

[Extrait de *Folia Electronica Classica*, t. 16, juillet-décembre 2008]  
<<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/TM16.html>>

# **Le démembrement de Romulus : J.G. Frazer et A. Carandini.**

## **Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique (II)**

par

**Jacques Poucet**

**Professeur émérite de l'Université de Louvain  
Membre de l'Académie royale de Belgique  
<[jacques.poucet@skynet.be](mailto:jacques.poucet@skynet.be)>**

**Publication en preprint  
déposée sur la Toile le 20 février 2009**

## Table des matières

### **Introduction (p. 3-6)**

**Le pseudo-démembrement du dieu suprême des Euahlayi (p. 4-5)**  
**Un impressionnant catalogue planétaire de démembrements (p. 5)**  
**Dema, amalgame et confusionnisme (p. 5-6)**

### **A. Sir James George Frazer et son œuvre (p. 7-12)**

**Le personnage de Frazer (p. 7-8)**  
**Frazer et l'anthropologie (p. 8-12)**

### **B. Andrea Carandini et l'utilisation du « Rameau d'Or » (p. 12-36)**

**La présentation du cas des rois Shilluk (p. 12-14)**  
**Un subtil amalgame (p. 14)**  
**Les cabanes des rois Baganda (p. 15-16)**  
**Le héros de Lefkandi (p. 16-17)**  
**Un rapprochement hâtif (p. 17-18)**  
**Le cérémonial entourant la mort d'un roi Baganda (p. 18-20)**  
**Le régicide du roi des Shilluk (p. 21-23)**  
**Le régicide rituel dans les cultures africaines (p. 23-26)**  
**A Passage to India : Quilacare, Calicut, Malabar (p. 26-29)**  
**Les Konds du Bengale (p. 29-32)**  
**Les Dayaki de Sarawak (p. 32)**  
**La mythologie classique : Lityersès et Bormos (p. 32-34)**  
**La mythologie classique : quelques autres exemples (p. 34-35)**  
**La mythologie classique : Lycaon et Arcas (p. 35-36)**

### **Conclusion (p. 36-37)**

## Introduction

L'étude précédente, centrée sur les dema, citait J.G. Frazer à propos des *dying gods* mais ne s'attardait pas sur lui. Le présent article va mettre davantage l'accent sur le grand savant anglais, en montrant, par quelques exemples concrets, comment A. Carandini utilise les travaux de Frazer pour tenter de résoudre la question du διασπαραγμός de Romulus. Les raisonnements de notre collègue italien en effet ne s'appuient pas seulement sur les dema ; ils font également intervenir de multiples personnages qui relèvent de cultures très différentes et qu'il emprunte aux travaux de Frazer. A. Carandini aime beaucoup asseoir son érudition et ses raisonnements sur ce qu'il appelle « le niveau ethnographique ».

Nous nous intéresserons essentiellement à quelques pages d'*Archeologia e Mito* (AM 2002), notamment celles (p. 181, mais surtout p. 211-216) où, sous le titre général de *Sacrifici e squartamenti per il mondo*, A. Carandini éblouit son lecteur avec une impressionnante collection de faits de démembrements puisés essentiellement dans le célèbre *Rameau d'Or* où il a jugé *utile pescare confronti* (p. 211). Un large parcours planétaire fait défiler une multitude de « témoins » sortis tout droit des mythologies des cinq continents. Les exemples et les parallélismes avancés entendent – c'est explicitement dit – nous permettre de « comprendre plus en profondeur le lynchage de Romulus » (*capire più in profondità il linciaggio di Romolo*). Il s'agit de montrer que le récit romain réutilise des mythes très anciens, très largement répandus et – conclusion implicite – qu'ils sont réutilisés avec le même sens.

La démonstration démarre « sur les chapeaux de roues » (p. 181), avec notamment la Tiamat mésopotamienne, le Purusa védique (Rig-Veda, X, 90), les dema, et un personnage non précisé en provenance des Euahlayi australiens.

Dans la mythologie sumérienne, c'est du corps d'une victime unique – Ea, Tiamat, Kingu – que proviennent les diverses institutions culturelles. Il en est de même en Inde, où c'est le démembrement de la victime primordiale Purusa par une foule de sacrificateurs qui génère le système des castes. Dans d'autres cas, comme dans les Dema, on fait dériver les subdivisions territoriales et claniques ainsi que la plante principale de subsistance des parties démembrées d'une victime, comme dans le cas particulièrement éloquent où les totems des clans tirent leur nom des parties du corps du « grand esprit » qui symbolise l'unité tribale chez les australiens Euahlayi [n. 14]. Cela montre comment des mythes très anciens et très répandus ont été réutilisés dans la légende de la mort de Romulus. » (AM 2002, p. 181)

Les exemples de la Mésopotamie et de l'Inde n'ont rien pour étonner : nos lecteurs savent qu'on peut rencontrer des mythes de création dans lesquels les fragments d'une divinité ou d'un Géant Primordial donnent naissance aux réalités cosmiques ou sociales. En ce qui concerne les dema en général, ils sont également

informés sur leur démembrement (réel ou prétendu) et sont capables de faire la part des choses. Mais il n'avait pas encore été question précédemment des Euahlayi.

*Le pseudo-démembrement du dieu suprême des Euahlayi*

Intrigué par ce « grand esprit » des Euahlayi, nous avons voulu en savoir plus. La note 14 du texte renvoie, mais sans indication de page, à une traduction italienne de 1982 du livre de É. Durkheim, paru à Paris en 1912, sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>1</sup>. L'édition française de É. Durkheim que nous avons consultée (5<sup>e</sup> éd., Paris, 1968) ne comportait pas d'index, mais une version numérisée nous a permis de retrouver facilement le passage<sup>2</sup>. L'enquête va se révéler intéressante, tant sur les Euahlayi que sur la méthode de travail du savant italien.

Nous avons ainsi appris que la tribu australienne des Euahlayi fit l'objet en 1905 d'une description de Madame K. Langloh Parker<sup>3</sup>, que Baiame (parfois orthographié Byamee, ou Biamee, selon les langues modernes) est leur grand dieu, et que chaque partie de son corps, jusqu'au dernier de ses doigts ou de ses orteils, porte le nom d'un totem. É. Durkheim notait – et nous arrivons au cœur du sujet – que c'était là une manière de dire « que le grand dieu est la synthèse de tous les totems et, par conséquent, la personnification de l'unité tribale », et il ajoutait : « Les clans seraient donc, en un sens, comme des fragments du corps divin [c'est moi qui souligne] » (p. 421 de la 5<sup>e</sup> éd. de 1968).

Sous la plume de Durkheim, la phrase doit certainement se comprendre au sens métaphorique. La description de Mme Langloh Parker ne mentionne nulle part un quelconque *démembrement* de Baiame, dont les *fragments* auraient donné naissance aux différents clans. Baiame, sorte de « synthèse » de tous les clans, comme l'écrivait Durkheim, est un grand dieu, le dieu suprême de la tribu, et absolument pas un dema, ni au sens strict ni au sens large, un concept d'ailleurs que Mme Langloh Parker ne connaissait pas et ne pouvait pas connaître, et pour cause : il n'existait pas encore à la date où elle écrivait (1905). Trente ans plus tard, L. Lévy-Bruhl, qui a tant fait pour introduire les dema dans la littérature ethnologique et qui avait utilisé le travail de Mme Langloh Parker, ignore tout d'un Baiame-dema<sup>4</sup> ; et beaucoup plus tard encore, M. Eliade, qui n'éprouve pourtant aucune hostilité envers le concept de dema, voit en Baiame « la divinité suprême des tribus du Sud-Est de l'Australie »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* [1912], Milan, 1982.

<sup>2</sup> [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/formes\\_vie\\_religieuse/formes\\_vie\\_religieuse.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html)

<sup>3</sup> K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe : A Study of Aboriginal Life in Australia*, Londres, 1905, 156 p. Il en existe plusieurs versions numériques, notamment <<http://www.sacred-texts.com/aus/tet/tet00.htm>> ou encore (accès payant) <<http://ebooks.ebookmall.com/title/euahlayi-tribe-a-study-of-aboriginal-life-in-australia-parker-ebooks.htm>>.

<sup>4</sup> L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythologique des Australiens et de Papous*, Paris, 1935, ne cite qu'une fois les Euahlayi, et c'est pour autre chose.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1975, p. 48-49 et 102 (Payothèque 312).

L'exemple des Euahlayi est donc loin d'être, comme l'écrit A. Carandini, « particulièrement éloquent » pour sa démonstration. Il n'est pas question d'un démembrement, comme on en rencontre chez les dema et dans certaines versions de la mort de Romulus. Au fond, A. Carandini donne l'impression d'avoir lu la phrase de Durkheim avec à l'esprit l'idée que, s'agissant d'une tribu australienne, le mot « fragment » ne pouvait faire référence qu'au démembrement d'un dema. Mais ce n'est pas le cas.

Après ce rapide excursus sur un prétendu démembrement de la divinité suprême des Euahlayi australiens, que notre lecteur voudra bien considérer comme une « mise en bouche », venons-en à ce que nous pouvons appeler le « plat de résistance ». Nous voudrions montrer, par quelques exemples, qu'il faut prendre avec une extrême prudence les informations ethnographiques d'A. Carandini et l'utilisation qu'il en fait.

#### *Un impressionnant catalogue planétaire de démembrements*

Ainsi donc, dans *AM* 2002 (p. 211-216), A. Carandini nous convie à un large parcours planétaire pour nous aider à mieux comprendre le démembrement de Romulus. Le voyage s'effectue avec, comme bréviaire, les travaux de Frazer dans lesquels A. Carandini va « partir à la pêche » (*pescare*).

Cette pêche, menée essentiellement dans *l'editio maior* de *The Golden Bough* (Londres, 1911-1915) et dans *Aftermath. A Supplement to The Golden Bough* (Londres 1936), est toutefois complétée par quelques exemples qui ne figurent pas chez Frazer et que l'on doit aux lectures de A. Carandini. Il est ainsi question, entre autres, des dema, qui nous sont maintenant familiers, ou d'un article de M. Delcourt<sup>6</sup>, ou encore d'un passage du *Kalevala*, l'épopée finnoise du XIXe siècle<sup>7</sup>.

Bref, le lecteur bénéficie d'une impressionnante série d'exemples variés, en provenance de diverses régions du monde, où il est question de démembrement. Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons surtout aux données puisées dans l'œuvre de Frazer.

#### *Dema, amalgame et confusionnisme*

Non sans avoir toutefois signalé que le catalogue d'A. Carandini accorde une large place aux dema. Osiris y apparaît sous les traits d'« une sorte de dema égyptien » (p. 212) ; dans la ligne de Jensen, le démembrement de Romulus est lié « à ceux d'Osiris (à l'origine des céréales), de Soma (à l'origine de la boisson indienne de même nom) et de Dionysos (à l'origine du vin), tous dema primitifs réélaborés dans le contexte de civilisations supérieures polythéistes » (*AM* 2002, p. 65), et le lecteur

---

<sup>6</sup> M. Delcourt, *Le partage du corps royal*, dans *SMSR*, t. 34, 1963, p. 3-25.

<sup>7</sup> C'est le cas du héros Lemminkäinen, que sa mère ressuscite en recomposant les morceaux de son corps.

est invité à nager dans le système d'amalgames que nous avons longuement dénoncé précédemment : « Quoiqu'appartenant à l'époque 'pré-céréalicole' et 'pré-polythéiste' (= pré-religieuse, selon Lévy-Bruhl), écrit A. Carandini, les dema/Dema survivent à leur temps, opportunément réadaptés, et cela arrive dans la forme, exceptionnelle et contradictoire, des dieux ou semi-dieux mourants et en même temps immortels, comme dans les cas d'Osiris, de Soma, de Dionysos et de Romulus-Quirinus » (AM 2002, p. 67).

Aucune de ces affirmations ne surprendra les lecteurs de notre précédent article et nous espérons qu'ils ne les prendront pas au sérieux. Osons rappeler ici, au risque d'épuiser leur patience, qu'en saine méthode, et sans même envisager le cas de Romulus/Quirinus, il est *aberrant* de rapprocher Osiris, Soma et Dionysos des dema du Pacifique ou des Amériques, *sur la base de détails isolés, coupés de tout contexte*. Il ne suffit pas que des récits, appartenant à des univers culturels très différents, renferment deux motifs (celui du démembrement ET celui de l'origine d'une plante ou d'une boisson), pour qu'ils puissent être valablement rapprochés et étiquetés de la même manière. Si le terme « confusionnisme » n'existe pas dans le vocabulaire de l'historien des religions et des mythes, il faudrait l'inventer pour caractériser pareil procédé.

