterons plus loin, semble

avoir joué un rôle important dans le succès obtenu par cette version américaine du mythe et l'impressionnante diffusion dont elle a bénéficié. Tout un discours fut élaboré autour de ces textes d'origine mésopotamienne, un discours qui participe à un véritable mouvement religieux dans lequel le récit « La Descente aux Enfers d'Inanna » se trouve, en quelque sorte, enchâssé.

Empruntant une voie ouverte quelques années plus tôt par des psychanalystes jungiennes (notamment Harding, 1976 et Brinton Perera, 1990), Diane Wolkstein invite à considérer l'ensemble des récits sumériens comme des « histoires sacrées, des explorations spirituelles de la place qui revient aux dieux et à l'âme humaine dans l'univers » (Wolkstein & Kramer, 1983, p. 136)*. Pour elle, « La Descente aux Enfers d'Inanna » est la version mésopotamienne d'un parcours initiatique que l'on retrouve dans de nombreuses sociétés. Celui-ci prend la forme de rites qui mettent en scène, sous une forme symbolique, la descente vers la Terre-Mère suivie de sa remontée. Ces rites, écrit-elle, permettent aux hommes et aux femmes de faire l'expérience d'une renaissance sur le plan spirituel. Ils conviennent à une expérience de maturation intérieure, et permettent d'acquérir une forme de sagesse. Ce processus s'apparente, écrit-elle, à un rendez-vous avec soi-même. Il se manifeste sous la forme d'un appel intérieur lorsque la vie est prise dans une impasse.

La trame narrative dont elle parle – la descente vers la Terre-Mère suivie de sa remontée – ressemble à s'y méprendre au schéma narratif évoqué précédemment – la descente aux enfers d'un dieu/d'une déesse suivi de sa remontée. Nous avons vu que pour Frazer celui-ci n'était autre que la trace d'un schéma rituel ancien destiné à assurer le renouvellement des saisons. Dans la même idée que France Schott-Billmann, qui s'interrogeait quant à elle sur la fonction thérapeutique éventuelle de ce schéma narratif que l'on retrouve dans de nombreuses cultures, Diane Wolkstein fait l'hypothèse que celui-ci a bel et bien une fonction sur le plan individuel : il soutiendrait une expérience de renaissance spirituelle. Son propos s'inscrit donc dans la continuité de celui des anthropologues du siècle dernier, à la différence que Wolkstein n'est pas anthropologue mais conteuse, et que le ton qui est le sien n'est pas celui d'un critique littéraire qui se penche sur la signification de textes anciens : il a une dimension prescriptive. Pour elle, le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna »

n'est pas seulement le témoin d'une civilisation oubliée mais un exemple à suivre, un guide qui montre le chemin. Bien que l'ouvrage qu'elle a édité avec Kramer se présente comme un ouvrage scientifique, il y a dans son propos quelque chose qui ne relève pas, à proprement parler, du cadre scientifique. On est dans autre chose. Le mythe, avec elle, ne parle pas que du passé ; il traite du présent.

On trouve des propos similaires dans l'ouvrage de Sylvia Brinton Perera (1990), paru peu de temps avant celui de Wolkstein et Kramer.²⁹ Pour cette analyste jungienne, le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » offre « un modèle pour nos propres itinéraires psychologiques et spirituels » (Brinton Perera, 1990, p. 36). Ce récit, selon elle, offre l'exemple d'une femme qui, confrontée à une période de crise sur le plan personnel, entreprend de renoncer à son confort et à ses évidences pour entamer une quête intérieure.

Une idée semblable avait déjà été énoncée, bien des années plus tôt, par Marie-Louise von Franz, la célèbre élève puis disciple de Jung : « vers le milieu de la vie, quelque chose "d'autre" demande à être vécu : un approfondissement intérieur que sa vie active ne lui laissait pas le loisir de découvrir. Son ombre s'imposera (...) de gré ou de force » (von Franz, 1995, p. 296). Le terme « ombre » désigne, dans la pensée jungienne, ce qui a été rejeté par le moi conscient : désirs, angoisses, deuils inassumés ; bref, tout ce que l'individu, pour une raison ou l'autre, a refoulé. Pour von Franz, ces pensées et émotions non gérées ne peuvent être longtemps ignorées et il arrive un moment, dans la vie, où elles obligent le sujet à se pencher sur elles. Sylvia Brinton Perera et Diane Wolkstein furent manifestement influencées par la pensée jungienne dans leur analyse. Pour Diane Wolkstein, cette figure de l'ombre dont parlait Marie-Louise von Franz est incarnée, dans le mythe, par Ereshkigal. Celle-ci, écrit-elle, est « l'autre face, négligée, d'Inanna » (Wolkstein & Kramer, 1983, p. 158)*. La rencontrer, dès lors, c'est rencontrer une part de soi-même que l'on a refoulée, un être qui souffre parce qu'il a été rejeté. Notons que l'association faite par ces auteurs entre « le monde d'en bas » et l'inconscient n'est pas neuve. Esther Harding, autre psychanalyste jungienne, suggérait elle aussi quelques années plus tôt que « le

²⁹ Interrogée à ce propos, Diane Wolkstein m'a appris que Sylvia Brinton Perera et elle-même s'étaient échangé leurs manuscrits lorsqu'elles y travaillaient. Leurs pensées se sont manifestement mutuellement inspirées.

monde des Enfers représentait pour les anciens (...) les profondeurs cachées et mystérieuses de ce que nous appelons l'inconscient » (Harding, 1976, p. 176).

Le « monde d'en haut », pour Diane Wolkstein, représente quant à lui le conscient, c'est-à-dire les aspects de l'identité que le sujet a mis en avant pour répondre aux exigences de la société. Dans cette perspective, la descente aux enfers devient la métaphore d'un processus de transformation intérieure. À travers l'histoire d'Inanna, écrit Diane Wolkstein, ce qui est raconté c'est la reconnaissance progressive par les personnages de leur part d'ombre. Après sa descente aux enfers, Inanna reprend contact avec ses souffrances oubliées. Elle est davantage « pleine » d'elle-même.

Cette lecture est partagée par Sylvia Brinton Perera qui l'exprime en des termes similaires : « la descente et le retour de la déesse Inanna, comme dans les mystères d'Eleusis, transmettent le message de la vie intérieure et de sa quête sans fin » (Brinton Perera, 1990, p. 103). Une telle interprétation concorde avec celle qu'avait formulée, trente ans plus tôt, l'anthropologue américain Joseph Campbell. Pour celui-ci, « La Descente aux Enfers d'Inanna » est la métaphore d'un processus d'intégration de différents aspects de la personnalité : (voir page suivante)

Inanna et Ereshkigal, les deux sœurs, l'une lumineuse et l'autre sombre, représentent ensemble, d'après les modes de symbolisation antiques, une seule déesse à travers deux aspects ; et leur confrontation incarne le sens plein de ce parcours difficile qu'est celui des épreuves. Le héros, qu'il soit dieu ou déesse, homme ou femme, le personnage d'un mythe ou le rêveur d'un rêve, découvre et assimile son opposé (son propre soi dont il ne supposait pas l'existence) soit en l'avalant, soit en étant avalé. Une à la fois, les résistances sont brisées. Il est obligé d'abandonner sa fierté, sa vertu, sa beauté, et même sa vie, pour se mettre à genoux et se soumettre à l'absolument intolérable. C'est alors qu'il découvre que lui-même et son opposé ne sont pas de nature différente, mais une seule chair. (Campbell, 1949, p. 108)*

De nombreux auteurs ont repris à leur compte cette interprétation. En tant qu'univers opposés, le monde d'en haut et le monde d'en bas furent associés à toutes les dimensions de la vie qui dans notre culture sont opposées : l'esprit et le corps, la nature et la culture, etc. Parce

qu'elle passe d'un monde à l'autre, Inanna est perçue comme le modèle de la femme pleine, réunie. Le mythe, quant à lui, est appréhendé comme un guide, un exemple à suivre. Pour Sylvia Brinton Perera, « la légende constitue un modèle pour bien se porter et pour combler la brèche qui sépare le monde d'en haut du monde d'en bas, l'idéal collectif et la puissante réalité bipolaire transformative du processus, réalité qui sous-tend le schéma permettant aux femmes d'atteindre la complétude. Les images du mythe peuvent nous guider au milieu des souffrances de notre retour vers la déesse et le renouveau, nous qui suivons les traces d'Inanna, puis celles de Geshtinanna³⁰ » (Brinton Perera, 1990, pp. 24-25 et 161).

Notons que pour cet auteur, ce parcours est typiquement féminin en ce qu'il prend la forme d'une acceptation volontaire, une position passive agie consciemment. Sylvia Brinton Perera rejoint ici Jacqueline Godfrind (2001) pour qui la féminité, sur le plan érotique notamment mais pas seulement, se caractérise par l'assomption volontaire d'une position passive de réceptivité par laquelle la femme se fait l'objet du désir de l'autre. Position que l'on retrouve également, sous une forme radicalisée, dans les écrits de Jacqueline Schaeffer (Schaeffer, 2007). Nous verrons plus loin que cette attitude de passivité volontaire a touché profondément une femme que j'ai interviewée dans le cadre de cette recherche (Christine), et l'a aidée à traverser une période difficile de sa vie.³¹

Comme on le voit, les interprétations récentes du mythe tendent à aborder celui-ci comme la métaphore d'une expérience positive de transformation. D'autres lectures existent toutefois également. Le

³⁰ Geshtinanna, dans le mythe la *descente aux enfers d'Inanna*, est la sœur de Dumuzi, l'époux d'Inanna. C'est elle qui, par amour pour son frère, se sacrifie et propose de partager son sort la moitié de l'année. Elle lui permet ainsi, six mois par an, de revenir sur terre vivre auprès de sa femme, Inanna.

³¹ Peut-on pour autant en conclure que cette attitude vis-à-vis du désir de l'autre serait féminine par excellence ? Qu'est-ce, en effet, que la « nature » féminine ? Trop de questions ont été soulevées à cet égard au cours des dernières années (voir notamment Heenen-Wolff et Vandendorpe, 2010) pour que je puisse personnellement adhérer sans réserve à l'idée d'un « être femme » qui serait par nature différent de celui des hommes. Une certaine forme d'acceptation (sinon de résignation), de réceptivité a en effet été encouragée dans notre culture auprès des femmes, pour des raisons qui tiennent au rôle qui leur était – et leur est encore en partie – dévolu. Que cette identité culturellement construite soit chez nous la source de ressentis et désirs spécifiques, il n'y a là aucun doute. Mais de là à supposer que ces mêmes ressentis, ces mêmes modalités de rapport à l'autre gouverneraient toutes les femmes indépendamment du contexte dans lequel elles vivent, cela me semble exagéré.

mouvement de la descente aux enfers évoque, pour la thérapeute américaine Jalaja Bonheim, le cycle menstruel des femmes :

Comme Inanna, les femmes ont toujours expérimenté la vie comme se déroulant à travers des cycles rythmiques, semblables à des vagues successives de lumière et d'obscurité, de fertilité et de stérilité, de joie et de douleur. Notre cycle menstruel lui-même nous fait suivre un parcours de descente et de remontée, de telle sorte qu'un schéma cyclique initiatique est préfiguré dans la manière dont notre corps lui-même est construit. (Bonheim, 1997 bis, p. 238)*

La psychanalyste française France Schott-Billmann y voit, quant à elle, une métaphore du mouvement de la vie qui sépare les amants et pousse les enfants à s'éloigner de leur mère :

Le couple divin résume toutes sortes de relations possibles et de combinaisons entre époux, frères et sœurs, parents et enfants. Le mythe raconte plusieurs histoires en une, il évoque toutes sortes de relations, toutes marquées d'une commune douleur : le bonheur parfait ne peut durer, la relation des personnes qui s'aiment porte une inévitable part de séparation. (...) Le mythe donne ainsi à entendre qu'à chaque étage la relation humaine est marquée par des vicissitudes, que l'équilibre ne revient qu'après des conflits et qu'il sera différent de ce qu'il était d'abord. (Schott-Billmann, 2006, p.106)

Le dieu qui disparaît et revient – représenté cette fois par une figure masculine, laquelle pourrait s'appliquer dans le mythe qui nous intéresse non à Inanna mais à son mari Dumuzi - évoque également, pour cette même psychanalyste, le « mystérieux comportement du pénis qui entre et sort du sexe de la femme » (Schott-Billmann, 2006, p. 105) en tant que prototype des mouvements d'union et de séparation caractéristique du drame de la condition humaine, frappée par des mouvements successifs d'union et de séparation.

On le voit, au cours des dernières décennies, les interprétations apportées au mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » ont changé de nature. Ce récit, qui jusque là était la chasse gardée des sumérologues et autres spécialistes de l'Antiquité, s'est mis à intéresser un public nouveau. Des psychanalystes, s'inscrivant dans la pensée de Jung, ont projeté sur lui un nouveau regard. Avec eux, le mythe cessa d'être appréhendé uniquement comme un témoin du passé mais reçut un statut différent : il fut décliné au présent.

Signalons que ces interprétations contemporaines sont vigoureusement contestées par les spécialistes de la langue et de la civilisation mésopotamienne. Les critiques adressées à l'ouvrage de Diane Wolkstein par Piotr Michalowski, spécialiste américain des langues et des civilisations du Proche Orient Ancien, sont sans équivoque :

L'intention de Madame Wolkstein, telle qu'on peut en juger d'après l'introduction, était de raconter une histoire. Dans ce but, elle a remanié, assemblé, tronqué et réagencé toutes les traductions anglaises de Mr. Kramer. Le résultat lui appartient et n'a pas plus grand-chose à voir avec l'époque antique de Sumer. (Michalowski, 1983).

Son collègue français Jean Bottéro interroge, lui aussi, la pertinence de la démarche :

Compte tenu que chaque ensemble, non seulement de mythes, mais de toutes les productions de la main et de l'esprit, se trouve obligatoirement en stricte dépendance de la culture *totale* de ses créateurs et de ses utilisateurs, n'est-ce pas le moins que le texte, le mot à mot de ces documents, leur sens obvie et conforme au génie de leur langue originelle, au monde de représentations et de valeurs de leurs propres auteurs, soient établis et comme garantis par des professionnels de cette langue et de cette culture, se référant, comme eux seuls en ont la capacité, à la plus large documentation possible ? (Bottéro & Kramer, 1989, p. 15).

Force est de constater, en effet, que les interprétations du mythe présentées dans ce chapitre n'ont pas grand-chose à voir avec celles proposées par les spécialistes de la culture mésopotamienne que nous avons parcourues au chapitre précédent. Et de fait, leurs démarches ne sont pas les mêmes : alors que les sumérologues sont guidés par le souci de restituer au mythe la forme et le sens qui étaient les siens au moment où il fut gravé dans l'argile, les psychanalystes et thérapeutes qui se sont intéressées au mythe au cours des dernières décennies visent, quant à elles, tout autre chose : elles ont abordé le récit avec le regard de femmes occidentales, psychanalystes de surcroît, soucieuses d'y trouver des ressources symboliques pour accompagner des personnes en souffrance. Et nous verrons, dans les chapitres suivants, qu'elles ont admirablement réussi.

À l'opposé des réactions frileuses, voire orageuses des spécialistes de la civilisation mésopotamienne, le public, quant à lui, s'est

enthousiasmé. L'ouvrage de Wolkstein et Kramer (1983) fut traduit en italien (Maschio, 1984), en norvégien (Johanssen, 2000), en suédois (Hultgren, 1995), et en néerlandais (Baken, 1999). Il ne cesse, depuis sa parution, d'inspirer des initiatives nouvelles. De nombreuses femmes se sont approprié les interprétations du mythe proposées par Diane Wolkstein dans cet ouvrage, et les ont appliquées à leur propre histoire. Cynthia Eller écrit à ce propos : « voici un mythe qui, malgré qu'il ait été créé tout récemment, contient un pouvoir psychologique et spirituel remarquable » (Eller, 2000, p. 5)*. Rappelons que ce mythe est loin d'être récent : seules sont récentes les formes qu'il emprunte aujourd'hui, et les interprétations qui leur sont associées. Une chose cependant est indéniable : quand bien même ces interprétations détourneraient le mythe des sens qu'il véhiculait par le passé – lesquels, nous l'avons vu, sont aussi hypothétiques que variés — ce mythe, avec ces auteurs, s'est remis à circuler.

2. Le mythe et son contexte : le féminisme spirituel

Un mythe qui se transforme en passant de tribu en tribu, finalement s'exténue sans pour autant disparaître. Deux voies restent encore libres : celle de l'élaboration romanesque, et celle du remploi aux fins de légitimation historique. À son tour, cette histoire peut être de deux types : rétrospective, pour fonder un ordre traditionnel sur un lointain passé ; ou prospective, pour faire de ce passé l'amorce d'un avenir qui commence à se dessiner. (Lévi-Strauss, 1973, p. 315)

Ces phrases de Lévi-Strauss sont révélatrices du regard qu'il posait sur le mythe, appréhendant celui-ci comme le reflet des valeurs promues par une collectivité. Son propos nous invite à nous interroger sur les fonctions que les nouvelles versions du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » sont susceptibles de remplir dans notre société. Nous verrons que dans notre « tribu » ce récit est utilisé, notamment, à des fins prospectives : il matérialise une recherche de valeurs alternatives. Ceci dit, s'exténue-t-il pour autant ? Rien n'est moins sûr.

A/ Un discours qui séduit

Les interprétations du mythe que nous venons de présenter ne sont pas apparues à n'importe quel moment. Elles participent à un mouvement religieux né aux États-Unis à la fin du siècle dernier, que la sociologue américaine Cynthia Eller nomme le « féminisme spirituel » (Eller, 1993 et 2000). Celui-ci s'inscrit dans un mouvement spirituel plus large, couramment appelé néo-paganisme ou « Wicca ».

Le néo-paganisme s'inspire d'artefacts, mythes, cultes et croyances empruntés à des civilisations anciennes ou considérées comme primitives, pour produire à leur sujet des interprétations nouvelles. Le sociologue américain Arjun Appadurai nomme ce mouvement de réappropriation « une esthétique de la décontextualisation » (cité par Magliocco, 2001, p. 6). Cette formulation rend bien compte de l'idée sous-jacente : les objets, sortis de leur contexte d'origine, sont présentés en Occident comme des productions de « l'autre », quel qu'il soit. Ils reçoivent du prestige auprès des Occidentaux, et inspirent leur respect, pour la simple raison qu'ils sont « d'ailleurs ». Plus leur culture d'origine est éloignée du monde occidental, plus elle est associée, dans l'esprit des néo-païens, à une forme de pureté, d'authenticité que la culture occidentale aurait quant à elle perdue. D'où leur intérêt pour les communautés amérindiennes, les ethnies africaines, et de manière générale pour toutes les civilisations disparues qui ont précédé la chrétienté. Ces cultures, pour les néo-païens, sont considérées comme des modèles. Là, disent-ils, les valeurs fondamentales étaient respectées ; là, l'homme vivait en symbiose avec la nature, avec son corps, avec la femme, avec la mort. Ces cultures dès lors sont prises pour exemples, comme en témoigne cet extrait d'un ouvrage récent de France Schott-Billmann :

Pour avoir avec la nature un rapport de partenariat et non de domination, nous pourrions suivre la piste des peuples-racines, les « peuples premiers » qui savent que la terre est leur mère, qu'elle est à respecter et à écouter, car leur principal souci est de transmettre à leurs descendants et aux « petits frères » qui font tant de bêtises les lois de la vie. (Schott-Billmann, 2006, p. 274)

Comme l'indique cet extrait, pour cet auteur nous sommes les « petits frères » de ces peuples détenteurs d'une sagesse que nous avons perdue, nous qui faisons tant de bêtises. Il est temps, dès lors, que l'on

se mette à leur école. Relevons que dans cette vision du monde les relations d'autorité entre l'Occident et les autres civilisations sont inversées par rapport à la manière dont elles se sont déployées dans l'Histoire au cours des siècles : ce sont, pour elle, les « peuples premiers » qui méritent notre respect, et non l'inverse.

Le courant « Wicca »³² constitue le courant le plus important du néo-paganisme. Ce « mouvement des sorcières » est apparu aux États-Unis à la fin des années 1960, et est arrivé en Europe dans un second temps. Il est né d'une critique féministe à l'égard de la religion judéo-chrétienne, et se positionne en rupture vis-à-vis des valeurs dominantes de la société américaine. Pour les membres de ce mouvement, le terme « sorcière » désigne un pouvoir féminin en opposition avec le patriarcat.³³

Les mythes mettant en scène des déesses reçoivent, pour les féministes spirituelles, une valeur toute particulière. Ils font à ce titre l'objet de nombreuses traductions et interprétations. De même, au sein de ce mouvement il est fréquent que des statuettes et autres reproductions de déesses trouvées lors de fouilles archéologiques soient imprimées sur des calendriers, des bijoux, et reproduites pour décorer des autels. Utilisées dans le cadre de séances de méditation et groupes de discussion, elles jouent un rôle important dans l'identité du mouvement.