C'est en tout cas le « confusionnisme » qui règne en maître dans la liste des p. 211-216, un « confusionnisme » qui apparaît d'autant plus inquiétant que bien des exemples cités par A. Carandini ne prennent plus en compte que *le seul motif du démembrement*. Dès qu'il est question quelque part d'un cas de démembrement (ou de ce qui est jugé tel, cf. le grand dieu des Euahlayi), il est intégré dans la liste et fourni au lecteur pour lui permettre « de comprendre plus en profondeur le cas de Romulus ».

Mais avant de discuter plus en détail de cas concrets, il nous faut dire quelques mots de la source d'inspiration principale d'A. Carandini. C'est en effet Frazer qui lui a fourni l'essentiel de sa liste, riche en *exemples repris et alignés sans réserve ni discussion*.

On ne peut évidemment pas reprocher à notre collègue italien d'être très intéressé par ce qu'il appelle « le niveau ethnographique » et de faire régulièrement intervenir l'ethnographie, susceptible, selon lui, d'amener une heureuse solution à de nombreux problèmes. Mais le lecteur a quand même le droit de se poser une question fondamentale. Cette œuvre de Frazer, *vieille maintenant de près d'un siècle*, est-elle encore valable ? Et surtout son *utilisation* qui nous apparaîtra *totale*ment *acritique* est-elle heureuse, défendable et susceptible, comme le croit A. Carandini, de nous faire comprendre le cas de Romulus ?

## A. Sir James George Frazer et son oeuvre

### *Le personnage de Frazer*

Sir James George Frazer fut indiscutablement un personnage hors du commun, pour son érudition hors-normes, son extraordinaire puissance de travail, le nombre de ses publications, l'étendue de ses champs d'études. Ce n'est pas à un public de classiques, par exemple, qu'il faut rappeler l'intérêt de ses traductions commentées de la *Périégèse* de Pausanias, des *Fastes* d'Ovide ou de la *Bibliothèque* d'Apollodore, mais c'est l'anthropologue qui nous intéresse davantage ici. Dans ce domaine, il passe pour avoir été le premier à dresser un inventaire planétaire des mythes et des rites grâce notamment à cette « œuvre phare » que fut *The Golden Bough* (*Le Rameau d'Or*) et qui rencontra un énorme succès auprès du public de son temps. Anobli en 1914, collectionnant les doctorats *honoris causa* (notamment à la Sorbonne en 1921), il occupa, dans le premier quart du XXe siècle, une « position unique dans la discipline, relativement nouvelle à l'époque, de l'anthropologie sociale britannique » (R. Ackerman, *Letters*, 2005, p. 1)<sup>8</sup>, dont il passe d'ailleurs pour un des « pères fondateurs » (E.R. Leach, *Frazer*, 1965)<sup>9</sup>.

Il ne faudrait pas croire que le savant anglais est aujourd'hui tombé dans l'oubli. Sa popularité reste grande.

Robert Ackerman, après avoir publié en 1987 ce qui peut être considéré comme la première biographie complète de Frazer<sup>10</sup>, vient d'éditer en 2005 une partie de sa correspondance<sup>11</sup>.

Plus symptomatique peut-être est l'intérêt manifesté de nos jours encore pour *The Golden Bough*. Comme le souligne son biographe R. Ackerman (*Letters*, 2005, p. 2), « les douze volumes du *Golden Bough* tout comme son épitomé en un volume sont restés *in print* depuis leur publication. Ils continuent à trouver des lecteurs ordinaires (*ordinary readers*), qui apprécient l'élégance de sa prose et qui sont remués par la perspective épique (*stirred by the epic sweep and the vista*) qu'il offre du développement de l'esprit humain ». L'œuvre est toujours imprimée aujourd'hui, et elle reste facilement accessible, éventuellement sous forme d'abrégés, sous forme de traductions<sup>12</sup>, voire sous forme électronique<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> R. Ackerman, *Selected Letters of Sir J. G. Frazer*, Oxford, 2005, 448 p.

<sup>9</sup> E.R. Leach, *Frazer and Malinowski : On the « Founding Fathers »*, dans *Encounter*, vol. 25, 1965, p. 24-36, réimprimé et suivi d'une discussion dans *Current Anthropology*, vol. 7 [5], décembre 1966, p. 560-576, que nous avons utilisé, en traduction française, dans E.E. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, 1980, p. 109-142.

<sup>10</sup> R. Ackerman, *J. G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge U.P., 1987, 348 p. [Paperback Collection Canto 1990].

<sup>11</sup> R. Ackerman, *Selected Letters of Sir J. G. Frazer*, Oxford, 2005, 448 p.

<sup>12</sup> La dernière édition française, 4 vol., chez Laffont dans la Collection Bouquins, ne remonte qu'à 1981-1984

D'autres publications aussi attestent de l'intérêt porté encore aujourd'hui à Frazer et au *Rameau d'Or*.

On s'attardera quelque peu sur le livre, déjà ancien (1973), de John B. Vickery<sup>14</sup> dont près de 250 pages (ch. 6 à 14 ; p. 179 à 423) étudient dans le détail l'influence de ce monumental ouvrage sur des personnalités littéraires aussi importantes que William Butler Yeats, T.S. Eliot, D.H. Lawrence et James Joyce. C'est le noeud de l'ouvrage, mais plusieurs autres sections ne manquent pas non plus d'intérêt : ainsi le chapitre 2 (p. 38-67) propose une synthèse très claire et très utile des idées maîtresses de l'oeuvre, tandis que le chapitre 3 (p. 68-105) est consacré à son influence sur le monde intellectuel de l'époque (philosophie, histoire, linguistique, études classiques, études bibliques), les réticences des anthropologues et des ethnologues n'étant pas passées sous silence, mais n'occupant finalement que peu de place. Et l'on pourrait également mentionner deux ouvrages plus récents (1990), dus à Rober Fraser<sup>15</sup>.

Bref, de nos jours encore, *Le Rameau d'Or* reste perçu comme une oeuvre importante et le personnage même de Frazer intéresse toujours le public.

#### *Frazer et l'anthropologie*

Mais tout ce qui précède ne nous éclaire toutefois pas sur la véritable place réservée au *Rameau d'Or* et à Frazer dans le domaine de l'anthropologie. Aujourd'hui, avec le recul, il est relativement facile de se faire sur ce point une idée assez précise et équilibrée de son influence.

On pourra par exemple se référer à la présentation qu'en 1965, un autre anthropologue britannique, lui aussi anobli, Sir Edmund R. Leach (1910-1989), faisait de son compatriote. Analysant son oeuvre et étudiant notamment le rayonnement et l'influence de ses écrits, il le range, aux côtés de Bronislaw Malinowski, dans le groupe des « pères fondateurs » de l'anthropologie<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Depuis 2000, *Bartleby. Great Books Online* donne accès gratuitement, avec un moteur de recherche très performant, à l'édition abrégée de 1922, due à J.G. Frazer lui-même.

<sup>14</sup> John B. Vickery, *The Literary Impact of « The Golden Bough »*, Princeton U.P., 1973, 435 p.

<sup>15</sup> R. Fraser, *The Making of « The Golden Bough » : The Origins and Growth of an Argument*, Londres, Macmillan, 1990, 240 p., et R. Fraser [Éd.], *Sir James Frazer and the Literary Imagination. Essays in affinity and influence*, Londres, Macmillan, 1990, 318 p., deux ouvrages que Colin Nicholson a recensés, dans *The Modern Language Review*, 88, 4, octobre 1993, p. 954-956. Faut-il ajouter que la réédition récente (2001) en un seul volume de l'ouvrage de R. Fraser et de celui de R. Ackerman, sous le titre *The Golden Bough: « J.G.Frazer His Life and Work » and « The Making of the Golden Bough »*, chez Palgrave Archive Macmillan, 2001, 812 p. montre à suffisance que l'intérêt pour le « père fondateur » de l'anthropologie qu'a été J.G. Frazer ne faiblit pas.

<sup>16</sup> E.R. Leach, *Frazer and Malinowski : On the « Founding Fathers »*, que nous citons, en traduction française, dans E.E. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, 1980, p. 109-142 [ cf. plus haut].

Mais E.R Leach prend grand soin de distinguer l'accueil du public général et mondain de celui des milieux scientifiques. « La carrière de Frazer en tant qu'auteur s'est poursuivie de 1884 à 1938 » (p. 115), avec un très grand succès, dû à une « prodigieuse activité » (p. 115) et à la qualité de son style. Il connut, continue-t-il, une impressionnante réussite publique et mondaine, à laquelle ne fut certainement pas étranger son mariage, en 1896, avec Lily Grove, « une veuve française qui fit [...] de l'exaltation de l'image publique de son mari son unique souci » (p. 113). Mais la considération des milieux scientifiques l'abandonna assez rapidement. S'il « fut un représentant insigne de l'anthropologie de son temps », en 1910 « son temps était révolu ». D'ailleurs, dès avant 1900 déjà, note encore E.R. Leach, « sa réputation dans les milieux strictement universitaires avait commencé à décliner » (p. 113 et 119). Mais, chose particulièrement intéressante, la perte de considération des milieux scientifiques spécialisés (ethnologie, anthropologie historique, sociologie) n'ébranla pas sérieusement son prestige public<sup>17</sup>.

Robert Ackerman, le biographe de Frazer, qui déclare ne pas vouloir faire de l'hagiographie ni même tenter « an essay of rehabilitation », ne dira pas autre chose. Son introduction est très claire :

I should declare that I am not arguing that he was 'right' and that those who have rejected him are 'wrong'. I am aware that the revolutions undergone by anthropology mean that Frazer's approach to religion is virtually meaningless in terms of contemporary practice. Not only are his answers superseded, but more important his questions likewise are no longer relevant. But even though his time and mental outlook are not ours, several of his metaphors have been influential, on writers and on general readers alike, in the creation of the modern spirit. He merits and repays the respect and attention that a biography implies. (R. Ackerman, *Frazer*, 1987, p. 4)

Certaines précisions de R. Ackerman méritent d'être soulignées. Ainsi par exemple, les réactions diversifiées qui accueillirent la sortie de la deuxième édition de *The Golden Bough* (3 vol., 1900) :

If the reception among the popular reviewers was generally favorable -- as in 1890 [= date de la première édition en 2 vol.], they were impressed by the erudition and the polished writing and were unable to criticize the content --, that of his professional colleagues [...] was mixed and generally negative. The latter all too often objected to the piling of conjecture upon conjecture that is essence of Frazer's argumentative strategy. Although Frazer was henceforth to be the favorite anthropologist of educated laymen on account of his scope and his style, a good

---

<sup>17</sup> Comme le note avec un certain humour E.R. Leach : « Frazer pouvait fort bien se payer le luxe d'encourir l'irrespect condescendant de ses collègues, car il avait d'autres publics plus rémunérateurs et plus influents. Ses lecteurs se recrutaient, entre autres, parmi les 'hommes d'Église progressistes' qui se sentaient tenus de découvrir les véritables origines historiques du christianisme. Le passage du *Rameau d'or* qui attire l'attention sur les analogies entre le christianisme et d'autres cultes du Proche-Orient était, pour eux, tout à la fois fascinant et troublant. À l'origine, ces questions prenaient moins de cent pages mais, en réponse à cette demande spécifique, elles furent développées jusqu'aux dimensions d'un volume distinct (*Adonis, Attis, Osiris*). En 1914, cet ouvrage, à lui seul, comportait deux tomes » (p. 120).

number of those closest to him became and remained opponents from this point. (R. Ackerman, *Frazer*, 1987, p. 170)

On aura noté l'expression : « un empilement de conjectures », et la remarque de R. Ackerman : « c'était l'essence même de la stratégie argumentative de Frazer ». La critique d'Andrew Lang, de dix ans l'aîné de Frazer, écossais comme lui, et qui, lui aussi, s'occupait d'anthropologie et d'histoire des religions (il avait publié en 1897 deux volumes de *Myth, Ritual and Religion*) est une véritable mise en accusation :

He finds Frazer's entire argument ranging from the priest at Nemi to the priority of magic to the analysis of the pagan festivals and especially that of the biblical narratives – to be a concatenation of unsupported conjectures, self-contradictory statements, and confused and naive thinking. As if this were not enough, Frazer is also said to have engaged, on a grand scale, in tendentious reporting and suppression of evidence unfavorable to his views. (R. Ackerman, *Frazer*, 1987, p. 172)

Ce n'est pas rien : « un enchaînement de conjectures non justifiées, des affirmations contradictoires, une manière de penser confuse et naïve ». Andrew Lang estimait également que le type d'analyse de Frazer, expliquant pourquoi chacun et chaque chose se révélaient être une divinité de la végétation, lui rappelait les partisans, maintenant vaincus, de la mythologie solaire, lesquels trouvaient le soleil partout » (R. Ackerman, *Frazer*, 1987, p. 329, n. 13).

Ainsi R. Ackerman, dans son édition annotée d'un choix de lettres écrites ou reçues par Frazer, réaffirme lui aussi clairement la distinction à faire entre l'important succès public de Frazer et la place très limitée qui fut assez tôt la sienne, sur le plan scientifique. Quarante ans plus tôt, E. R. Leach ne disait pas autre chose.

C'est très net : un fossé profond s'était creusé très tôt entre Frazer et les spécialistes en anthropologie, qui ne réagissaient pas à son égard comme le public général. Il est clair que dans le premier quart du XXe siècle déjà, à l'époque même où il était anobli, Frazer avait cessé d'être une référence majeure en matière d'anthropologie et d'histoire des religions. Sa réputation et son prestige, qui restaient très grands, s'expliquent par autre chose que par ses positions scientifiques.

En tant que « père fondateur » (l'expression est de E.R. Leach), il a toujours droit bien sûr à beaucoup de considération et de respect, mais il ne faut pas perdre de vue que, selon les mots de N. Belmont et M. Izard, il appartient aujourd'hui à la « protohistoire de l'anthropologie »<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> N. Belmont et M. Izard, *Frazer et le cycle du Rameau d'Or*, dans *Introduction* à la réimpression 1981 du *Rameau d'Or*, p. XIII. En ce qui concerne les mythes et les rituels, notent encore ces deux auteurs, on tend aujourd'hui à « ne pas les disjoindre de l'ensemble de la culture dont ils font partie, ni de la religion à laquelle ils sont associés » (p. XXVII), et on refuse de comparer des matériaux « réunis en

Plus personne aujourd'hui ne défend ses thèses générales sur le développement de l'esprit humain ou sur l'origine de la religion. Ses méthodes de travail aussi sont jugées dépassées. On sait aujourd'hui que la comparaison, qu'elle soit génétique (celle par exemple de G. Dumézil et des autres indo-européanistes, travaillant ou non dans sa mouvance), soit typologique (celle par exemple de G. Van der Leeuw, ou, plus près de nous, de M. Eliade), ne peut arriver à des résultats recevables qu'en respectant quelques règles de base élémentaires : ne tenir compte que des rapprochements qui portent sur des ensembles structurés et non sur des détails ; se défier des données qui n'offrent entre elles qu'une ressemblance extérieure, donc superficielle et sans véritable signification pour la comparaison ; ne jamais oublier que les contextes culturels, seuls, sont souvent susceptibles de donner leur sens aux séquences envisagées.

On aurait d'ailleurs tort de croire que ces règles sont récentes. En 1909 déjà, A. Van Gennep s'insurgeait contre ce qu'il appelait le « procédé folkloriste » ou « anthropologiste », qui consistait « à extraire d'une séquence divers rites, soit positifs, soit négatifs, et à les considérer isolément, leur ôtant ainsi leur raison d'être principale et leur situation logique dans l'ensemble des mécanismes »<sup>19</sup>. Un rite déterminé, soulignait-il aussi, ne se comprend que dans sa séquence, dans un ensemble d'autres rites dont il tire son sens.

C'est cette absence de méthode qui avait discrédité l'ancienne mythologie comparée de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, celle de Max Müller (mythologie solaire), celle d'Adalbert Kuhn (mythologie d'orage), celle de Wilhelm Mannhardt (mythologie naturaliste). G. Dumézil, fondateur d'une « nouvelle mythologie », n'a peut-être pas toujours abouti à des résultats indiscutables, mais il s'est distingué par ses préoccupations de méthode, même si la mise au point de cette dernière a pris du temps. Frazer ne mérite certainement pas le même discrédit que M. Müller, A. Kuhn ou W. Mannhardt, mais – il ne faut pas « se voiler la face » – ses théories ne sont plus acceptées aujourd'hui et ses méthodes n'appartiennent plus « qu'à la protohistoire de l'anthropologie ».

On le voit, Frazer est loin d'être tombé dans l'oubli : il est toujours disponible, on l'étudie encore, notamment pour l'influence qu'il a exercée sur la pensée de son époque, mais lorsqu'il est question des aspects proprement anthropologiques de son œuvre, les contemporains prennent bien soin d'insister sur les insuffisances et les limites de sa méthode.

---

fonction de ressemblances extérieures et formelles qui ne sont pas nécessairement garantes d'une même signification » (p. XXIII).

<sup>19</sup> A. Van Gennep, *Rites de passage*, Paris, 1909, p. 127 (réimpression en 1981 de l'édition de 1909, augmentée en 1969).

Cela ne signifie évidemment pas que son œuvre d'anthropologue elle-même manque totalement d'intérêt et qu'il faille la mépriser. Ainsi par exemple l'énorme inventaire des mythes et des rites qu'il a établi reste une source documentaire précieuse, dont il est difficile de se passer. Encore aujourd'hui des anthropologues sont amenés à le reconnaître. Ainsi Meyer Fortes, dans l'introduction de son *Oedipus and Job in West African Religion* (Cambridge, 1959, p. 8), écrivait ceci : *Yet, sooner or later, every serious anthropologist returns to the great Frazerian corpus*, une phrase que Luc de Heusch a mise en exergue d'un de ses articles<sup>20</sup>. Il n'y a d'ailleurs pas que le catalogue qui reste utile. Plusieurs africanistes contemporains, comme Alfred Adler, Jean-Claude Muller, ou Michael W. Young (nous les retrouverons), se rangent nettement sur certaines questions « du côté de Frazer », développant, par exemple sur la place du roi africain, sur son statut de victime sacrificielle et sa mise à mort rituelle, des positions qu'ils qualifient eux-mêmes de « néo-frazeriennes ».

Mais cette dernière expression montre bien que, même dans les cas envisagés par ces africanistes, on n'est pas en présence d'une reprise pure et simple des positions ou des exemples du savant anglais ; Frazer est « revu, discuté et corrigé » par des anthropologues de terrain, des spécialistes capables de « faire la part des choses ».

## B. Andrea Carandini et l'utilisation du « Rameau d'Or »

Est-ce le cas d'A. Carandini ? Fait-il la part des choses ? Utilise-t-il un Frazer revu, corrigé, discuté ? Ou reprend-il purement et simplement ses exemples et ses positions ? C'est à ces questions que nous voudrions tenter de répondre, en discutant en détail quelques cas précis. Nous commencerons par la royauté africaine, et d'abord par les rois Shilluk.

### *La présentation du cas des rois Shilluk*

Les Shilluk sont une tribu soudanaise du Haut-Nil, dont A. Carandini (AM 2002) présente les rois dans la citation suivante. L'essentiel concerne les Shilluk, mais on va voir intervenir au milieu du développement une autre tribu africaine, les Baganda de l'Ouganda.

Nyakang était le fondateur de la dynastie des Shilluk. Les rois de ce peuple étaient tués avant que ne déclinent leurs forces physiques. On croyait que Nyakang avait disparu lors d'un important orage. Il fut vénéré, comme il en adviendra de ses successeurs, mais c'était le seul roi à posséder 10 tombes dispersées dans le pays, qui font penser à un démembrement de son corps en 10 parties. Il était l'ancêtre divinisé qui accordait la pluie et des récoltes abondantes. Tant ce roi africain que Osiris meurent donc de mort violente, ont des tombes à travers le pays, assurent la fertilité des champs et sont liés à des piliers ou à des seuils en bois (comme Picus/Picumnus, Pilumnus et Faunus). Chez les Baganda, en Ouganda, les esprits des souverains défunts

<sup>20</sup> L. de Heusch, *The symbolic mechanisms of sacred kingship*, dans *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3 (2), 1997, p. 213-232.

équivalent à des dieux, et les cabanes où sont enterrés leurs corps ne sont plus réparées (comme dans la maison du héros de Lefkandi en Eubée ?) [n. 36 : A. Carandini, *La nascita di Roma* cit.]. Les rois des Shilluk, dès qu'ils tombaient malades ou devenaient impotents - vers les 40-50 ans - étaient tués dans une cabane spéciale ; les chefs annonçaient son destin au roi, qui était finalement étranglé. Le roi pouvait aussi mourir avant, défié qu'il était par un successeur. On croyait que les deux premiers rois avaient disparu. (AM 2002, p. 215)

La phrase précisant que chez les Shilluk les rois étaient tués avant que ne déclinent leurs forces physiques ne surprendra personne quelque peu informé de la royauté africaine. Encore aujourd'hui les anthropologues appellent cette royauté, sacrée, voire divine. Dans le monde africain coutumier en effet, « la personne même du chef ou du roi se voit dotée d'un pouvoir mystique lié à son corps physique » et il existe « un lien entre la vitalité du roi "divin" et la santé du corps social »<sup>21</sup>. Ce sont là des thèses de Frazer qui ne semblent guère contestables. On compare parfois ce chef sacré à « la clé de voûte qui soutient et ordonne l'ordre social et naturel »<sup>22</sup>. Dans ces conditions, il est normal que le déclin physique de celui qui incarne aussi étroitement l'ensemble du pays soit perçu comme un danger réel pour le bien-être général, hommes, récoltes et bétail.

Or donc, Nyakang, le fondateur de la dynastie Shilluk, est censé avoir disparu lors d'un orage, et comme tous ses successeurs, il était objet de vénération. Il était le seul à posséder dix tombes, ce qui fait penser à un démembrement de son corps en dix parties et donc à une mort violente. Fondateur de la dynastie, Nyakang est aussi le grand ancêtre divinisé et le dispensateur de bonnes récoltes, Jusqu'ici, cela va, on voit bien ce qui est en question.

La suite est plus difficile à comprendre : on nous présente Nyakang lié à des piliers ou à des seuils en bois, comme Picus, Pilumnus et Faunus. Puis nous quittons le domaine des Shilluk pour l'Ouganda, où l'on ne répare plus les cabanes où sont enterrés les corps des rois des Baganda, ce qui pourrait à la rigueur (si l'on en juge par le point d'interrogation), faire songer à la maison du héros de Lefkandi. Puis, après ce passage de l'Afrique à l'Eubée, on revient aux Shilluk, non plus à Nyakang, mais à ses successeurs, qui, devenus malades ou impotents, étaient étranglés dans une cabane spéciale. À supposer toutefois qu'ils n'aient pas été tués auparavant par un candidat à leur succession.

Qu'est-ce que tout cela peut bien vouloir dire ? Et surtout quel est le rapport avec Romulus ? Tenter de comprendre va demander du temps – trop peut-être, jugeront certains de nos lecteurs –, mais l'effort nous mettra en contact très concrètement avec

---

<sup>21</sup> L. de Heusch, *Royautés sacrées africaines : une lecture critique de Frazer*, dans Fr. Jouan et A. Motte [Éd.], *Mythe et Politique. Actes du Colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*, Paris, 1990, p. 99 [p. 97-106] (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 257).

<sup>22</sup> J.-Cl. Muller, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuka du Nigéria central*, Paris, 1980, p. 219.

une royauté africaine et surtout avec la manière dont travaille, raisonne et écrit A. Carandini. Nos observations seront présentées sous différentes rubriques.

### *Un subtil amalgame*

Nous dirons d'abord que si le passage sur les Shilluk s'inspire de la présentation de Frazer<sup>23</sup>, il n'en constitue ni une citation textuelle ni un strict résumé. C'est un texte dans lequel A. Carandini mélange subtilement ses vues personnelles et celles de Frazer, la distinction n'étant vraiment perceptible que si l'on se reporte au texte original. Ce n'est pas la première fois que nous relevons le procédé chez A. Carandini : nous l'avons déjà rencontré dans la présentation des dema.

A. Carandini évoque un démembrement : les dix tombes de Nyakang dispersées dans le pays font penser, écrit-il, à un démembrement du corps du roi en dix parties. Est-ce du Frazer ? Non. Nulle part le savant anglais ne parle d'un quelconque démembrement de Nyakang, le premier roi. Ce qu'il dit<sup>24</sup>, c'est qu'il n'y a pas moins de dix sanctuaires (*shrines*) dédiés à son culte (*worship*), que tous ces sanctuaires sont appelés tombes (*graves*) de Nyakang, et Frazer précise bien : « quoi qu'il soit bien connu que personne n'y est enterré (*that nobody is buried there*) ». L'idée d'un démembrement possible du fondateur de la dynastie Shilluk, dont les fragments du corps auraient été mis en terre en dix endroits différents du pays, vient donc d'A. Carandini. Ce dernier étant partisan d'un démembrement de Romulus et de l'enterrement dans les trente curies romaines de morceaux de son corps, pareille mention se comprend, mais elle n'est pas anodine : la position du savant italien se voit ainsi subtilement rattachée au cas Shilluk.