Le féminisme spirituel s'inscrit, de manière générale, dans la mouvance de ces deux grands courants (le néo-paganisme et le « mouvement des sorcières »). Inspirées par les théories de l'archéologue américaine d'origine lithuanienne Marija Gimbutas (1989), de nombreuses femmes adhérant au féminisme spirituel ont accredité l'idée selon laquelle aurait existé, avant notre ère, un âge d'or. Dans celui-ci, hommes et femmes cohabitaient de manière pacifique au sein de communautés florissantes, et vénéraient des

³² Je propose de traduire ce terme par « mouvement des sorcières », « wicca » étant un dérivé de « witch » qui signifie, en anglais, « sorcière ».

³³ Il est frappant de constater, à ce propos, combien l'histoire se prête à de nombreuses réinterprétations. Car en effet, qui dénonçait les sorcières en Europe, qui les pourchassait et les condamnait à la mort sinon, aux côtés des hommes et parfois devant eux, les femmes ? Les témoignages sont légion, en Belgique, de femmes jeunes ou moins jeunes, belles souvent, veuves ou célibataires, qui se sont vues rejetées par leur communauté sous prétexte de forniquer avec le diable (Moxhet, 1991). Quelles jalousies, quelles peurs, quels intérêts cachés servaient de telles accusations ?

déesse considérée comme des symboles de fertilité. Les féministes spirituelles nomment cette époque mythique « l'époque de La Déesse », sous-entendant par là que derrière les nombreux cultes de déesses étudiés par les archéologues aurait été célébré un même principe divin. Beaucoup assument que le culte de « La Déesse » est apparu avec les premières communautés humaines, et interprètent en ce sens les artefacts mis au jour par les archéologues.³⁴

Comme l'explique Cynthia Eller, l'époque de « La Déesse » évoque, pour les féministes spirituelles, le paradis :

Il n'y avait pas de guerre, les gens vivaient en harmonie avec la nature, hommes et femmes vivaient en harmonie les uns avec les autres, les enfants étaient aimés et bien soignés, il y avait de la nourriture et des logements en suffisance, tout le monde était joyeux, spontané, créatif, et libre sexuellement sous le regard aimant de la déesse. Les gens étaient en contact avec leur corps et avec les saisons, il n'y avait ni riches ni pauvres, l'homosexualité (et surtout le lesbianisme) était respecté au même titre que l'hétérosexualité. (Eller, 1993, p. 161)*

Bien que cette vision du passé ait été critiquée à l'intérieur comme à l'extérieur du mouvement, elle continue à inspirer de nombreuses femmes qui y voient le modèle d'une société où tous les êtres vivants sont respectés. En contraste avec ce monde idyllique, la société dans laquelle nous vivons est, pour les féministes spirituelles, une société dans laquelle « La Déesse » a été bannie. La responsabilité, affirmement-elles, en incombe au patriarcat. Sylvia Brinton Perera l'affirme sans détour : « la conscience patriarcale a fragmenté cette déesse, l'a violée et exilée dans le monde des profondeurs » (Brinton Perera, 1990, p. 50). Jalaja Bonheim renchérit : « la conception patriarcale de la masculinité est fondamentalement perverse, dans la mesure où elle est fondée sur la dégradation et le rejet du féminin » (Bonheim, 1997b, p. 117).

J'ai rencontré, lors des entretiens, plusieurs femmes adhérant à ce discours. Par exemple, sur le site de l'association flamande « Inanna vzw », on lit que « les qualités qu'en raison de notre histoire culturelle nous avons appris à considérer comme "masculines" et "féminines" allaient encore main dans la main à l'époque d'Inanna. Sa vie et son

³⁴ On trouve un bel exemple de cette démarche dans l'ouvrage de Marike Baken (1999).

amour étaient une grande fête enfantine innocente. »³⁵ Pour Loubna, fondatrice d'une autre association 'Inanna' qui défend les droits des femmes immigrées en Belgique de l'autre côté de la frontière linguistique, « en ce temps-là, la terre, la nature et la sexualité étaient sacrés. »³⁶ Pour Kathleen, auteur d'un spectacle de danse intitulé 'Inanna', ce paradis fut détruit par la faute des hommes : « trois mille ans plus tôt, les femmes étaient (...) très importantes dans un sens religieux. (...) Avant, quand il y avait les femmes déesses, il y avait quelque chose de plus protecteur de la société. Vous voyez de quoi je parle : l'agriculture... jusqu'à ce que les hommes commencent à tuer des animaux, puis à se tuer les uns les autres. » (Kathleen, extrait d'entretien)*.

La sociologue Cynthia Eller a souligné le caractère bricolé des croyances et cultes qui caractérisent le féminisme spirituel. Celui-ci, écrit-elle, « n'est pas lui-même une spiritualité féministe, mais un conglomérat de pensée jungienne, d'écologie, de religions amérindiennes, de féminisme politique, de paganisme, bouddhisme, théosophie, et à peu près tout ce que l'on souhaite ajouter à la liste » (Eller, 1993, p. 39)*. Une autre particularité de ce mouvement est que contrairement à l'Islam, au christianisme et au judaïsme qui sont considérées par leurs pratiquants comme des religions, de nombreuses féministes spirituelles refusent quant à elles ce label, affirmant que leur but n'est pas de créer une nouvelle religion mais qu'elles sont simplement à la recherche de leur spiritualité féminine. Cette quête de spiritualité prend parfois des allures érudites, certaines féministes spirituelles ayant des connaissances étonnamment approfondies sur les déesses qu'elles honorent. Comme nous l'avons vu, à partir de mythes empruntés à gauche et à droite, ces femmes ont construit leur propre mythe de création : les sociétés les plus anciennes sont, pour elles, le domaine de « La Déesse ». Les féministes spirituelles retournent à ce temps des origines dans leur imagination, y trouvant un modèle et de l'inspiration. La disparition de cette époque paradisiaque est racontée encore et encore et fait office, dans le mouvement, de liant. Il s'agit d'un mythe au sens plein qui soutient tout un système de valeurs.

³⁵ Extrait du site de l'association Inanna vzw, consultable à l'adresse suivante : <www.inanna-art.org>.

³⁶ Extrait du site de l'association, consultable à l'adresse suivante : <<http://site.voila.fr/inannasbl/page.html>>

Comme l'a fait remarquer avec pertinence Cynthia Eller (1993), avec ce mythe les féministes spiritualistes disposent d'un guide leur expliquant qui elles sont, d'où elles viennent, et qui leur donne un but à poursuivre : réhabiliter le pouvoir de « La Déesse » dans une société où les hommes se sont injustement attribué tous les pouvoirs.

Tombé dans ce contexte par les hasards de l'histoire, le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » est apparu, pour les femmes adhérant à ce mouvement, comme un témoignage de plus de l'existence d'une civilisation aujourd'hui disparue dans laquelle les femmes ne se soumettaient pas aux hommes. Il fut relu en ce sens, Inanna devenant, avec la thérapeute belge Marijke Baken notamment, une des figures prises par « la Déesse » au fil du temps. Cette dernière est associée au cycle de la vie. Elle représente, aux yeux des féministes spirituelles, l'alternance entre la fécondité et les périodes de latence, de maturation, de mort apparente (comme l'hiver). Elle incarne dès lors symboliquement la relation avec le possible, la transformation :

La déesse est négative dans la mesure où l'hiver est négatif, ou les tempêtes ou les tremblements de terre, ou encore la mort. (...) tous ces événements font partie d'un processus qui inclut le printemps, la nouvelle vie, la régénération – et, souvent, la réincarnation. (...) Ce qui semble néfaste est incorporé dans un cycle organique qui, au bout du compte, est bon et positif. La mort ne détruit pas le positif de la vie. On ne peut la considérer comme néfaste, dès lors que c'est l'autre face de la vie, l'aspect de la vie qui contribue à lui donner une plus grande signification. (Eller, 1993, p. 139)*

Remarquons l'association faite par les féministes spiritualistes entre le féminin et le cycle de la vie/mort. Pour la célèbre conteuse et psychanalyste américaine Clarissa Pinkola Estés (1996), ce mouvement de vie-mort-vie serait en effet intimement lié à la nature féminine. On retrouve cette idée, également, sous la plume de France Schott-Billman (2006) : pour celle-ci, en raison de son cycle menstruel, la femme est liée aux rythmes de la nature, cycles des saisons, mouvements de la lune et des étoiles. Cela lui donnerait accès à un savoir particulier auquel les hommes n'ont pas accès qui est lié, précisément, à la naissance et à la mort.

J'ai mentionné, précédemment, les réserves qui sont les miennes à l'égard de l'idée d'une « nature féminine » qui serait intrinsèquement différente de la « nature masculine ». Ces réserves ne dévaluent pas

pour autant l'intérêt qu'il y a à relever la manière dont sont perçus, dans notre société, les rôles féminins et masculins. Le fait que la notion de « féminin » soit ici associée à celle du cycle de la vie est intéressant. À force d'entendre les revendications de féministes qui clament haut et fort qu'il convient de ne plus associer féminité et maternité, on en vient en effet à oublier que cette association reste, aujourd'hui, profondément ancrée dans l'esprit de nos contemporains. Remarquons, également, que si les féministes spirituelles sont préoccupées par le sort que la société patriarcale réserve aux femmes, elles s'inquiètent peu, par contre, du prix payé par les hommes dans une telle société. Dans leur discours, ces derniers tendent à être décrits comme des agresseurs tandis que les femmes, de manière générale, sont présentées comme des victimes sacrifiées. Citons, par exemple, ces phrases de Sylvia Brinton Perera :

Les femmes elles-mêmes, à la périphérie de la civilisation occidentale, ont vécu principalement dans le domaine personnel, dans des rôles étroitement circonscrits, souvent soumises aux diktats des hommes, de la position sociale, des enfants, etc., reléguant au second plan leur soif de pouvoir et de passion pour mener une existence sécurisée, dans l'ombre des mâles surchargés d'obligations dont la puissance existe par projection et est légitimée par la société. (Brinton Perera, 1990, p. 34)

Pour Esther Harding (1976), les femmes ressentiraient profondément les conséquences de cette discrimination. À force de vouloir s'adapter, s'intégrer dans une société construite à la mesure de l'homme, elles en sont venues, estime-t-elle, à perdre le lien avec leur « nature féminine »³⁷. C'est pourquoi, explique-t-elle, tant de femmes souffrent dans leur vie personnelle : incapables d'établir avec leur entourage des relations satisfaisantes, elles tombent malades psychiquement³⁸ ou physiquement. Ayant perdu le lien avec ce qui faisait auparavant partie de leur nature, les femmes qui désirent renouer avec cette part

³⁷ Je reviendrai sur cette « nature féminine », concept que mes interviewées ont rarement précisé.