De même la mention de Picus/Picumnus, Pilumnus et Faunus, dans la description des tombes des rois Shilluk, ne vient pas de Frazer. Nous savons qu'A. Carandini voyait des dema dans ces personnages du monde latin et romain, mais nous ne comprenons pas très bien ce qu'ils viennent faire dans le cas Shilluk. À moins que l'auteur italien n'ait estimé du plus bel effet de les évoquer ici, leur mention contribuant peut-être à la création de cette atmosphère si particulière des *primordia*, où l'on démembrait les fondateurs de dynastie. À moins aussi que ces trois noms ne lui soient venus à l'esprit par association d'idées, immédiatement après la mention de « piliers » et de « seuils en bois ». En tout cas, leur présence est tout sauf claire.

Ce qui est clair, c'est qu'A. Carandini, comme dans le cas des dema de Lévy-Bruhl, « avance masqué ». Ici, c'est dissimulé derrière Frazer qu'il instille subtilement ses idées.

---

<sup>23</sup> Essentiellement *The Dying God*, Londres, 1911, p. 17-28, p. 204 et 206 = *Le Dieu qui meurt*, Paris, 1931, p. 12-23, p. 173-175.

<sup>24</sup> P. 19 de l'édition anglaise ; p. 14 de la traduction française.

### *Les cabanes des rois Baganda*

Intéressons-nous maintenant au sort des rois Baganda et à la mention curieuse des cabanes où ils sont enterrés et qui ne sont plus réparées. Qu'est-ce que cela veut dire, et quelle peut bien être la portée de cette observation ? Recherchant une explication, nous n'avons trouvé, dans la description donnée par Frazer des fameux sanctuaires de Nyakang, que les phrases suivantes où il est question de cabanes :

[Les sanctuaires de Nyakang] se composent d'une ou plusieurs cabanes entourées d'une barrière ; en général, le même enclos renferme plusieurs cabanes ; une ou plusieurs d'entre elles servent aux gardiens du sanctuaire. Ces gardiens sont des vieillards qui, non seulement entretiennent l'endroit sacré dans une propreté scrupuleuse, mais jouent aussi le rôle de prêtres, tuent les victimes expiatoires qu'on amène au temple, les dépècent et en conservent la peau pour leur usage personnel (*The Dying God*, p. 19 = *Le dieu qui meurt*, p. 14)

Cela ne nous aide pas, car il s'agit toujours des Shilluk, et rien dans le contexte ne renvoie à un quelconque manque de réparation des cabanes où seraient enterrés les rois des Baganda. Si l'on étend alors la recherche à ce qu'écrit Frazer sur les Baganda ailleurs dans le même volume, on rencontre bien une allusion à « un tombeau, constitué par une maison construite spécialement dans ce but »<sup>25</sup>, mais rien concernant l'entretien de ces tombes-cabanes. D'où provient donc l'information provient ?

A. Carandini ne donnant dans son texte aucune référence précise, nous devons, pour la retrouver, élargir la recherche à l'ensemble de l'œuvre de Frazer. La solution est finalement venue du volume *Atys et Osiris* que nous n'avons pu consulter que dans la traduction française de 1926<sup>26</sup>.

Les pages 169 à 181 d'*Atys et Osiris* traitent d'abord des rois Shilluk et de Nyakang, fondateur de la dynastie (p. 169-175), ensuite des rois Baganda de l'Ouganda (p. 175-180). Frazer (p. 174) donne une liste de « curieuses ressemblances entre le Nyakang mort et l'Osiris défunt », puis, se basant sur les travaux du Révérend J. Roscoe, *The Baganda*, au tout début du XXe siècle, il détaille avec beaucoup de précisions (p. 175-180) le rituel qui entoure la mort d'un roi, le sort de son cadavre et de certaines parties « privilégiées » de son corps (crâne, mâchoire et cordon ombilical).

C'est manifestement à une phrase de la p. 176 que A. Carandini se réfère dans sa comparaison entre les rois des Baganda et le « héros de Lefkandi ». Il y est dit textuellement qu'« on ne réparait jamais la hutte où reposait le corps du roi ; on la laissait tomber lentement en ruines ».

<sup>25</sup> En l'occurrence *The Dying God*, Londres, 1911, p. 200-201 = *Le dieu qui meurt*, Paris, 1931, p. 170-171.

<sup>26</sup> *Atys et Osiris : étude de religions orientales comparées*. Trad. française par Henri Peyre, Paris, 1926, 305 p. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, 35). Nous n'avons pas pu vérifier le texte sur l'original anglais.

Nous tâcherons de comprendre la phrase plus tard, lorsque nous reviendrons sur les Baganda et le cérémonial de la mort de leurs rois. Pour l'instant, observons simplement le caractère abscons de certaines indications figurant dans le texte d'A. Carandini (« ces cabanes des rois Ouganda défunts qui n'étaient plus réparées ») et les difficultés que peut rencontrer un lecteur qui tente de les comprendre et de les vérifier. Mais continuons.

#### *Le héros de Lefkandi*

A. Carandini demandait si la non-réparation des cabanes royales Baganda ne pourrait pas être mise en relation avec ce qui concernait la « maison du héros de Lefkandi ». Une question-suggestion qui doit évidemment être imputée au seul A. Carandini, comme le montre une note 36, limitée à un très sec « *La nascita di Roma* cit. ».

Le lecteur curieux (ou masochiste), qui veut simplement comprendre, doit donc reprendre la piste et commencer par retrouver la référence que vise la note. Mais *La nascita di Roma* est un livre touffu qui ne compte pas moins de 766 pages<sup>27</sup>. Si le lecteur en a le courage et s'en donne la peine, l'index, très soigné, du volume lui permettra de retrouver facilement les passages du livre traitant du « héros de Lefkandi »<sup>28</sup>. Il devra toutefois constater qu'aucun d'eux ne fait état des rois Baganda d'Ouganda et que ces derniers n'apparaissent d'ailleurs pas dans l'index. Il faut donc chercher ailleurs.

Si cet enquêteur courageux connaît bien l'œuvre d'A. Carandini, il se souviendra peut-être que le « héros de Lefkandi » intervenait en 2000, dans le catalogue de l'exposition romaine (*Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*)<sup>29</sup>. Mais là encore il aura beau lire attentivement le texte, il ne discernera toujours pas le rapport qui peut exister entre les découvertes de Lefkandi et les huttes/tombeaux des rois Baganda.

Dépité par l'échec total de sa recherche bibliographique, il se rappellera peut-être alors que, dans le passage d'*Archeologia del Mito* (p. 215) dont nous étions partis, le rapprochement entre les rois Baganda et le héros de Lefkandi s'accompagnait d'un point d'interrogation. Il réalisera peut-être alors qu'il s'agissait probablement d'une simple question que A. Carandini se posait à lui-même. Mais à ce stade on ne peut

<sup>27</sup> A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Turin, 1997, 776 p. (Biblioteca di cultura storica, 219).

<sup>28</sup> À savoir p. 110, n. 27 ; p. 144-145, n. 12 ; p. 210, n. 95 ; p. 229, n. 5 ; p. 352, n. 139 ; p. 442 ; p. 605.

<sup>29</sup> A. Carandini et R. Cappelli [Éd.], *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*. Roma, Museo Nazionale Romano. Terme di Diocleziano. 28 giugno-29 ottobre 2000, Milan, Rome, 2000, 367 p. (Ministero per i Beni e le Attività culturali. Soprintendenza Archeologica di Roma). Il s'agit des p. 110-112, dans la deuxième des *Variazioni sul tema di Romolo. Riflessioni dopo* « La nascita di Roma ». Cette variation est intitulée *Teseo, Romolo e l'eroe di Eretria*, et occupe les p. 106-112.

s'empêcher de se poser aussi une question : un auteur ne devrait-il pas éviter de lancer son lecteur sur des pistes dont l'exploration lui demande beaucoup de temps et d'énergie et qui, la suite va le montrer, ne débouchent sur rien de concret ?

### *Un rapprochement hâtif*

On doit en effet s'interroger sur la *pertinence même du rapprochement suggéré*. Qu'a-t-on donc trouvé de significatif, archéologiquement parlant, à Lefkandi, non loin de Xeropolis, près d'Érétrie en Eubée ? Et quel rapport peuvent avoir ces découvertes avec les rois Baganda ?

Or donc, en 1980, les fouilles mirent au jour à Lefkandi<sup>30</sup> une vaste construction rectangulaire, de plan absidal, mesurant quelque 45 m de long sur 10 m de large, et datable de la première moitié du Xe siècle.

Les parois en briques crues reposent sur des fondations en pierre ; le toit était probablement recouvert de chaume tandis qu'une rangée de trous à l'extérieur indique la présence d'une véritable colonnade. A l'intérieur fut trouvée une tombe creusée dans le sol et divisée en deux compartiments : l'un contenait les restes de quatre chevaux, l'autre les ossements d'un homme, enveloppés dans un linceul (dont sont exceptionnellement conservés une partie du tissu et du décor), placés à l'intérieur d'une amphore en bronze d'origine chypriote, et flanquée d'une lance et d'une épée en fer. L'autre partie de ce même compartiment avait reçu l'inhumation d'une femme portant un pectoral formé de deux disques en or joints, ainsi que des épingles en bronze et en fer. Dans un autre endroit de l'édifice on a retrouvé une partie de sol brûlée, indiquant que le corps du guerrier avait été incinéré sur un foyer érigé *in situ*.<sup>31</sup>

Le plan de l'édifice annonce ce qui deviendra, quelque deux siècles plus tard, l'architecture des temples et il s'agissait certainement d'un couple de personnages importants, mais on ne sait trop comment interpréter la découverte.

A. Carandini a signalé lui-même dans *Nascita* (1997) deux avis d'archéologues. On retrouvera son texte ici :

Pour C. Antonaccio<sup>32</sup>, il s'agirait d'une *regia* funéraire faite pour accueillir la cérémonie des funérailles (l'édifice serait postérieur aux tombes) ; autour de la tombe du fondateur du lignage se seraient agrégées les tombes des membres du *genos*, jusqu'au troisième quart du IXe siècle compris. L'interprétation de la *regia* funéraire resterait valable si la tombe était postérieure à l'édifice, les funérailles pouvant être imaginées en deux temps, avec exposition

<sup>30</sup> Pour une des premières présentations de la découverte : M. Popham, E. Touloupa, L.H. Sackett, *The Hero of Lefkandi*, dans *Antiquity*, t. 56, 1982, p. 169-174.

<sup>31</sup> Ces lignes de synthèse ont été empruntées aux pages Web d'un séminaire d'introduction à l'archéologie classique de l'Université de Genève. Elles sont accompagnées de quelques images : [http://www.unige.ch/lettres/archeo/introduction\\_seminaire/obscurs/lefkandi1.html](http://www.unige.ch/lettres/archeo/introduction_seminaire/obscurs/lefkandi1.html)

<sup>32</sup> C. Antonaccio, *Lefkandi and Homer*, dans O. Andersen, M. Dickie [Éd.], *Homer's World. Fiction, Tradition, Reality*, Bergen, 1995, p. 5ss.

du corps dans la construction et inhumation après [...]. Selon A.M. Snodgrass<sup>33</sup>, il s'agit de la *regia* d'un chef, habitée pendant peu de temps à cause de la mort de ses occupants, qui y furent enterrés (l'édifice précéderait donc les sépultures). La *regia* aurait été transformée ensuite dans le tumulus vénéré de l'ancêtre d'un clan. (A. Carandini, *Nascita*, 1997, p. 110, n. 27)

*Hérôon ? Regia ? Hérôon/Regia ?* Nous ne sommes pas compétent pour émettre un avis et ajouter une hypothèse à celles qui ont déjà été avancées. Ce que nous pouvons dire, par contre, c'est qu'un lecteur, un peu critique, se demandera *ce que pourrait bien apporter de valable, sur le plan de la comparaison, un rapprochement entre ce bâtiment du protogéométrique grec d'Eubée et les cabanes-tombes royales des rois africains.*

Il s'agit bien sûr des deux côtés de tombes, mais ce seul élément ne suffit pas. Sans une démonstration rigoureusement menée et basée sur des correspondances étroites et spécifiques – ce qui en l'occurrence n'est pas du tout le cas –, un rapprochement entre « le héros de Lefkandi » et les rois Baganda ne peut déboucher sur rien. *Des rapprochements de ce genre, hâtifs et superficiels, ne font que jeter de la poudre aux yeux sans éclairer en quoi que ce soit les points en discussion.* La méthode comparative, sainement comprise, ne peut pas tirer grand-chose du simple rapprochement de deux tombes importantes appartenant à des cultures très différentes, géographiquement et historiquement. Et n'oublions pas que c'est du démembrement de Romulus qu'il s'agit et que nous recherchons des données ethnographiques censées nous aider à résoudre le problème !