³⁸ Pour Esther Harding (1976), la cause d'un grand nombre de névroses se trouve dans le fonctionnement même de notre société. Elle ne parle pas, par contre, d'une éventuelle causalité familiale. Une telle conception de la névrose, qui évoque la pensée de Wilhelm Reich, est fort différente de celle de Freud qui faisait reposer celle-ci sur un traumatisme infantile. Faire reposer la névrose uniquement sur un contexte indépendant de l'histoire personnelle du névrosé me semble excessif. Toutefois, l'idée selon laquelle les individus auraient davantage tendance à développer des névroses dans certaines organisations sociales n'est pas sans intérêt. Elle fut développée, notamment, par l'ethnopsychiatrie.

d'elles-mêmes sont obligées de nos jours à faire le chemin inverse, ce qui par le passé s'offrait spontanément ne s'offrant plus qu'à celles qui s'en donnent les moyens.

Personnellement, je n'adhère pas à une telle vision du monde mais il me semble intéressant de la prendre pour ce qu'elle est : une manière de donner sens à la société d'aujourd'hui. L'anthropologue américaine Emily Martin, qui a consacré une superbe recherche aux représentations qui circulent dans notre société à propos du corps des femmes, fut elle aussi sensible à cette soif de reconnaissance : « ce qui est frappant, dans les entretiens menés avec des femmes, c'est l'importance de leur questionnement, leur opposition, leur résistance, leur rejet, et leur reformulation des manières selon lesquelles elles vivent, et de celles selon lesquelles la société pourrait fonctionner » (Martin, 1989, p. 194)*. J'ai pu faire, dans le cadre de cette recherche, la même observation. Bien que je ne les aie pas interrogées sur ce plan, plusieurs femmes, lors des entretiens, ont en effet accusé la société patriarcale d'être responsable de leurs difficultés personnelles (c'est le cas de Christine et Nancy), ou de celles rencontrées par les femmes qu'elles soignent (Judith, Marie-Pierre, Marijke). C'est là que se trouve, selon elles, la source du problème. Se liant les unes aux autres dans une communauté imaginaire de femmes victimes d'une même injustice, elles dénoncent d'une même voix le tort qui fut infligé aux femmes depuis l'aube de l'humanité. C'est le cas par exemple de Nancy, qui dit s'être intéressée au mythe d'Inanna pour cette raison :

Ce qui m'avait aussi profondément touchée dans ce livre était que (selon l'écrivain qui est une psychologue jungienne) la femme depuis longtemps serait coupée de ses racines et que dans le voyage qu'a fait Inanna il y a 5000 ans elle pourrait les retrouver. Je ne me rappelle plus de la formulation exacte, mais cette phrase résonnait très fort en moi.³⁹

L'idée selon laquelle la civilisation occidentale s'est construite sur une valorisation d'un mode rationnel d'appréhension de la réalité – notamment lors du siècle dit « des Lumières » - au détriment d'autres approches n'est pas neuve. L'affirmation selon laquelle notre société a

³⁹ Notons, dans cet extrait, l'influence du commentaire qu'elle a lu sur la manière dont Nancy a appréhendé le mythe. On peut se demander si le texte l'aurait touchée de la même manière si elle n'y avait pas été introduite de cette façon.

mis au ban la moitié de sa population en justifiant la domination des femmes par les hommes n'est pas neuve non plus. Ce qui mérite par contre d'être souligné, dans le discours des féministes spirituelles, c'est le lien qu'elles établissent entre la valorisation des hommes et du masculin sur le plan sociétal, et la réclusion de certains aspects de leur identité — qu'elles associent au féminin — dans l'intimité de leurs vies. Nous vivons, disent-elles, dans une société paternaliste qui a banni la femme et qui se trouve, de ce fait, amputée d'une part fondamentale d'elle-même. Cette plainte revient, lancinante, dans de nombreux ouvrages : « nous sommes les filles non maternées de mères qui n'ont pas été maternées ; le lignage de souffrance et d'aliénation nous a hantées durant des générations », écrit Jalaja Bonheim (1997b, p. 284)*. Pour les féministes spirituelles, les femmes sont « déracinées » :

Brimée, la joie qui participe de la féminité a été ravalée au rang de simple frivolité ; l'allégresse du désir sexuel a été dévalorisée, considérée avec réprobation comme une manifestation de luxure, ou avec une sentimentalité bêtifiante, comme une variante de l'amour maternel ; et la vitalité féminine a été canalisée dans les limites étroites du devoir et de l'obéissance. Cette dévaluation a produit des filles du père déracinées, leurs forces et leurs passions féminines comme fragmentées, leurs rêves et leurs idéaux relégués dans un ciel hors d'atteinte, érigés en majesté dans un esprit qui fausse et trahit les schémas instinctuels symbolisés par la reine du ciel et de la terre. (Brinton Perera, 1990, p. 35)

À la recherche d'un modèle alternatif, les féministes spirituelles sont tombées, précisément, sur Inanna. Nous avons vu, au chapitre précédent, combien cette déesse, qui cumule des traits féminins et des traits masculins, offre un exemple peu commun de la femme, en rupture avec ceux que la société tend à véhiculer. Les féministes spirituelles voient en elle le modèle d'une femme pleine, non-soumise, qui offre l'exemple d'un espace à reconquérir : celui de la féminité. Pour Sylvia Brinton Perera, c'est de cela et non d'autre chose qu'il est question dans le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna », et plus précisément dans la partie relative à la mort d'Inanna :

Cette partie du mythe souligne les problèmes psychologiques des femmes qui s'identifient à cet idéal pervers de dépendance et d'auto-abnégation imbibé de sentimentalisme, cet idéal

considéré par tradition comme un moyen de valorisation.
(Brinton Perera, 1990, p. 142)

La descente aux enfers d'Inanna est lue comme l'exemple admirable d'une femme qui refuse de se laisser faire ; une femme qui décide de suivre ses besoins et ses élans coûte que coûte pour poursuivre la quête de ce qui lui est chère, au péril de la mort. C'est ainsi, effectivement, que fut ressenti le mythe par Christine, artiste belge que j'ai interviewée :

Quand j'ai lu le mythe d'Inanna, c'était un peu comme si je lisais la passion...la passion du Christ, mais version féminine. Là, on voit une déesse qui descend aux enfers. Et puis on voit ce qu'elle y vit, et puis on voit comment elle remonte après avoir été vraiment morte. Et donc, je me dis ça c'est une histoire pour nous, les femmes, parce que ça nous parle de... Moi, en tout cas, ça me parlait très fort de cette crucifixion, de cette mise à mort des archétypes féminins, et de la découverte d'un mythe qui pouvait nous soutenir dans le fait de descendre aux enfers chercher ce qui y avait été mis à mort.

On peut, bien sûr, s'interroger sur le caractère dichotomique de certains propos énoncés par les féministes spiritualistes : femmes victimes d'un côté, hommes bourreaux de l'autre... Cette lecture noire et blanche évoque les contes de fées, dessins animés et autres récits où gentils et méchants s'opposent les uns aux autres de part et d'autre d'une ligne d'opposition marquée. Sortirions-nous jamais d'une lecture du rapport entre les sexes sous forme de combat ? La question du rôle qui est laissé aux hommes dans ce schéma, et du coût éventuel que ce partage des tâches entraîne pour eux, ne semble préoccuper personne. Au contraire : en lisant ces ouvrages, en écoutant ces femmes, j'ai été frappée par la colère que ces discours expriment, et par la violence des propos énoncés à l'égard des hommes, lesquels font parfois penser à une revanche masquée. Le discours, souvent, prend un tour résolument politique : il s'agit, en affirmant la valeur du féminin, de résister à l'emprise du pôle masculin sur les consciences et sur les vies.

Comme le souligne Sabina Magliocco (2001, pp. 2-3), les mouvements néo-païens et Wicca ont développé de tels discours en réaction contre la culture américaine dominante, et particulièrement sa branche chrétienne puritaine réputée pour rejeter le corps et ses plaisirs du côté des péchés. Se réappropriant les stéréotypes qui étaient

rejetés du paradigme dominant, ils ont revendiqué la valeur du naturel, du féminin, du primitif, du corporel et du sauvage, dans une tentative de revaloriser ce qui était culturellement dénigré. C'est le cas, notamment, du corps, et plus particulièrement du corps des femmes. C'est le cas, également, de la sexualité sur laquelle insiste Jalaja Bonheim (1997b). C'est ainsi qu'elle interprète le mythe d'Inanna :

Une des choses qui selon moi ont une portée thérapeutique dans le mythe d'Inanna : elle descend. Et dans tous les (...) elle est supposée d'aller vers le haut. Vous voyez de quoi je parle : dans toutes les pages [de la Bible], vous êtes fondamentalement censée aller au Ciel, vous êtes censée transcender le corps. Vous êtes censée aller vers le haut. Et je crois que la voie féminine conduit vers le bas, mais cette fois à l'intérieur du corps et non à l'extérieur de celui-ci. Et donc je crois que pour les femmes qui se débattent avec des problèmes sexuels, c'est un message très puissant que de dire qu'il y a une manière d'aller dans la sexualité, dans le corps, qui est un voyage spirituel. (Extrait d'entretien)*

En Europe, la quête d'un modèle féminin représentant une femme non coupée de sa sexualité a remis au jour le personnage de Marie-Madeleine et les évangiles apocryphes. Comme le souligne France Schott-Billmann, « Marie-Madeleine, au contraire de la Vierge Marie, a un corps, un sexe qui n'est pas destiné seulement à procréer mais à donner et recevoir du plaisir. Elle représente la femme sexuée, tentatrice, séductrice, initiatrice, par opposition à la vierge, dont la vie est austère, qui n'a pas droit au désir » (Schott-Billmann, 2006, p. 247). Elle devient, à ce titre, symbole du déni dont ont souffert les femmes. Élevée au titre de symbole de la femme et de l'outrage dont elle a souffert dans une société dominée par les hommes, elle s'offre comme modèle identificatoire à des femmes peu tentées par la virginité. Et effectivement, pour Christine, le mythe d'Inanna peut effectivement être relu en ce sens :

Ce livre est un récit initiatique, un chemin, une aventure intérieure dans laquelle la femme se construit – je ne dirais même pas se « reconstruit » mais « se construit » - dans son identité propre. À la fois... pas seulement au niveau physique, mais aussi au niveau psychique, et au niveau, aussi, spirituel. Et se construire dans son identité propre, son identité féminine, pour moi, c'était nécessaire de m'éloigner, dans un premier temps, de la religion chrétienne ésotérique, je dirais, qui parle de

Dieu uniquement en termes masculins. Et ça, pour moi, c'est une terrible blessure pour la femme, et pour les femmes. C'est d'imposer une religion qui s'exprime comme ça.