#### *Le cérémonial entourant la mort d'un roi Baganda*

Mais poursuivons l'enquête en examinant le cérémonial de la mort d'un roi Baganda. Il serait trop long de retranscrire l'intégralité du texte de Frazer mais nous estimons que le lecteur intéressé a droit à un résumé sérieux, qu'on trouvera ci-dessous. Au-delà de l'intérêt « intrinsèque » du sujet, sa lecture fera sentir combien le cérémonial funéraire Baganda est profondément différent de tout ce que nous connaissons pour Rome, et il apparaîtra bien difficile de trouver des points de comparaison entre la royauté Baganda et la royauté romaine ; ne parlons même plus des trouvailles de Lefkandi.

Or donc une vaste « nécropole royale », située dans la région appelée Busiro (ce qui signifie « le lieu des tombes »), accueillait les rois Baganda après leur mort. Chacun d'eux y possédait un tombeau, qui était construit d'abord, puis un temple, qui lui était consacré plus tard.

Quand un roi mourait, on envoyait son corps à Busiro où on l'embaumait, avant de le mettre au tombeau. Ce tombeau était en fait une grande hutte ronde conique, bâtie sur le sommet d'une colline, avec un pilier central et un toit de chaume descendant jusqu'au sol. On l'entourait d'une

<sup>33</sup> A.M. Snodgrass, *I caratteri dell'età oscura nell'area egea*, dans S. Settis [Éd.], *I Greci*, II/1, Turin, 1996, p. 191ss.

haute et solide clôture de roseaux, tandis qu'une autre clôture, plus extérieure, fermait le tout sur les flancs de la colline. Dans la hutte-tombeau, on plaçait le corps sur un lit, on remplissait au maximum du possible la chambre sépulcrale avec de l'écorce, on abattait le pilier, et on condamnait la porte du tombeau. Les épouses du roi défunt étaient alors amenées et tuées autour du mur extérieur du tombeau, tandis qu'on massacrait des centaines d'hommes dans l'espace libre entre les deux clôtures. Toutes les portes des clôtures étaient alors fermées et on laissait pourrir les corps à l'endroit même où ils étaient tombés, mais des gardes les défendaient contre les bêtes sauvages et les vautours.

Cinq mois plus tard, trois chefs pénétraient dans la hutte-tombeau en pratiquant une ouverture dans le mur. Ils séparaient la tête du corps et l'emportaient à la capitale, après avoir rebouché le trou, remplacé le chaume et refermé toutes les portes des clôtures. La mâchoire une fois enlevée par un chef d'un clan bien précis, le crâne était renvoyé à Busiro où il était enterré avec de grands honneurs près du tombeau.

Quant à la mâchoire, elle subissait un traitement particulier : on laissait aux fourmis le soin d'en manger toute la chair ; puis, on la lavait dans la bière et le lait, on la décorait de coquillages et on la déposait dans un vase en bois, qui, une fois enveloppé dans des écorces et décoré extérieurement de perles, prenait la forme d'un paquet conique de quelque 75 cm de haut sur 45 de large. Un second paquet, lui aussi enveloppé d'écorce et décoré, contenait le cordon ombilical du roi, qui avait été conservé précieusement depuis le moment de sa naissance. « On croyait que l'ombre du roi était unie à sa mâchoire, et l'ombre de son double à son cordon ombilical ».

Ces deux précieux paquets devaient retourner à Busiro pour y être installés dans un temple à construire et qui devait servir au culte du souverain. Lui aussi s'élevait sur une colline que généralement le roi avait lui-même choisie de son vivant. Le temple était une grande hutte, conique ou ayant la forme d'une ruche, partagée à l'intérieur en deux chambres, l'une accessible à tous, l'autre, plus secrète, qui était sacrée et où nul profane ne pouvait pénétrer : c'est là que les saintes reliques du roi défunt, sa mâchoire et son cordon ombilical, étaient entreposées dans une cellule creusée dans le sol. L'ombre du roi y vivait, y donnait des réceptions, parlait à l'assemblée par la voix d'un prophète. (résumé de Frazer, *Atys et Osiris*, trad. fr. de 1926, p. 175-180 *passim*)

Passons sur le reste de la description du sanctuaire, sur les manifestations qui s'y déroulaient à l'intérieur, sur ce qu'on appellerait le « service général du culte », ainsi que sur la visite que le roi régnant y faisait, une seule fois durant son règne, et qui s'accompagnait de sacrifices humains. Nous noterons simplement que cette construction-là – le temple, demeure de l'ombre du roi et de l'ombre de son double – était soigneusement entretenue, même si, après la mort du nouveau roi, elle bénéficiait d'un peu moins d'attention. La règle était de ne « laisser aucun temple de roi défunt disparaître entièrement ».

Dans les rites funéraires des rois Baganda, le contraste est donc grand, entre d'une part l'importance de la mâchoire et du cordon ombilical qui sont perçus comme les parties représentatives du roi, et d'autre part celle du reste de son corps, qui, à l'exception du crâne, n'est pas pris en considération. Et cela explique la différence de traitement entre les deux bâtiments qui interviennent dans le rituel : une fois le crâne du souverain séparé du corps, le temple, qui abritait ses ombres, était la seule chose

qui importait : il continuait à être entretenu, et on ne laissait jamais « aucun temple de roi défunt disparaître entièrement » (p. 178), tandis que – et nous atteignons finalement l'explication recherchée – « on ne réparait jamais la hutte où reposait le corps du roi ; on la laissait tomber lentement en ruines » (p. 176).

Si, nantis de toutes les informations qui précèdent, nous relisons le texte d'A. Carandini, dont nous étions partis :

Chez les Baganda, en Ouganda, les esprits des souverains défunts équivalent à des dieux, et les cabanes où sont enterrés leurs corps ne sont plus réparées (comme dans la maison du héros de Lefkandi en Eubée ?). (AM 2002, p. 215)

nous percevons immédiatement le caractère non seulement incompréhensible mais aussi totalement inadéquat de l'allusion.

Le résumé aura permis de réaliser le caractère un peu rapide et léger de l'évocation des « esprits des souverains défunts » et de leur équivalence à « des dieux ». Nous ne traiterons pourtant pas de ce point. Nous nous bornerons à constater que, formellement, la seconde partie du texte (« les cabanes où sont enterrés leurs corps ne sont plus réparées ») correspond bien aux analyses ethnographiques, mais que le message qu'elle transmet a perdu tout sens, dès qu'on « omet » le sort bien différent du temple du roi et la justification de cette dualité de statut : cinq mois après la déposition du cadavre, lorsque les trois chefs en ont « détaché » la tête, il ne reste plus rien d'important et d'intéressant dans la hutte/tombeau, qui n'est plus l'objet d'une attention particulière : on ne la répare plus et on la laisse tomber lentement en ruines. Ce qui n'implique du reste pas qu'on ne s'en soucie plus : la surveillance de l'ensemble de la nécropole royale et de ses constructions est confiée au « *Mugema*, ou comte de Busiro, l'un des quelques chefs héréditaires du pays, dont la tâche principale était d'être le Premier Ministre (*Katikiro*) des rois morts » (p. 175, presque textuel).

Concluons. D'une part, la *sélection* opérée par A. Carandini dans le dossier établi par Frazer sur les Baganda apparaît *arbitraire et inexacte*. On peut d'ailleurs se demander ce qui l'a motivée, car il n'existe aucune possibilité de rapprochement sérieux entre cette coutume Baganda et ce que nous apprennent les découvertes de Lefkandi. D'autre part, la *liaison même Baganda-Lefkandi est totalement fantaisiste* et, à notre connaissance, A. Carandini lui-même n'en a jamais rien tiré, ni dans ce livre ni ailleurs. Poudre aux yeux ? Intoxication ? Méconnaissance du dossier ? Traitement superficiel ? Au lecteur de juger.

Mais ne quittons pas encore les Shilluk et continuons d'examiner la manière dont A. Carandini traite les informations qu'il puise dans ses sources, et en l'espèce ce point central qu'est le régicide du roi des Shilluk.

*Le régicide du roi des Shilluk*

Tel qu'il est présenté en 2002 par le savant italien, le régicide du roi des Shilluk apparaît comme une réalité historique, même si l'emploi de l'imparfait rejette le rituel dans le passé. En fait, son résumé traduit *une absence totale de distanciation critique vis-à-vis des sources et donc des faits*. Voyons d'abord quelle était la position de son modèle, en l'occurrence Frazer ?

En général, l'anthropologue anglais fournit ses sources. Dans le cas présent, celui du régicide des Shilluk, il a soigneusement signalé, au début de l'exposé (p. 12-13 de la version française ; p. 17 de la version anglaise), que ses informations provenaient des travaux de C.G. Seligman, que ces travaux n'étaient pas encore publiés à l'époque de la rédaction mais qu'ils lui avaient été communiqués en manuscrit<sup>34</sup>.

Frazer avait aussi fait précéder son récit d'une précision importante, reprise à C.G. Seligman lui-même : ce dernier signalait que la coutume du régicide était restée en vigueur jusqu'à une époque récente (*until lately*) et qu'elle était peut-être simplement en veilleuse (*merely dormant*). Ainsi donc, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, C.G. Seligman ne se présentait pas comme témoin oculaire, mais se référait à la tradition locale. Frazer lui-même rapportait honnêtement le régicide chez les Shilluk comme une coutume restée longtemps en usage, mais qui n'existait plus à son époque.

Près de cent ans plus tard (un siècle !), A. Carandini reprend l'information sur le sacrifice rituel du *reth* (c'est ainsi que s'appelle le roi des Shilluk) en faisant totalement abstraction de cette réserve critique qu'aucun lecteur du seul A. Carandini ne pourrait deviner. Il y a en quelque sorte « tromperie sur la marchandise ».

Mais il y a autre chose encore à faire remarquer. C'est l'indifférence que semble manifester l'archéologue italien à l'égard des travaux sur la royauté Shilluk, comme si, pour lui, la troisième édition de *The Golden Bough* (1911-1915) constituait l'étape ultime de la recherche ethnographique sur le sujet.

Bien sûr, dans la synthèse que les époux Seligman consacreront aux Shilluk dans leur ouvrage de 1932 sur les tribus païennes du Soudan nilotique<sup>35</sup>, il sera toujours question, comme d'une certitude historique, du meurtre rituel, aux époques anciennes, du *reth* malade ou vieux (p. 90-93). Mais la recherche ne s'était pas interrompue, et le moins qu'on puisse dire aujourd'hui est que les positions sur la

<sup>34</sup> En fait, l'ouvrage de C.G. Seligman sortira un peu après *The Golden Bough*. C'est *The Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk*, dans *4th Report of the Wellcome Tropical Research Laboratory, Gordon Memorial College Khartoum*, qui date lui aussi de 1911.

<sup>35</sup> C.G. & B. Seligman, *The Shilluk*, dans *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, Routledge, 1932, p. 37-105 (réimpression en 1965).

réalité de ce régicide rituel sont beaucoup moins assurées que la lecture de Frazer, des Seligman de 1932 et d'A. Carandini en 2002 pourrait le laisser croire.

Dresser ici la bibliographie complète de cette tribu nilotique depuis 1915 serait jeter de la « poudre aux yeux », ce que nous ne souhaitons pas faire. Mais la consultation des listes existantes<sup>36</sup> permettrait de constater que depuis 1940 (pour prendre cette date comme point de départ) la royauté Shilluk a fait l'objet de plusieurs travaux importants, menés par des anthropologues spécialisés, comme W. Arens, A. Butt, P.P. Howell, G. Lienhardt, M. Riad, ou W.P.G. Thomson, mieux au courant des réalités du terrain que ne l'était Frazer, ou par des auteurs plus « généralistes », comme E.E. Evans-Pritchard ou J. Fontenrose, qui ont tenté de faire le point sur le sujet.

De tous ces travaux, A. Carandini ne se préoccupe absolument pas, et peut-être même ne les connaît-il pas. Certains d'entre eux pourtant auraient mérité d'être ne serait-ce qu'évoqués, au moins pour nuancer le propos.