Oui.

Et se remettre de cette blessure, et se guérir de cette amputation, je dirais, dont les femmes ont été victimes depuis que Dieu ne s'exprime plus qu'en termes de masculin, c'est tout un chemin initiatique très long, et qui demande de descendre aussi dans les enfers, comme Inanna. (Extrait d'entretien)

Ce chemin l'a conduite, notamment, à publier un roman dans lequel un personnage imaginaire incarne, à côté de Dieu-le-Père, « Dieu-la-Mère » ou le divin féminin.

Parmi les différents registres qui se voient valorisés par le courant féministe spiritualiste se trouve, également, la créativité. Comme le souligne Sabina Magliocco (2001), dans l'esprit des féministes spiritualistes la créativité est associée à la fertilité, créer ou donner la vie étant considérées comme des sœurs jumelles. Comme Cynthia Eller (2000) le souligne, ce mouvement intègre également dans la sphère féminine des activités et qualités traditionnellement considérées comme masculines. La déesse, et notamment Inanna en tant qu'une de ses représentantes, est toujours décrite comme puissante. Elle n'est jamais décrite avec des rubans roses dans les cheveux et des yeux baissés en signe de modestie. Au contraire, elle est décrite comme indépendante, agressive et volontaire. Et cependant, aucun doute n'est possible : c'est une femme, affirment les féministes spirituelles, et en tant que telle elle est, par nature, différente d'un homme. Car si, au siècle dernier, les féministes égalitaristes se sont battues pour affirmer que les différences entre hommes et femmes ne relevaient que de la culture, dans le mouvement des féministes spirituelles, par contre, une position contraire est défendue : hommes et femmes sont présentés comme étant par nature différents. Pour beaucoup de femmes qui adhèrent à ce mouvement, cela fait partie d'évidences non questionnées. Ainsi, la psychanalyste américaine Betty De Shong Meador écrit à ce propos : « je pars du principe que les filles et les femmes, en raison de leur sexe, ont la faculté innée de ressentir et de percevoir le monde à partir d'un autre point de vue » (De Shong Meador, 1992, p. 15)*.

Pour de nombreuses féministes spirituelles, « La Déesse » tente aujourd'hui de se faire entendre après une longue période d'oubli. Carolyn Mc Vickar Edwards s'exclame avec joie :

Cela avait été Dieu, Dieu, Dieu, Dieu. Maintenant, ce serait Déesse, Déesse, Déesse. Il fallait que l'on change ! À partir de toutes ces pièces récemment découvertes d'anciens cultes centrés sur la terre, il nous fallait fabriquer une nouvelle religion pour nous-mêmes ! Notre santé et celle de la planète en dépendaient. (Mc Vickar Edwards, 2000, p. xv)*

En tant que manifestation de « La Déesse », Inanna inspire dans ce mouvement un certain nombre de pratiques rituelles. On trouve par exemple, sur Internet, des prières à lui adresser.⁴⁰ Les pages virtuelles sont décorées de bougies et symboles, et accompagnées de musique. Certaines femmes ont fait le vœu de devenir prêtresses afin de célébrer le « principe Féminin ».

C'est le cas de Marguerite Rigoglioso :

Le 3 décembre 1995, j'ai prêté serment en tant que prêtresse de la Déesse lors d'une cérémonie qui se tenait dans le New Hampshire, dirigée par Vicki Noble. Le rituel symbolisait mon engagement à contribuer à restaurer le principe féminin sur la planète, non seulement à travers mon activité d'écrivain et mon enseignement, mais aussi par des prières, des rites, et ma décision de vivre avec intégrité, amour, et compassion. (Rigoglioso, s.d.)*

Conclusion

Nous voyons que la redécouverte du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » ne vient pas dans n'importe quel contexte. Elle participe à un mouvement plus large qui consiste à réhabiliter des personnages divins féminins. Si l'on ne peut assimiler purement et simplement Inanna à cette figure de « La Déesse » évoquée fréquemment, il est clair que l'on ne peut pas non plus faire comme si elles n'étaient pas liées. Car c'est sur cet arrière-fond de croyances véhiculé par le féminisme spirituel que le mythe est véhiculé aujourd'hui, tant et si bien que pour un certain nombre de personnes il ne peut en être dissocié.

⁴⁰ Voir www.spiralgoddess.com/Inanna.html (site consulté le 27/03/09)

Pour Lévi-Strauss (1973), nous l'avons vu, pour dégager la manière dont un mythe est structuré sur le plan sémantique, il importe de le mettre en relation avec le système culturel dans lequel il est véhiculé. C'est seulement en le référant à son contexte, dont il se fait l'écho, que le symbolisme du mythe peut être déchiffré. C'est donc en gardant en tête les représentations et valeurs du féminisme culturel que nous devons entendre les interprétations qui circulent aujourd'hui au sujet du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna », du moins lorsqu'elles sont énoncées par des personnes qui, d'une manière ou d'une autre, ont été en contact avec ce mouvement.

Le mythe, nous l'avons vu au chapitre précédent, est structuré autour d'un jeu d'oppositions entre monde d'en haut/monde d'en bas, vie/mort, Inanna/Ereshkigal, etc. Ces oppositions définissent une vision du monde et un système de valeurs : le « monde d'en haut » est associé au conscient, aux règles sociales, et au pouvoir masculin ; le « monde d'en bas », inversement, est associé à l'inconscient, aux valeurs réprimées, à la sexualité, à la nature, et au féminin. De cet axe principal dérivent, par association, toute une série d'autres oppositions qui lui sont symboliquement liées : corps/esprit, primitif/civilisé, sain/malade, etc. Dans ce contexte interprétatif, la descente aux enfers d'Inanna est appréhendée comme la métaphore d'un parcours initiatique lors duquel une femme brimée rejette le joug des règles sociales pour renouer avec sa « nature » féminine.

B/ Critique du féminisme spirituel

a) De la nature des hommes et des femmes

À lire les féministes spirituelles, nous pourrions croire que la femme, à l'instar du lombric, est un être hermaphrodite. Dans les ouvrages et témoignages que j'ai récoltés parmi des femmes qui adhèrent à ce mouvement, il est rarement question en effet d'un quelconque rôle positif que pourrait jouer l'homme. À force de répéter que « La Déesse » – et la femme qui lui est associée – est titulaire des savoirs relatifs à la vie et à la mort, les féministes spirituelles en viennent à la présenter comme un être autosuffisant qui n'a nullement besoin de l'homme. Pour les féministes spirituelles, la femme ayant pour elle presque toutes les qualités, l'homme devient un être périphérique,

presque un parasite. Je n'ai pu m'empêcher, à cet égard, de sursauter en entendant la manière dont Kathleen, chorégraphe américaine, se représente les rapports entre hommes et femmes :

La femme est réceptive, et l'homme est le ciel. Donc, les femmes prennent tout, à l'image de ce que serait la terre pour des enfants. On prend tout cela. Et l'énergie des hommes est orientée vers le haut. (...) Donc les femmes doivent soutenir les hommes, indéniablement. Il y a toujours une femme remarquable derrière un homme remarquable. (Kathleen)*

J'ai sursauté, également, en entendant comment Judith, thérapeute du même pays, se représente les rôles des hommes et des femmes :

Je ressens la force que les femmes ont lorsqu'il s'agit de se relier les unes aux autres, établir des liens, entretenir une communauté... Ces forces sont précisément celles dont notre monde a besoin aujourd'hui. Parce que le monde est si intense en termes de masculinité, cela crée un monde très violent et particulièrement cruel. Et le féminin est vraiment ce dont on a besoin. (Judith, p. 4)

Le caractère dichotomique de ces portraits laisse rêveur. Il évoque pour moi ces groupes de paroles dans lesquels, chez nous, des hommes en perte de repères se réunissent pour chercher des réponses à ce que c'est qu'être un homme et, notamment, être père. Entre le Christ sacrifié, le mari – Joseph – cocu, et le père – le Saint Esprit – absent, quels modèles sont proposés aux hommes dans la Chrétienté ? Comme le relève Sabina Magliocco (2001), il y a dans notre société un rejet de l'hypermasculinité, mais aucun modèle masculin alternatif n'est proposé. Comme l'a observé Cynthia Eller (2000), le mythe du matriarcat originel ne règle en rien les questions relatives au genre. Au contraire, il les reproduit sous une forme inversée : les féministes spirituelles dévaluent la masculinité pour renforcer le pôle de la féminité. Force est de constater que par-delà les effets bénéfiques qu'il semble avoir pour les femmes aujourd'hui, ce discours a un prix. Et l'on peut se demander, à cet égard, pourquoi les hommes l'acceptent sans broncher. Certes, diront les sociologues, les inégalités sociales persistent et il est légitime de les dénoncer, que l'on soit homme ou femme. Mais de la dénonciation d'une injustice sociale à l'attribution à la gent masculine du malheur des femmes, il y a un pas.

Si le féminisme spirituel n'est pas concerné par la question du masculin, il est par contre fort préoccupé par celle du féminin. Ce

discours, nous l'avons vu, tend à défendre l'idée d'une nature féminine différente de celle de l'homme. Pour Jalaja Bonheim, par exemple, « l'âme d'une femme vibre avec une fréquence différente de celle d'un homme, émet une qualité de lumière différente, et chante une chanson différente » (Bonheim, 1997b, p. 10). L'idée d'un « être femme » ou d'un « être homme » universel interroge depuis longtemps l'évolution des rapports de sexe dans notre société. Les femmes d'aujourd'hui, dont une proportion croissante sont actives professionnellement, célibataires, et qui ne jouent le rôle de mères que de manière tardive et/ou à temps partiel, ressemblent en effet de moins en moins à celles qu'ont connues nos ancêtres. Sont-elles moins femmes pour autant ? Ne serait-ce pas plutôt l'identité sociale des femmes qui évolue, c'est-à-dire la manière dont les femmes interprètent et expriment leur « être femme », donnant forme à de nouvelles représentations de la femme et de la féminité au fur et à mesure des évolutions de la société ? Cette question a fait l'objet d'un ouvrage récent que j'ai porté en collaboration avec Suzann Heenen-Wolff (Heenen-Wolff & Vandendorpe, 2010). Il y apparaît clairement que la question de l'identité des hommes et des femmes est loin d'être aussi simple que tendent à le laisser penser les propos recueillis dans le cadre de cette recherche.

b) Le réel est ailleurs.

La thèse défendue par Marija Gimbutas (1989) quant à l'importance du principe féminin dans la préhistoire, thèse sur laquelle s'est construit le féminisme spirituel, fut critiquée par de nombreux anthropologues et archéologues. Tikva Frymer-Kensky (1992), qui a enseigné la Bible hébraïque et l'histoire du judaïsme à l'université de Chicago, a consacré à ce sujet un ouvrage devenu célèbre. Elle y explique que dans la civilisation mésopotamienne le culte de la déesse Inanna n'avait pas un statut marginal, mais faisait partie de la religion officielle. Cette religion officielle, par ailleurs, accordait autant de place aux déesses qu'aux dieux. Elle signale également que dans la société mésopotamienne il n'y a jamais eu « une Déesse » mais bien de nombreuses déesses, lesquelles n'étaient pas honorées dans une religion réservée aux femmes mais vénérées, également, par les hommes. Elle ajoute que les récits (hymnes, mythes...) de cette époque ne témoignent pas d'une société matriarcale mais, au

contraire, d'une société où les hommes avaient un statut privilégié. Enfin, insiste-t-elle, les pratiques et croyances religieuses de cette époque ne témoignent nullement de l'existence d'un culte préhistorique qui aurait été dédié à la déesse-mère, mais faisaient partie intégrante d'un système religieux qui soutenait le patriarcat.

Le caractère fantaisiste de certains discours véhiculés par les féministes spirituelles fut souligné, également, par Rosemary Radford Ruether (2005). Cette dernière explique qu'en interprétant des représentations préhistoriques de corps féminins comme autant de vestiges de cultures au sein desquelles les femmes auraient occupé une place centrale, Marija Gimbutas a fait une supposition qui repose sur peu de choses. Elle rappelle, notamment, que dans le Moyen Âge chrétien, comme dans l'Inde contemporaine, la présence de représentations religieuses féminines ne rime nullement avec la domination des femmes sur le plan social. Elle balaie également l'idée selon laquelle le patriarcat aurait été la suite logique du matriarcat dans l'évolution de nos sociétés : selon elle, une telle lecture linéaire de l'histoire ne tient pas compte de la réalité. Tikva Frymer-Kensky la rejoint :

Toute la tradition qui consiste à considérer comme sexy les anciennes religions païennes et à imaginer que les femmes qui y jouaient le rôle de fonctionnaires du culte étaient à cette époque des partenaires sexuels est un mythe. Celui-ci en dit plus sur ses adhérents qu'il ne parle des anciens. Il est le fruit des attitudes ambiguës qui circulent dans la civilisation occidentale au sujet de l'activité sexuelle, ou de l'incapacité à imaginer pour des femmes prêtresses des rôles dans un autre domaine que sexuel. (Frymer-Kensky, 1992, p. 202)*

L'idée selon laquelle Inanna/Ishtar serait le modèle d'une femme libre et indépendante, témoin d'une civilisation dans laquelle les femmes étaient davantage respectées, fut elle aussi battue en brèche : d'après les spécialistes de la civilisation mésopotamienne, cette société en effet était loin d'être un paradis pour les femmes. Pour Saana Teppo (2005), chercheuse finlandaise qui consacra sa recherche doctorale à l'étude du statut des femmes dans la société néo-assyrienne, ces dernières étaient invisibles sur le plan social. Et de fait : comme le souligne l'anthropologue Gananath Obeyesekere (1990), le rite, comme le mythe, n'est jamais une simple reproduction de la manière dont fonctionne une société. Il lui arrive de représenter, exprimer,

exorciser des aspects refoulés de sa réalité. Lévi-Strauss, avant lui, avait défendu la même idée : « la relation du mythe avec le donné est certaine, mais pas sous forme d'une *re-présentation*. Elle est de nature dialectique, et les institutions décrites dans les mythes peuvent être inverses des institutions réelles » (Lévi-Strauss, 1973, p. 208). En d'autres mots, rien n'indique que la déesse Inanna/Ishtar, ou d'autres déesses conquérantes, représentaient au moment où elles furent honorées des rôles socialement valorisés. Peut-être exprimaient-elles, au contraire, des qualités que la société rejetait.

Pour la théologienne américaine Rosemary Radford Ruether (2005), il est temps pour les féministes de faire le deuil d'une civilisation dans laquelle elles pourraient trouver un modèle identitaire qui leur convienne. Lorsqu'elles s'intéressent aux civilisations anciennes, nombre de féministes les relisent et les réinterprètent en fonction de ce qu'elles cherchent. Ceci est le cas non seulement des femmes qui collectionnent les ouvrages sur les déesses, mais aussi de leurs auteurs, quand bien même il s'agirait de psychanalystes ou autres spécialistes. Comme l'a fait remarquer le sociologue et psychanalyste américain Jeffrey Prager (1998), l'expérience que l'on fait du monde qui nous entoure est toujours médiée par le système symbolique dans lequel on baigne. En d'autres mots, les spécialistes véhiculent les valeurs de leur époque au même titre que tout autre membre de la société. Dans la même idée, Patrick De Neuter a souligné combien, lorsqu'il travaille sur un mythe, l'analyste ne se trouve pas en position d'analyste mais en position d'analysant, pris dans un transfert dont il n'est pas conscient : « c'est nous qui transférons sur le mythe. Nous sommes intéressés par lui, nous lui posons notre question » (De Neuter, 2001, p. 319). La lecture que proposent les spécialistes du mythe d'Inanna n'est jamais que celle qui répond aux questions qu'en tant qu'hommes ou femmes, jeunes ou moins jeunes, croyants ou non-croyants, élevés ou non dans la culture occidentale, ceux-ci lui posent. C'est la *leur*.

Mais peu importe, en définitive, ce que put représenter Inanna pour les Mésopotamiens. Et peu importe, également, le statut dont bénéficiaient les femmes dans cette société. L'idée selon laquelle le mythe d'Inanna nous permet d'entrer en relation avec une déesse puissante vénérée il y a des milliers d'années n'est pas de l'ordre de la science : nous sommes, ici, dans le registre de l'imaginaire. Cette

représentation de la société mésopotamienne est une fiction moderne, et si elle a du succès aujourd'hui c'est parce qu'elle arrange bien ceux et celles qui y croient. Comme le souligne le philologue allemand Jack Zipes, « c'est à l'intérieur du leurre que se trouve la vérité. C'est dans la fantaisie que l'inconscient politique peut s'éveiller et dessiner l'espace auquel il aspire et dont il a été privé » (Zipes, 1994, p. 119)*. En d'autres mots, ce qui fait la force d'un récit n'est pas la portée scientifique de ses affirmations mais la faculté qu'il a à représenter, au besoin sous une forme détournée, la réalité telle qu'elle est éprouvée. « Un mensonge est-il encore un mensonge lorsqu'il peut être taxé de "vital" ? ». Cette question, que pose Gilbert Durand (1969, p. 459), témoigne de ce que le véritable enjeu des histoires n'est pas de correspondre au réel mais au vécu. Si la représentation du monde véhiculée au sein du mouvement féministe spirituel ne correspond pas à la réalité historique, cela signifie que la raison de son succès est à rechercher ailleurs.

C/ Un discours qui n'est pas là par hasard

a) Ô mythe, mon beau mythe, dis-moi qui je suis...

Le féminisme spirituel s'est développé à la fin du vingtième siècle dans le monde occidental, principalement aux États-Unis, avant d'arriver en Europe. Il se déploie sous des formes scientifiques (essais, formations, conférences...), spirituelles, thérapeutiques, et artistiques. Sauf exceptions, on ne naît pas féministe spirituelle. En général, les femmes qui ont rejoint le mouvement sont entrées en contact avec celui-ci à travers des réseaux alternatifs de thérapie, médecine, ou spiritualité. Par exemple, à l'occasion d'un stage comme ceux qu'organise l'association suisse « Sentiers de la Sagesse » :

Ce stage s'adresse aux femmes souhaitant s'affranchir des projections socioculturelles inhérentes à un héritage à prédominance patriarcale, souvent paternaliste, pour aller à la rencontre de leur puissance féminine. Au terme de ce travail, elles renaissent à elles-mêmes dans un esprit d'authenticité, de confiance et de liberté, ce qui leur permet de mettre leurs talents au service de la vie et de la communauté, dans une dynamique

d'interaction créative et constructive avec leurs partenaires masculins.⁴¹

Cynthia Eller (2000) note que nombre de féministes spirituelles n'ont pas d'enfants. Cette observation laisse entendre que l'adhésion à ce mouvement pourrait être motivée, également, par la vie affective. L'anthropologue Emily Martin (1989) a montré à cet égard combien, pour la médecine américaine d'aujourd'hui, l'identité des femmes est liée à la procréation. Elle s'interroge dès lors : comment, lorsqu'on a intériorisé un tel discours — ce qui, observe-t-elle, est le cas de nombreuses femmes — peut-on se construire en tant que femme lorsqu'on n'a pas d'enfant ? Le féminisme spirituel, qui ne restreint pas l'« être femme » à la maternité mais l'associe au cycle de la vie en général, semble à cet égard offrir aux femmes célibataires un modèle alternatif auquel elles peuvent s'identifier. Nous avons vu, en effet, que pour les féministes spirituelles la nature féminine est associée à la créativité en général, quel que soit le registre dans lequel elle se déploie.

Cynthia Eller note, également, que le féminisme spiritualiste s'est développé principalement dans des milieux qui se situent dans la moyenne supérieure de l'échelle sociale. Si l'on en croit les travaux d'Emily Martin (1989), cette catégorie sociale est précisément celle qui a le plus intégré le discours dominant qui enferme la femme dans un rôle reproducteur. Il n'est donc pas étonnant que ce soit en son sein que l'on trouve le plus de femmes en quête d'un modèle alternatif.