On songera en particulier à la conférence que E. Evans-Pritchard a prononcée précisément à la mémoire de Frazer en 1948 (il y a soixante ans de cela !) après avoir réexaminé tout le dossier<sup>37</sup>. E. Evans-Pritchard est bien conscient de l'énorme importance que Frazer et d'autres après lui ont accordée à ces descriptions de régicides royaux chez les Shilluk, mais il se voit pourtant amené à conclure :

En l'absence d'autres preuves que le témoignage traditionnel concernant les exécutions royales dans l'histoire shilluk, et étant donné les récits contradictoires cités, je conclus que la mise à mort cérémonielle des rois relève probablement de la fiction (p. 85 de la traduction française)

ou encore :

Il n'existe pour confirmer qu'un roi [Shilluk] fut jamais tué de l'une ou l'autre façon que le témoignage de la tradition (p. 92 de la traduction française)

Presque vingt ans plus tard, dans un livre sur *The Ritual Theory of Myth* (Berkeley, 1966), J. Fontenrose adopte la même position très réservée. On lira en particulier le

---

<sup>36</sup> On pourra se référer, par exemple, à Terje Tvedt, *An annotated bibliography on the Southern Sudan, 1850-2000*, sur le site du Centre for Development Studies de l'Université norvégienne de Bergen <[http://www.svf.uib.no/sfu/order/sudan\\_s3.htm](http://www.svf.uib.no/sfu/order/sudan_s3.htm)>,

ou encore à la page <<http://lib.mnsu.edu/collections/hraf/fj.pdf>> du fichier des *Human Relations Area Files (HRAF) - Collection of Ethnography* de la Minnesota State University, Mankato.

<sup>37</sup> E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge, 1948, 40 p. (Frazer Lectures - Cambridge - May 13, 1948), repris dans E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology and Other Essays*, Londres, 1962, et dont on trouvera une traduction française, *La royauté divine chez les Shilluk du Soudan nilotique*, dans E. Evans-Pritchard, *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, 1974, p. 73-96 (Sociologie d'aujourd'hui).

chapitre (p. 8-14) intitulé *Ethnographic Evidence for King Sacrifice*. J. Fontenrose explique qu'il s'était intéressé lui aussi à la coutume du régicide rituel, notamment celui des rois Shilluk et que, tout à fait indépendamment de E. Evans-Pritchard, il en était arrivé à conclure au caractère mythique de toute cette tradition, dans laquelle il voyait *a fragment or memory of an ancient African myth* (p. 11). La lecture de E. Evans-Pritchard ne fit, dit-il, que confirmer sa position : on était selon lui en présence d'un de *those fanciful reports that fill a large part of "The Dying God"* (p. 13).

#### *Le régicide rituel dans les cultures africaines*

Mais, pour bien faire comprendre notre point de vue, un bref temps d'arrêt s'impose peut-être.

Nous n'entendons pas trancher sur le fond, à savoir la réalité historique et la nature exacte du régicide rituel, chez les Shilluk du Soudan ou dans les autres cultures africaines. Il en a déjà été question plus haut, le régicide est bien attesté en Afrique, un continent qui connaît une conception particulière de la royauté. On la désigne souvent par l'expression *royauté divine*, mais le roi africain ne semblant pas être le représentant ou l'incarnation d'un dieu, comme en Égypte ancienne, d'autres anthropologues préfèrent parler, plus justement peut-être, de *royauté sacrée*. Il existe un lien étroit entre la vitalité du roi et la santé de son royaume.

Dans ces conditions – on a aussi évoqué la chose plus haut –, il est normal que le déclin physique de celui qui incarne aussi étroitement l'ensemble du pays soit perçu comme un danger réel pour le bien-être général, hommes, récoltes et bétail, et que la survie collective passe par l'élimination du personnage incarnant le pays (en fait ce peut être quelqu'un d'autre que le roi, mais nous n'envisageons ici que le cas du roi) affaibli et l'installation à sa place de quelqu'un en pleine possession de ses forces.

Toutefois les modalités de la substitution varient : on peut se débarrasser d'un roi malade, infirme ou trop vieux, tout comme on peut envisager au départ, par mesure de précaution, une royauté temporaire, le remplacement se faisant au terme d'une période de temps déterminée. Plusieurs pages du *The Golden Bough* de Frazer alignent de nombreux exemples de ces deux situations, qu'il s'agisse de *Kings killed when their strength fails*, ou de *Kings killed at the end of a fixed term*<sup>38</sup>.

Nous n'avons examiné dans le détail plus haut que le cas Shilluk, mais si on fait l'exercice sur d'autres royautés africaines, le résultat est toujours le même : dès qu'on descend aux situations concrètes et aux cas précis, il devient toujours extrêmement

---

<sup>38</sup> *The Dying God*, Londres, 1911, respectivement p. 14-46 et 46-58 ; *Le dieu qui meurt*, Paris, 1931, respectivement p. 10-40 (*Rois mis à mort quand leur vigueur décline*) et p. 40-50 (*Rois mis à mort à l'expiration d'un temps déterminé*).

difficile de déterminer comment les choses se sont réellement, c'est-à-dire historiquement, passées<sup>39</sup>.

D'abord il n'existe pratiquement pas d'exemples sûrement attestés d'une royauté qui aurait été limitée au départ à un nombre précis d'années ; mais aussi et surtout, dans les cas de régicide rapportés par la tradition, on ne sait jamais dire si l'on est devant une véritable élimination physique du roi ou dans une procédure symbolique de substitution, un stratagème rituel en quelque sorte, qui pouvait d'ailleurs concerner tantôt le roi ou le chef lui-même, tantôt des victimes humaines et animales censées le remplacer.

Pour illustrer ce que nous appelons un stratagème rituel, voici deux exemples, donnés par Luc de Heusch dans un récent article de synthèse<sup>40</sup>. Le premier concerne le roi des Jukun (Nigéria du Nord). Ce roi

était théoriquement mis à mort au terme d'un septennat. Mais durant la septième année de règne, le roi exécutait le rituel *ando ku* qui lui permettait de poursuivre tranquillement son règne. Il tuait alors d'un coup de lance un esclave, s'enfuyait nu dans la brousse et, après s'être rhabillé, enfourchait un cheval pour revenir dans la capitale acclamé par ses sujets (C.K. Meek, *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-speaking Peoples of Nigeria*, Londres, 1931, p. 139-140). Meek estime à juste titre que le roi est mis à mort par personne interposée ; il interprète l'*ando ku* comme une résurrection (*idem*, p. 140) ; au cours des deux derniers siècles, les rois ont apparemment régné plus de sept ans, et l'on connaît plusieurs souverains qui auraient atteint un âge vénérable. (L. de Heusch, *Royautés sacrées africaines*, 1990, p. 102)

---

<sup>39</sup>Tout est loin d'être simple quand il s'agit du sacrifice humain, comme le montre la lecture d'un ouvrage issu de cinq journées d'études interdisciplinaires organisées en 1999, 2000 et 2002 par le Centre d'anthropologie de Toulouse (*Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Paris, 2005, 284 p.). Pour reprendre les mots des éditeurs, les dix-sept études du recueil avaient « en commun le souci de faire avancer la réflexion théorique et méthodologique en vue de dépasser l'inconfort que suscitent ces deux certitudes contradictoires : bien des sociétés ont connu le sacrifice humain, il n'y a là aucun doute, mais, par ailleurs, le risque est grand, en ces matières, de forcer l'interprétation. Les choses ne sont déjà pas simples [...] dans les cas les mieux documentés. En l'absence de témoignages écrits, les voies de l'interprétation en sont encore plus incertaines » (p. 11). Quand on songe que déjà « produire une définition du sacrifice est une tâche délicate et [que], à l'heure actuelle, il serait très optimiste de parler d'un consensus à ce propos » (p. 13), que dire des énormes difficultés théoriques et méthodologiques qui apparaissent lorsqu'il est question du sacrifice humain en général et en particulier du sacrifice rituel du roi, le régicide royal, lequel occupe une si large place dans les travaux de Frazer ? Il apparaît d'ailleurs, dans certains milieux africanistes en tout cas, que les théories frazériennes sur le sujet, si elles sont globalement dépassées, constituent toujours aujourd'hui un point de référence, à partir et autour duquel se positionnent toujours nombre de chercheurs actuels. On l'a dit plus haut.

<sup>40</sup> L. de Heusch, *Royautés sacrées africaines : une lecture critique de Frazer*, paru dans Fr. Jouan, A. Motte [Éd.], *Mythe et Politique. Actes du Colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*, Paris, 1990, p. 97-106 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 257).

Le second traite des Rukuba du Nigéria et se base sur les travaux de Jean-Claude Muller<sup>41</sup>. Le contexte ici est celui des petites chefferies sacrées, et l'on voit intervenir le rituel du bouc émissaire :

Le règne [de leur roi] n'a pas de limite en principe. Mais les sept premières années "sont considérées comme une période probatoire, une sorte d'examen de compétence" (Muller, p. 161). En outre, le chef est sacrifié par personne interposée lors du grand rituel périodique *kago* qui a lieu en théorie tous les 14 ans. Avant l'ouverture des cérémonies, on capture un vieil homme [qui] n'appartient pas au clan du chef. La victime est rendue repoussante et terrifiante. En grand secret les officiants tuent un bélier dont le vieillard consomme la viande. Celui-ci devient alors "si impur qu'il ne pourra plus jamais vivre dans le village ni avoir de contact avec ses concitoyens" (Muller, p. 173). Il est condamné à vivre en exil, dans une hutte située en dehors de l'espace social du village, mendiant sa nourriture à distance. Il est censé mourir subitement dans le cours de la septième année. Le vieillard ainsi éliminé l'est en lieu et place du chef qui se trouve, au contraire, conforté dans sa position. (L. de Heusch, *ibidem*)

Bref, en ce qui concerne les royautés africaines, le statut du roi et la question du régicide, les choses, par rapport à ce qu'on croyait au début du XXe siècle, ont beaucoup évolué et se sont fortement complexifiées.

Soyons toutefois clair. Si nous avons un certain intérêt pour l'anthropologie et la méthode comparative, si nous avons passé beaucoup de temps en lectures, nos modestes compétences ne nous permettent pas d'entrer dans une véritable discussion de fond. Notre intention était beaucoup plus simple : montrer, à partir d'un cas précis analysé d'une manière détaillée, *combien A. Carandini présente son dossier d'une manière grossièrement insuffisante. Il ne donne pas une idée précise de ses sources ; il reflète mal ses modèles et mêle ses propres positions à celles de Frazer ; il « sacralise », en les figeant, les vues de l'anthropologue anglais, ignorant superbement, dans les secteurs concernés, la recherche postérieure. En près d'un siècle pourtant les choses ont changé. L'archéologue italien ne semble même pas être conscient de cette évolution, ou s'il l'est, il n'y attache aucune importance, ce qui nous autorise à nous interroger sur le sérieux de sa méthode.*

Mais il n'y a pas que les royautés Shilluk et Baganda. Nous avons aussi fait l'exercice sur les autres exemples africains donnés dans la liste d'A. Carandini, pour aboutir aux mêmes conclusions sur la méthode de travail du savant italien. Des cas de régicide effectif, entendons par là la mise à mort *réelle* du roi ou du chef africain pour des motifs *rituels* (valables ou usurpés), ont probablement eu lieu, mais ils ne semblent pas aussi fréquemment et systématiquement appliqués que ne donnerait à penser la lecture de Frazer et, près d'un siècle après lui, d'A. Carandini.

En d'autres termes, en 2002, date de la publication d'*Archeologia del mito*, lire *Le Rameau d'Or* aussi candidement que le fait A. Carandini, croire tout ce qui s'y trouve

---

<sup>41</sup> J.-Cl. Muller, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*, Paris, 1980.

en reprenant sans plus (et parfois fort mal) les compilations et les interprétations frazériennes, c'est faire fi de tous les progrès réalisés depuis près d'un siècle. Sur ce point, A. Carandini représente *une sorte de fossile. C'est pourtant quelqu'un qui ne cesse de se présenter comme un chercheur largement ouvert aux apports de l'anthropologie, et qui n'hésite pas à fustiger avec ironie ce qu'il appelle l'étroitesse d'esprit de ses collègues.*

*A Passage to India : Quilacare, Calicut, Malabar*

Passons maintenant en Inde et jetons un coup d'œil sur quelques exemples indiens, donnés par A. Carandini et censés eux aussi – ne l'oublions pas – mieux nous faire comprendre la mort et le démembrement de Romulus. Le savant italien écrit ceci :

L'Inde connaissait bien la coutume de tuer le roi à l'expiration d'un terme fixe.