Le féminisme spirituel, enfin, se développe principalement dans les milieux urbains et universitaires. Les femmes qui y adhèrent ont pour la plupart un sentiment d'exclusion sociale qui, estime Cynthia Eller (1993), serait en partie injustifié : en comparaison à ce que gagne la moyenne du pays, ces femmes en effet ne sont pas les plus à plaindre. Ceci étant dit, elle observe également que si l'on compare leurs revenus avec ceux d'hommes ayant le même niveau d'éducation, on ne peut qu'attester du fait qu'elles ne récoltent pas les fruits auxquels elles auraient droit. Sans doute, suggère-t-elle, est-ce à ce niveau qu'il faut rechercher la cause de leurs frustrations. Beaucoup en effet se vivent comme victimes, persécutées par une société qui ne leur offre

⁴¹ Extrait d'une brochure électronique diffusée par l'asbl suisse *Sentiers de la Sagesse*, consultable à l'adresse suivante : http://www.sentiers-de-sagesse.com/f/stages_detail_f.php?item_id=8

pas la place à laquelle elles prétendent. Le féminisme spirituel leur offre un espace imaginaire où elles sont reines, puissantes, respectables, honorées. Celui-ci pallie le sentiment de dépossession qu'elles éprouvent dans leur vie quotidienne en leur permettant de se regarder de manière positive, comme l'exprime Jalaja Bonheim dans l'extrait suivant : « peut-être pouvons-nous, à présent, commencer à réaffirmer une forme de fierté à l'égard de notre propre nature » (Bonheim, 1997b, p. 143)*.

Le discours selon lequel nous assisterions aujourd'hui au réveil de « La Déesse » fonctionne on le voit comme un véritable mythe, si l'on appréhende ce concept avec la définition proposée par Roger Caillois :

Les situations mythiques peuvent (...) être interprétées comme la projection de conflits psychologiques (...) et le héros comme celle de l'individu lui-même : *image idéale de compensation qui colore de grandeur son âme humiliée.* (Caillois, 1938, p. 24)

C'est le cas, nous l'avons vu, de la spiritualité féministe qui permet de convertir des identités socialement dévalorisées en des identités positives : des femmes invisibles socialement parce qu'elles n'ont pas d'enfants ou parce qu'elles ont des revenus peu élevés peuvent, lorsqu'elles s'approprient ce discours, redorer imaginativement leur statut.

Le mythe, cependant, ne parle pas que de force et de réussite, au contraire. Comme l'a souligné avec pertinence Sylvia Brinton Perera (1990), dans les versions contemporaines du mythe la déesse Inanna est présentée comme une femme exilée et souffrante. À ce titre, précisément, elle est susceptible d'émouvoir les femmes qui, en elle, reconnaissent leur propre souffrance. C'est le cas, notamment, de Christine :

Quand j'ai lu le mythe d'Inanna, c'était un peu comme si je lisais la passion...la passion du Christ, mais version féminine. Là, on voit une déesse qui descend aux enfers. Et puis on voit ce qu'elle y vit, et puis on voit comment elle remonte après avoir été vraiment morte. Et donc, je me dis, ça c'est une histoire pour nous, les femmes. (extrait d'entretien)

À la fois puissante et vulnérable, entreprenante et dominée par plus fort qu'elle, Inanna incarne les paradoxes auxquels sont confrontées de nombreuses femmes dans notre société. Avec elle, des femmes reprennent confiance en leurs propres ressources tout en reconnaissant

leurs souffrances et leurs fragilités. En tant que déesse volontaire et indépendante, Inanna est devenue un véritable emblème pour les féministes. Au Canada, par exemple, elle a donné son nom à une maison d'édition fondée en 1978 qui propose des ouvrages féministes scientifiques et qui édite, notamment, les *Cahiers de la Femme* :



Plus près de chez nous, à Bruxelles, *Inanna* est le nom d'une association qui fut créée afin d'améliorer la situation des femmes immigrées en Belgique. Celle-ci présente son projet de la manière suivante :

Nous voulons, nous femmes privilégiées d'un pays du Nord de la planète, apporter notre soutien pour développer la solidarité avec les femmes qui dans le monde ne sont pas considérées comme des personnes humaines et ne jouissent pas des droits tels que énoncés dans la Déclaration des droits humains.

Inanna, pour nous symbolise le pouvoir au féminin. C'est un pouvoir basé sur la concertation et la participation de toutes et de tous et la prise en compte de toutes les dimensions de la vie humaine et de la chaîne alimentaire. Inanna avait le pouvoir de créer et de protéger la nature, les humains et les animaux.⁴²

On le voit, il n'est nul besoin, pour comprendre le succès de ce mythe dans notre société, de nous référer à la société mésopotamienne : Inanna est une déesse contemporaine. Si elle parle aux femmes occidentales d'aujourd'hui, c'est parce que celles-ci lui ont fait porter leurs propres préoccupations.

b) Réappropriation l'ombre : critique du modèle dominant

Pour Gilbert Durand (1969), les symboles qui circulent dans une société à une époque donnée doivent être interprétés en référence aux constellations structurales dans lesquelles ils s'inscrivent. On

⁴² En ligne <http://site.voila.fr/inannasbl>, consulté le 13 octobre 2009.

reconnaît dans cette formule l’empreinte de Lévi-Strauss (1963). Et cependant, Gilbert Durand est loin d’avoir suivi à la lettre les traces du célèbre anthropologue français. Disciple de Jung, il a étudié les mythes et les symboles qu’ils contiennent en tant que produits de l’imaginaire, c’est-à-dire en tant qu’unités de sens qui relèvent d’un autre ordre que celui du langage.

Gilbert Durand a défendu l’idée selon laquelle les symboles sont reliés les uns aux autres sur le plan sémantique. L’ensemble des symboles véhiculés à une époque donnée forme ainsi selon lui un tableau homogène, qui est le reflet d’une même attitude à l’égard de la mort. C’est cette structure sémantique qu’il a étudiée, la traquant dans les mythes et autres productions culturelles. Celle-ci est, pour lui, toujours liée à un contexte social, culturel, et géographique déterminé. Il appelle de telles constellations sémantiques les « régimes de l’image ».

L’auteur distingue deux régimes de l’image qui ont été alternativement valorisés au fil du temps : le régime diurne et le régime nocturne. Ceux-ci caractérisent selon lui deux rapports au temps contraires, portés par des symboles spécifiques, qui se succèdent l’un à l’autre à intervalles réguliers. C’est ainsi que l’on voit revenir, de demi-génération en demi-génération, de mêmes « paquets de mythes » soudain revisités. L’auteur observe que ces deux registres antagonistes de l’imaginaire sont liés l’un à l’autre dans un mouvement de bascule et d’opposition. À chaque époque, l’un d’eux est dominant tandis que l’autre se retrouve dans l’opposition.

(1) Le régime diurne de l’image

Dans le régime diurne, les symboles les plus véhiculés par les mythes et autres productions de l’imaginaire évoquent la puissance, la virilité, la force, ou encore la vérité. Ce sont, par exemple, des représentations d’armes tranchantes ou pointues, de même que des outils aratoires (comme la charrue). Dans ce régime, observe-t-il, les images de l’ascension (par exemple l’ascension d’un héros vers le ciel / les cieux) sont légion. Tous ces symboles véhiculent une attitude dominatrice à l’égard de la mort. Le passage du temps est nié, transfiguré par la métaphore d’un combat avec la mort qui ne se termine pas. C’est l’univers des épopées, des films d’action, des

westerns, et des autres récits où l'homme est accompagné d'une arme comme de son ombre. Sur le plan sémantique, les représentations véhiculées par ces récits sont celles de la maîtrise et la conquête. La féminité, dans la mesure où elle est associée au cycle de la vie (et donc indirectement à la mort), est incompatible avec une telle représentation du monde. Elle est dès lors, dans cet univers symbolique, source de représentations angoissantes et diabolisée : c'est la « féminité terrible », la « libido destructrice », l'animalité, la chute, les ténèbres, le destin, le sillon, la blessure, l'existentiel, le temporel... bref, tout ce qui est associé à la perte de maîtrise.

Il me semble que l'on peut reconnaître, dans ce tableau, le rapport au monde qui est dominant dans notre société. J'ai eu l'occasion, lors d'une recherche précédente, de me pencher sur la manière dont nos contemporains se représentent la mort (Vandendorpe, 2003). Toutes les recherches s'accordent sur le fait que le rapport à la mort est, aujourd'hui, problématique. Les entretiens que j'ai effectués dans ce cadre témoignaient de ce que la difficulté, pour les individus, portait non sur l'idée de fin de vie, laquelle était imaginativement contrecarrée par des croyances religieuses, mais bien sur l'idée de déchéance : la perte de maîtrise associée à la fin de vie était clairement, pour beaucoup, inacceptable. Je ne vais pas développer davantage ce point qui sort du cadre de cette recherche ; mon propos consiste à souligner combien le régime diurne de l'image, tel que le dépeint Gilbert Durand, fait penser à certaines représentations qui sont actuellement dominantes dans notre société.

(2) Le régime nocturne

Le régime nocturne de l'image, qui sur le plan sémantique est le contraire du régime diurne, formule une toute autre réponse au destin mortel de l'homme. Il ne s'agit pas ici de nier la condition temporelle, mais au contraire d'aller y voir de plus près. Les images qui s'imposent dans cette constellation sémantique sont celles du labyrinthe, du gouffre, de l'abîme : il s'agit d'explorer le centre, de creuser. Les mythes relevant de ce régime sont associés à une attitude consentie à l'égard de la mort. Plutôt qu'un dieu masculin, ils tendent à mettre en scène une déesse, figure ambivalente à la fois protectrice et menaçante :

Aux techniques ascensionnelles vont succéder des techniques de creusement, mais ce chemin vers le centre sera à la fois, ou alternativement selon les cas, la voie la plus facile, la plus accessible et comme conservant un accent de l'enthousiasme ascensionnel, mais aussi le sentier difficile, méandreux et labyrinthique, (...) que laissent pressentir les images angoissantes du gouffre, de la gorge et de l'abîme. De même les Grandes Déeses qui, dans ces constellations, vont remplacer le Grand Souverain mâle et unique de l'imagination religieuse de la transcendance, seront à la fois bénéfiques, protectrices du foyer, donneuses de la maternité, mais au besoin elles conservent une séquelle de la féminité redoutable et sont en même temps déesses terribles, belliqueuses et sanguinaires. (Durand, 1969, p. 226)

Nous reconnaissons, dans ce second tableau, de nombreuses images présentes dans le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna ». L'attitude d'Inanna telle qu'elle est présentée dans les versions contemporaines du mythe, c'est-à-dire celle d'un personnage qui se soumet passivement à un processus de dépouillement, étant en porte-à-faux avec les valeurs dominantes aujourd'hui, il serait intéressant de rechercher dans quelle mesure ce mythe, et la représentation du monde qu'il véhicule, est aujourd'hui un élément isolé, minoritaire dans un environnement où le régime diurne de l'image est dominant, ou s'il annonce un basculement à venir sur le plan de nos manières de penser. Pour la psychanalyste américaine Betty De Shong Meador (1992), ce mythe est aujourd'hui associé à une reconquête de l'ombre en tant que fragilité, souffrance, deuil, inconscient, autant d'aspects de la réalité qui sont bannis par la culture dominante. Descendre, partir à la rencontre d'Ereshkigal, se dépouiller pour aller dans le « monde d'en bas » sont autant d'expressions qui, remarquait Cynthia Eller (1993), sont omniprésentes en effet dans le discours des féministes spirituelles et témoignent, selon elle, de leur rejet des valeurs dominantes. Force est de constater que ces auteurs, par des chemins différents, aboutissent à un même constat : le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » est porteur d'une attitude à l'égard de la mort qui est à contre-courant avec le discours dominant. Peut-être est-ce là son rôle : offrir une réponse, sous forme symbolique, à des questions que notre société passe sous silence ?

Conclusion

Aujourd'hui, dans les pays occidentaux, le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » est profondément revisité, déployant des sens nouveaux. Ceux-ci font de « La Descente aux Enfers d'Inanna » la métaphore d'une quête intérieure. Cette relecture, nous l'avons vu, fut largement nourrie par les sciences humaines, et notamment par la psychanalyse jungienne qui a en quelque sorte pris le relais de la théologie sur ce plan. Jean-Jacques Wunenburger relève avec pertinence que « la médiation par le discours théorique, loin de vider le mythe de sa substance, lui redonne parfois, par ses effets culturels, une nouvelle vitalité » (Wunenburger, 1998, pp. 124-125). Nous avons pu constater dans ce chapitre combien elle participe, en effet, au renouvellement du mythe. Nous verrons dans le chapitre suivant qu'outre les théoriciens les artistes, eux aussi, jouent un rôle important sur ce plan.

Dans le chapitre précédent, la comparaison des versions sumérienne et akkadienne du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » avait mis en évidence le déplacement qui s'est produit, au cours du second millénaire avant notre ère, sur le plan du sens véhiculé par ce récit. Les éléments présentés dans ce chapitre dressent le tableau d'un nouveau glissement de sens qui prend une double forme : des éléments qui étaient présents dans les versions « classiques »⁴³ du mythe se transmet, mais pas tout ; à l'inverse, des éléments non présents dans les versions antérieures ont surgi. On reconnaît, en filigrane, la présence d'une même structure symbolique — et non seulement une même structure narrative — autour de laquelle de nouvelles interprétations sont venues se greffer.

Loin de faire le procès de ces glissements de sens, j'ai souligné dans ce chapitre combien les nouvelles versions du mythe, et les interprétations qui leur sont associées, sont en accord avec les aspirations de ceux et celles qui les véhiculent. Projetées sur le mythe, elles lui ont donné un habit nouveau qui, d'une certaine manière, l'a rendu à lui-même : le mythe, avec elles, est redevenu vivant. Comme le souligne en effet Jean-Jacques Wunenburger, « un mythe se survit à lui-même, à sa manière, à partir du moment où il sert de substrat

⁴³ Je désigne par ce terme les traductions littérales du mythe tel qu'il fut déchiffré par les sumérologues, c'est-à-dire les deux versions présentées au chapitre deux.

symbolique à des visées de sens, dans un nouveau champ de réception. Sa pérennité ne se laisse donc pas mesurer seulement à une survivance passive autochtone mais aussi à sa capacité à se prêter à de nouveaux réinvestissements de signification dans un contexte culturel étranger, distant dans l'espace ou dans le temps » (Wunenburger, 1998, p. 125). En d'autres mots, c'est l'appropriation du récit par des personnes qui y trouvent du sens pour elles-mêmes qui est le plus en accord avec la nature du mythe, et non sa pure répétition. Le mythe, sans cesse, évolue. Jean-Jacques Wunenburger (1998) parle à cet égard de la poïétique mythique, c'est-à-dire la capacité infinie du mythe à susciter de nouveaux sens. Celui-ci mérite à cet égard d'être considéré comme une œuvre ouverte perpétuellement réécrite et condamnée à un déplacement constant bien plus que comme un texte clos, immuable et répétitif.

Au fur et à mesure de ses transformations successives, il arrive que le mythe s'écarte considérablement des formes qu'il a précédemment adoptées. Gilbert Durand écrit à ce propos : « un archétype ne se traduit pas, donc ne peut être trahi par nul langage. Et si le mythe est langage par tout le côté diachronique du récit, il n'en arrive pas moins à "décoller" du fondement linguistique sur lequel il a commencé par "rouler" » (Durand, 1969, p. 412). C'est bien, en effet, ce que nous avons observé à l'égard du mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » : bien que sur le plan narratif l'histoire racontée soit proche de celle que les Sumériens avaient gravée dans l'argile il y a quatre mille ans, elle ne raconte pas pour autant la même chose. Le récit est identique (ou presque), mais pas la manière dont il est reçu. Le sens d'un récit, en effet, dépend de la manière dont les symboles qu'il contient sont interprétés. Or, les symboles étant polysémiques, leur interprétation ne cesse de changer. Le mythe, nous l'avons vu, voit dès lors son récit évoluer au fur et à mesure qu'il est transmis. Et cependant, quand bien même la manière dont il est compris change, il ne cesse pour autant de faire sens. Il continue à toucher son auditoire comme si quelque chose se transmettait par-delà les mots. Quel est donc ce quelque chose-là qui, bien qu'étant de l'ordre du « faire sens », ne peut pour autant être réduit à une signification particulière ? C'est bien cette question qui est au cœur de ma thèse.

Pour Lévi-Strauss, cette faculté qu'a le mythe à transmettre son message par-delà les aléas du discours est liée à sa structure :

Le vocabulaire importe moins que la structure. Que le mythe soit recréé par l'individu ou emprunté à la tradition, seul découle de ses sources – individuelles ou collectives (entre lesquelles des interpénétrations et des échanges se produisent constamment) – l'ensemble des représentations avec lesquelles il agit. Mais la structure reste la même, et à travers elle la fonction symbolique est remplie. (Lévi-Strauss, 1963, p. 203.)*

Cette structure dont parle Lévi-Strauss, qui a fait la renommée de sa pensée, est double : elle est à la fois d'ordre syntaxique et d'ordre sémantique. Le mythe, pour cet auteur, est une modalité parmi d'autres du langage. Sa nature syntaxique consiste en des relations d'opposition et d'équivalence qui régissent les relations entre des représentations, c'est-à-dire entre des unités de sens. Syntaxe et sémantisme sont donc, pour lui, indissociables. Le tissu sémantique est soutenu par une structure rigide qui, comme une charpente, l'organise et le soutient. Celle-ci est sous-jacente au récit dans son ensemble. Elle est indépendante de sa trame narrative.

Pour cet auteur, la faculté qu'a le mythe à servir de support à un processus de symbolisation — processus qu'il appelle la « fonction symbolique » et sur lequel nous reviendrons longuement — repose sur les propriétés particulières qui sont les siennes, en raison de sa structure : au sein du récit mythique, différents registres de réalité, structurés de manière homologue, sont articulés les uns aux autres. L'histoire, par conséquent, se décline simultanément, pour celui qui l'entend, à différents niveaux. Réalité et imaginaire se rejoignent et se mêlent dans une aventure où ordre cosmique et aventure intérieure se répondent en miroir. Nous reviendrons en long et en large sur ce processus de l'efficacité symbolique dans un chapitre ultérieur. Contentons-nous, à ce stade, de souligner les correspondances entre les observations de Lévi-Strauss et celles que nous avons pu faire dans les pages qui précèdent.

Dans ce chapitre, nous avons relevé que les images véhiculées par le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » ne sont pas structurées n'importe comment. Elles sont liées les uns aux autres dans des liens d'association (par exemple entre le monde d'en bas, la souffrance, le dénuement et la mort) et d'opposition (notamment le monde d'en haut

/ monde d'en bas) qui polarisent l'action. Des univers antagonistes sont décrits, entre lesquels circule le héros. L'organisation spécifique des images et des représentations qui leur sont associées dessine une structure sémantique portée par le récit. Celle-ci, sur laquelle de multiples interprétations peuvent être projetées, se voit interprétée en fonction de la culture dans laquelle le mythe circule. Le conflit auquel est confronté le héros, et la solution qui lui est apportée dans le récit, servent de métaphore à une situation problématique qui, dans le groupe concerné, a un enjeu vital.

Nous avons vu qu'un des univers culturels dans lesquels circule le mythe « La Descente aux Enfers d'Inanna » aujourd'hui est celui du féminisme spirituel, mouvement au sein duquel est véhiculée une vision du monde en rupture à l'égard du modèle dominant. C'est à travers les représentations véhiculées au sein de ce mouvement que de nombreuses femmes interprètent le mythe. Les significations qui lui sont attribuées aujourd'hui sont de notre temps et n'ont pas grand-chose à voir avec celles qui ont pu lui être attribuées par le passé. Le mythe, cependant, continue à fonctionner en tant que mythe. Cela indique que le ressort de son efficacité n'est pas à rechercher sur le plan des représentations dont il est chargé, lesquelles nous l'avons vu ne sont jamais que temporaires, mais bien sur le plan de la structure sur laquelle celles-ci viennent s'imbriquer. C'est bien ce qu'affirmait Lévi-Strauss.

Nous avons vu, également, que cette manière d'aborder le mythe ne fait pas l'unanimité. Gilbert Durand (1969), pour sa part, situe le ressort du mythe non au niveau de sa structure (que l'on pourrait comparer à la corde qui relie l'un à l'autre les nœuds d'un filet), mais au niveau des contenus autour desquels il est construit, c'est-à-dire au niveau des symboles (que l'on pourrait comparer, pour poursuivre dans le même registre, par les nœuds du filet). Les symboles, pour Gilbert Durand, possèdent une efficacité propre qui est indépendante du discours qui les contient, et découle de leur épaisseur sur le plan sémantique. Au chapitre suivant, nous verrons que c'est ainsi, en effet, qu'un certain nombre de personnes ont ressenti et formulé l'impact qu'a pu avoir sur elles le mythe.