À Quilincare on célébrait tous les 12 ans — période de révolution de Jupiter autour du soleil — une fête en l'honneur d'une idole. À cette occasion le roi montait sur un podium et se sacrifiait en public à cette idole, en s'auto-démembrant, c'est-à-dire en se coupant le nez, les oreilles, d'autres membres et finalement la gorge. Celui qui aspirait à la succession devait être présent à la cérémonie, en prévision du martyre analogue qu'il aurait à subir 12 ans plus tard.

Dans le royaume de Calicut, le souverain (Samorin) se taillait la gorge en public ; plus tard, protégé par plus de 30.000 gardes, il attendait d'être défié et l'aspirant successeur, s'il était vainqueur, finissait par lui succéder (on connaissait un défi analogue au Bengale).

À Malabar le roi était décapité tous les 5 ans, sa tête était jetée en l'air et celui qui réussissait à la prendre lui succédait. (AM 2002, p. 214)

A. Carandini résume très fortement des cas présentés par Frazer (*The Dying God*, 1911, p. 46-53 ; *Le dieu qui meurt*, 1931, p. 40-48), sans rien ajouter de son cru. Mais cela ne signifie pas que son attitude devant le matériel de Frazer soit satisfaisante, il s'en faut de beaucoup<sup>42</sup>.

D'une part les présentations de Frazer sont tellement abrégées qu'il semble presque impossible à un lecteur non informé au préalable de se faire une idée correcte des situations décrites ; d'autre part, – ce qui est beaucoup plus gênant – A. Carandini ne dit rien de ce qu'il faudrait appeler « la chaîne de transmission des témoignages », un élément intéressant sur le plan de la critique historique pourtant et que Frazer, lui, fournissait. Bref, *ici encore, A Carandini trompe son lecteur sur la marchandise qu'il veut vendre.* Expliquons-nous.

Les informations sont présentées à l'imparfait sans plus, sans tenir compte des contextes et de la chronologie : l'usage de tuer le roi à l'expiration d'un terme fixe *était* répandu en Inde ; à Quilacare, le roi *se sacrifiait* en public tous les douze ans ; à

---

<sup>42</sup> Il serait pédant d'insister sur une légère erreur orthographique : Quilincare n'existe pas ; il faut lire Quilacare. Il y a plus important.

Calicut, le Samorin, c'est-à-dire le roi, *se taillait* la gorge en public ; à Malabar, le roi *était décapité* tous les 5 ans. Pour évaluer ces informations, il faut en savoir plus. Qu'en est-il exactement ? Quand cela s'est-il passé ? Est-ce de l'Histoire ou de la Tradition ? Ici encore, la lecture du *Rameau d'Or* s'impose si l'on veut comprendre et ramener les choses à de plus justes proportions. Faisons l'exercice pour le sort du roi de la province de Quilacare.

Frazer donne sa source (*The Dying God*, 1911, p. 46-47 ; *Le dieu qui meurt*, 1931, p. 40-41) : un ancien voyageur (*old traveller*), dont le savant anglais reprend textuellement la description. Le traducteur français en fait un « vieux navigateur », à juste titre car le Duarte Barbosa, cité en note par Frazer, est un voyageur portugais du début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup>. Mais en réalité ce dernier n'a pas assisté à l'événement ; il a simplement transmis ce qui lui a été rapporté. L'information sur le régicide de Quilacare s'appuie donc en fait sur une tradition circulant au début du XVI<sup>e</sup> siècle et recueillie par un européen. Rien ne permet au lecteur d'A. Carandini de la mettre en situation et donc d'en évaluer correctement la portée. Pour le faire, il devrait disposer au moins du texte de Frazer, qui est très clair sur tous ces points.

Passons à la coutume attribuée au royaume de Calicut.

Dans le royaume de Calicut, le souverain (Samorin) se taillait la gorge en public ; plus tard, protégé par plus de 30.000 gardes, il attendait d'être défié et l'aspirant successeur, s'il était vainqueur, finissait par lui succéder (on connaissait un défi analogue au Bengale). (AM 2002, p. 214)

Vérification faite chez Frazer, l'information repose sur le seul témoignage d'A. Hamilton, un voyageur anglais qui visita le Malabar en 1695 (*Account of the East Indies*, dans Pinkerton, *Voyages and Travels*, VIII, 374) et qui signale que le suicide du roi (il se serait coupé la gorge en public) avait été jadis (*formerly*) la coutume à Calicut, mais que, lors de sa visite à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, cette coutume avait déjà été modifiée.

Le voyageur du XVII<sup>e</sup> siècle donne alors le récit qu'A. Carandini introduit par un *in seguito* que nous avons traduit par « plus tard ». Mais cette précision chronologique ne peut être comprise qu'en se reportant au texte de Frazer, dont nous livrons ici une partie (dans la traduction française de Pierre Sayn, *Le dieu qui meurt*, 1931, p. 41-42). Racontant sa visite à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, A. Hamilton, après avoir évoqué la coutume (ancienne) du suicide du roi, note qu'elle :

---

<sup>43</sup> J.G. Frazer s'est servi de la traduction anglaise de l'œuvre de Duarte Barbosa : *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, Londres, 1866, p. 172-173 (Hakluyt Society, vol. 35). Nous n'entrerons pas ici dans les discussions sur l'attribution de l'original à Duarte Barbosa.

est aujourd'hui abandonnée. Les Samorins modernes observent un nouvel usage : au bout de douze ans, ils font proclamer un jubilé dans tous leurs états ; on dresse une tente pour le souverain dans une vaste plaine et, pendant dix ou douze jours, on se livre à une grande fête avec réjouissances multiples et salves de canon jour et nuit ; à la fin de la fête, si des invités ont envie de gagner une couronne au prix d'une action désespérée, en se frayant, les armes à la main, un passage à travers 30 ou 40.000 gardes, et en tuant le Samorin dans sa tente, ils n'ont qu'à se grouper par quatre ; celui qui tue le roi lui succède sur le trône. En 1695, un de ces jubilé eut lieu, et l'on dressa la tente près de Pennany, port du royaume, situé à quinze lieues environ au sud de Calicut. Il n'y eut que trois hommes pour vouloir tenter l'aventure désespérée : ils tombèrent sur les gardes, en tuèrent et en blessèrent un grand nombre, et furent enfin massacrés eux-mêmes. [...] Je crois que c'est le même Samorin qui règne encore maintenant. À cette époque, je me trouvai par hasard tout près de la côte, et j'entendis les canons tirer pendant trois jours et trois nuits sans arrêt. (*Le roi qui meurt*, 1931, p. 41-42)

Frazer reprend ensuite la plume, pour un bref exercice de critique historique, portant non pas sur le suicide lui-même, mais sur la cérémonie qui l'aurait remplacée :

Le voyageur anglais dont nous venons de citer le récit, n'avait pas assisté lui-même à la fête qu'il décrit, bien qu'il eût entendu de loin les coups de canon. Fort heureusement, les archives de la famille royale, à Calicut, contiennent des rapports précis sur ces fêtes et le nombre de personnes qui y trouvaient la mort. W. Logan les a examinés, à la fin du XIXe siècle, avec le concours du roi régnant en personne, et on peut, grâce à ses recherches, se faire une idée exacte de la tragédie, et du décor où elle se jouait régulièrement jusqu'en 1743, année où la cérémonie eut lieu pour la dernière fois. (*Le roi qui meurt*, 1931, p. 42)

Un critique sérieux, comme Joseph Fontenrose, aura beau jeu de noter<sup>44</sup> :

According to Hamilton, an English traveler who visited Malabar in 1695, this royal suicide had *once* [en italiques dans le texte] been the custom in Calicut. As a contemporary custom, he reported a feast of ten or twelve days held every twelve years. At the end of the festival any four men who wished could try to kill the king in his tent and take the kingship. The catch was that thirty or forty thousand armed men guarded the king's tent ; yet there were always a few men who were ready to commit suicide by attacking the king's guard on that day. Hamilton did not witness this event, although he was in the region at the time. This custom was last observed in 1743, according to Logan, who found a record of it in the royal archives of Calicut. Logan [W. Logan, *Malabar*, Madras, 1887], however, makes no mention of an earlier royal suicide. The king's suicide is plainly another « used to be » custom and almost certainly a fiction. We cannot be certain, either, that the reported later custom is authentic ; a description of it in royal archives is no guarantee of its actuality : Logan examined the archives more than a century after the alleged final observance.

Nous épargnerons à notre lecteur l'analyse du cas de Malabar, là où le roi aurait été décapité tous les 5 ans, dont la tête aurait été jetée en l'air et qui aurait eu pour successeur celui qui aurait réussi à la prendre. La simple lecture du passage correspondant de Frazer (*The Dying God*, 1911, p. 52-54 ; *Le roi qui meurt*, 1931, p. 45-

---

<sup>44</sup> J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley et Los Angeles, 1966, p. 13.

47) montrera clairement qu'ici non plus on ne peut pas se fier au résumé d'A. Carandini.

Ce sont en fin de compte toujours les mêmes observations que nous sommes amené à porter sur la manière de travailler du savant italien. *Il aligne une série de cas pêchés dans le vivier inépuisable que constitue « Le Rameau d'Or », il les adapte, en les résumant ou en les complétant, et il leur accorde une confiance pleine et entière, sans la moindre mise en perspective, ni de Frazer lui-même, ni de son oeuvre. A. Carandini manque cruellement de sens critique. Le lecteur doit le savoir et contrôler strictement tout ce qu'il dit.*

Mais il y a quelque chose de plus fondamental, que nous avons déjà mentionné et sur lequel nous nous devons de revenir. Tous ces exemples laissent entièrement sur sa faim le lecteur d'A. Carandini, qui n'aperçoit pas le rapport précis qu'ils peuvent avoir avec Romulus. Car, dans le dossier du premier roi de Rome tout comme d'ailleurs de ses successeurs, il n'est jamais question d'un règne qui, au départ, aurait été confié au roi pour une période bien précise (de un, de cinq ou de douze ans par exemple), ni d'un règne dont la durée aurait été liée rituellement à la permanence des forces physiques ou mentales du souverain, ni d'un quelconque meurtre rituel par empoisonnement ou par étranglement, ni d'un suicide par auto-égorgement ou auto-démembrement public, ni d'une passation de pouvoir dont l'enjeu précisément aurait été la tête du roi déchu, ni même d'un défi public qui lui aurait été lancé. Les rois de Rome ne sont pas les rois de Nemi, qui ont tant impressionné Frazer et ses nombreux lecteurs. Nous reviendrons dans un autre article sur cette question des rapports avec la mort de Romulus.

#### *Les Konds du Bengale*

La promenade indienne à laquelle nous convie A. Carandini se termine par deux autres exemples. Nous permettront-ils – c'était l'objectif annoncé, ne l'oublions pas – de *capire più in profondità il linciaggio di Romolo* (p. 211) ?

Au Bengale, on faisait des sacrifices à la déesse Terre, au cours desquels la victime humaine (Meriah) était, pendant un certain temps, alimentée, respectée et vénérée, comme s'il s'agissait d'un être consacré, jusqu'au moment où elle était sacrifiée et démembrée de manière telle que chaque chef de famille pouvait recevoir un morceau de chair humaine, au moins une fois l'an, pour l'enterrer dans son propre champ après les semailles afin d'en augmenter la fécondité. Les portions de la victime humaine étaient amenées à la course dans chaque village, où une partie était offerte à la déesse Terre, tandis que l'autre, divisée en autant de morceaux qu'il y avait de chefs de famille, était enterrée au plus vite dans les champs comme des restes de l'esprit du grain, qu'on pensait capables de fertiliser la terre et faire prospérer la récolte. (AM 2002, p. 214)

Sur les sacrifices humains (les *Meriahhs*) chez les Konds (ou Khonds, ou Kandhs, diverses orthographes existant pour le mot) du Bengale (Inde), voici ce qu'on peut trouver chez Frazer :

Les Konds de l'Inde se livrent à une vaste pratique de sacrifices humains, dont nous reparlerons. Les victimes, désignées sous le nom de Meriahs, étaient conservées pendant des années, pour être sacrifiées ensuite. Leur genre de mort était particulièrement horrible, attendu qu'on les taillait en pièces ou qu'on les faisait rôtir, toutes vives, à petit feu. Cependant quand ces victimes désignées étaient délivrées par les officiers anglais chargés de mettre fin à la coutume, elles profitaient en général de toutes les occasions pour échapper à leurs libérateurs et retourner à leur destin [avec en note, le témoignage d'un officier anglais]. (trad. française de : *Le roi qui meurt*, 1931, p. 118-119 ; texte anglais dans *The Dying God*, 1911, p. 139)

Frazer cite ici leur cas pour montrer « l'indifférence ou l'insensibilité que manifestent en présence de la mort des races que généralement nous taxons d'infériorité » (*Le roi qui meurt*, p. 116). Il traitera le problème Kond beaucoup plus longuement ailleurs<sup>45</sup>, et les détails qu'il donnera et qui proviennent de sources militaires britanniques sont effectivement horribles.

Ici aussi et une fois de plus, nous voudrions mettre en évidence l'indifférence d'A. Carandini pour tout ce qui n'est pas le témoignage de Frazer.

Le cas du sacrifice humain chez les Konds a en effet fait l'objet d'études relativement récentes et importantes. On songe d'une part à celle de B. Boal (1982)<sup>46</sup> et d'autre part à celle de F. Padel (1995)<sup>47</sup>. Elles sont toutes deux bien antérieures à la sortie du travail d'A. Carandini, à qui on ne pourrait évidemment pas reprocher de ne pas avoir lu l'article de Marine Carrin (2005)<sup>48</sup>, la dernière à notre connaissance à avoir abordé le sujet en essayant de synthétiser les positions actuelles.

Il ressort de ces travaux que, comme on l'a vu plus haut pour le régicide rituel des rois africains, l'on discute beaucoup aujourd'hui de la réalité et de l'ampleur de cette coutume des sacrifices humains chez les Konds, signalés par Frazer. F. Pradel (1995) par exemple pense que le sacrifice humain en Inde est un fantasme colonial qui a justifié un certain nombre d'expéditions punitives des Anglais. Il critique fortement les rapports britanniques que le missionnaire qu'était B. Boal (1982) avait utilisés religieusement, comme des sources fiables. Il existe donc au moins « deux lectures des documents coloniaux »<sup>49</sup>, entre lesquelles M. Carrin, anthropologue du CNRS français et rattachée au Centre d'Anthropologie de l'Université de Toulouse, n'entend pas trancher. Nous ne le ferons évidemment pas plus qu'elle. Nous insisterons sur autre chose.

---

<sup>45</sup> Dans *Spirits of the Corn and the Wild*, I, Londres, 1912, p. 245-251 = *Esprits des blés et des bois*, I, Paris, 1935, p. 217-223.

<sup>46</sup> B. Boal, *The Konds : Human sacrifice and religious change*, Warminster, 1982, 294 p.

<sup>47</sup> F. Padel, *The Sacrifice of Human Being. British Rule and the Konds of Orissa*, Delhi, Oxford University Press, 1995, 528 p.

<sup>48</sup> M. Carrin, *Le sacrifice humain dans les royaumes de la jungle (Inde)*, dans *Le sacrifice humain en Égypte et ailleurs*, Paris, 2005, p. 190-211.

<sup>49</sup> M. Carrin, *Le sacrifice humain*, 2005, p. 201.

En effet, quelles que soient les divergences entre spécialistes (elles portent d'ailleurs moins sur la réalité de la coutume que sur son ampleur), ce qui est sûr et qui nous importe ici, c'est que *le sacrifice humain chez les Konds n'avait rien à voir avec le régicide rituel, ni d'ailleurs avec la royauté comme telle*. Les *meriahs* n'étaient ni des rois ni des personnages importants mais de simples victimes. « Chez les Konds, le sacrifice d'une victime humaine *meriah* était destiné à satisfaire la déesse de la terre Tari Pennu, avide de sang humain »<sup>50</sup>.

Les détails sur le sacrifice repris à Frazer par A. Carandini ne sont pas nécessairement tous confirmés par les anthropologues modernes, mais il semble bien que les victimes étaient effectivement mises en pièces : « Les membres de chacun des villages qui avaient participé au sacrifice saisissaient un ou plusieurs lambeaux de chair qu'ils devaient ensuite enterrer, avant la tombée de la nuit, dans leur village et aux différents coins du territoire kond. » Il était même précisé que « les gens du village donataire [de la victime sacrifiée] ne portaient pas les lambeaux de chair, tâche qui incombait aux membres du village qui organiserait le prochain sacrifice »<sup>51</sup>. Il semble bien avoir eu démembrement, mais il s'agissait d'un sacrifice humain à la Terre, ce qui n'étonne pas fondamentalement, si l'on songe à « l'affirmation hindoue que l'homme est un animal sacrificiel parmi d'autres »<sup>52</sup>.

*Si l'indifférence d'A. Carandini à l'égard de la recherche postérieure à 1915 est manifeste, ce qui est plus grave chez lui, c'est la légèreté avec laquelle il compose ses listes. Le savant italien ne se préoccupe guère de la pertinence de ses exemples : il les puise, sans aucune évaluation critique et sans la moindre mise à jour bibliographique, dans la vieille compilation de Frazer. Il semble bien que pour lui le nombre de cas qu'il peut citer l'emporte sur leur pertinence.*

Que des victimes humaines, selon des modalités et des rites très variables, aient été offertes en sacrifice à la Terre pour en assurer la fécondité, qu'elles aient été tuées, même démembrées et semées, que leur sang ait été répandu sur les champs, n'a en fin de compte rien pour surprendre quelqu'un qui a quelque peu parcouru les dossiers ethnographiques. Ce qui gêne profondément, c'est de voir apparaître ce rituel des *meriah* dans le dossier du *διασπαραγμός* romuléen, soi-disant pour le rendre plus compréhensible.

Quel rapport en effet pourrait bien exister entre ce type de disparition de Romulus et le sacrifice ritualisé et répété de victimes humaines dans la société agricole des Konds ? Il est bien sûr question dans les deux cas d'un démembrement et de la mise en terre de fragments corporels. Mais à part cela, que de différences

---

<sup>50</sup> M. Carrin, *Le sacrifice humain*, 2005, p. 202.

<sup>51</sup> M. Carrin, *Le sacrifice humain*, 2005, p. 203.

<sup>52</sup> M. Carrin, *Le sacrifice humain*, 2005, p. 207.

dans le contexte historique, culturel et religieux, dans le cadre rituel, dans la procédure, dans le choix aussi de la victime.

D'autant plus — on ne le dira jamais assez peut-être — que le *διασπαραγμός* de Romulus n'est qu'un motif apparu très tardivement dans notre documentation et qu'il est en concurrence avec une autre version mythique, plus solidement attestée elle, et d'ailleurs davantage attendue dans des récits de ce genre. Mais nous aurons l'occasion de revenir ailleurs sur ce point. Nous tenions simplement ici à mettre en évidence la « légèreté » du rapprochement fait par A. Carandini.

#### *Les Dayaki de Sarawak*

Une « légèreté » qui apparaît encore dans le dernier exemple indien, celui des Dayaki de Sarawak :

Les Dayaki de Sarawak croyaient que les récoltes de blé dépendaient du pouvoir magique du gouverneur anglais Rajah Brooke ; suite à cette croyance, ils lui envoyaient des petits morceaux d'étoffe, d'argent et d'or, qui, une fois imprégnés de ses vertus génératives, étaient renvoyés aux expéditeurs et finalement enterrés dans leurs champs. (AM 202, p. 214)

A. Carandini résume ici correctement la présentation de J.G. Frazer<sup>53</sup>. Par rapport à l'exemple précédent, on est dans un contexte un peu différent, mais bien connu lui aussi, celui du lien qui, dans certaines sociétés, relie étroitement le roi (ou le chef) à sa terre, dont il s'agit d'assurer la fécondité. Cette conception, à la base du régicide rituel des rois africains (cf. plus haut), est perçue comme relevant de la magie par Frazer<sup>54</sup>.

Cela dit, les Occidentaux que nous sommes comprendront parfaitement que faute de pouvoir démembrer leur gouverneur et semer des morceaux de son corps sur leurs champs pour le bien de leurs récoltes, les Dayaki de Sarawak aient eu recours à cet expédient. Apparemment, on reste dans le domaine du sacrifice destiné à assurer la fécondité des terres, mais le rapport avec le *διασπαραγμός* de Romulus est particulièrement faible.

#### *La mythologie classique : Lityersès et Bormos*

Détendons-nous en revenant un bref instant au monde classique. A. Carandini a en effet rassemblé en un long paragraphe (p. 214) une importante série d'exemples empruntés à la mythologie grecque. En voici le début :

---

<sup>53</sup> *The Magic Art and the Evolution of King*, I, 1911, p. 361-362 (en anglais) et *Le roi magicien dans la société primitive*, I, 1935, p. 312-313 (en français).

<sup>54</sup> Un chapitre complet de *The Magic Art* (I, ch. VI, p. 332-372, d'où précisément est tiré le texte analysé) est d'ailleurs intitulé *Magicians as Kings*. La version française est intitulée *Les magiciens comme rois*. La lecture complète de ce chapitre ne manque pas d'intérêt.

Lityersès, fils de Midas, roi de Phrygie, est un moissonneur, qui attire l'étranger de passage dans un concours de moissonnage, remporte sur lui la victoire, l'identifie à la céréale, le décapite, cache son corps dans une gerbe, et le jette, probablement dans le Méandre, jusqu'à ce que Héraclès le décapite avec une faux et le jette dans le même fleuve. Bormos, fils d'un notable de la Bithynie, va puiser de l'eau pour les moissonneurs, mais il est attiré par les nymphes dans un puits où il disparaît ; sa mort est pleurée par les moissonneurs. (AM 2002, p. 213).

Frazer avait donné le nom de *Lityerses* à l'un de ses chapitres<sup>55</sup>, mais comme le personnage n'est pas particulièrement connu, rappelons son histoire à travers la notice du *Dictionnaire* de P. Grimal :

**Lityersès** est un fils du roi Midas. Il est le Moissonneur par excellence. Il accueillait les étrangers qui traversaient son domaine et les invitait à moissonner avec lui. S'ils refusaient, il les tuait, ou bien les contraignait à force de coups à travailler pour lui. Puis, le soir, quand ils avaient bien moissonné, il leur coupait la tête et enfermait le corps dans une gerbe. Ou bien encore, il les forçait à concourir avec lui, à qui moissonnerait le plus vite. Il était toujours vainqueur et coupait la tête de son adversaire. Héraclès, alors qu'il était au service d'Omphale, vint à passer chez Lityersès ; il accepta le défi du brigand, et l'ayant assoupi par un chant, lui coupa la tête. On raconte qu'Héraclès avait ainsi décidé de débarrasser le monde de Lityersès, parce que celui-ci avait chez lui comme esclave le beau berger Daphnis. Daphnis y était venu en courant le monde pour chercher son amante, Pimpléa, que des pirates avaient enlevée (v. Daphnis).

Les moissonneurs de Phrygie (le pays de Lityersès) avaient coutume de chanter en travaillant un chant consacré à l'aventure de Lityersès, dans lequel ils vantaient son habileté à moissonner. Ce chant portait le nom de Lityersé. (P. Grimal, *Dictionnaire*, p. 264<sup>56</sup>)

Quant à Bormos (Bormus)<sup>57</sup>, peut-être encore moins connu que Lityersès, voici ce que P. Grimal écrit de lui :

**Bormos.** Fils de Titias (ou Tityos), un Mariandyne. C'était un jeune homme très beau. Un jour qu'il était allé puiser de l'eau pour les moissonneurs, à une source profonde, il fut enlevé par les nymphes (cf. *Hylas*). On raconte aussi qu'il fut tué à la chasse. On célébrait chaque année sa mort, au temps de la moisson, par des lamentations accompagnées du son de la flûte. (P. Grimal, *Dictionnaire*, p. 67<sup>58</sup>).

Que dire de ces deux récits ?

<sup>55</sup> Le chapitre VII dans *Spirits of the Corn and the Wild*, I, p. 214-269, et dans *Esprits des blés et des bois*, I, p. 188-240.

<sup>56</sup> P. Grimal donne comme sources : Poll., *Onom.*, IV, 54 ; Athén., X, p. 415 ; Tzet., *Chil.*, II, 595 ; Westermann, p. 346, 5 ; Serv. à Virg., *Ecl.*, VIII, 68 ; schol. à Théocr., VIII ; Théocrite, X, 41 ; Hésych., s. v. *Lituérsê*.

<sup>57</sup> Ce personnage a été peu traité par Frazer : *Spirits*, I, p. 216, 257 et 264 = *Esprits des blés*, I, p. 190, 229 et 235.

<sup>58</sup> Avec en note, le renvoi aux sources : Athén., XIV, 3, p. 620 A ; schol. à Apoll. Rh., *Arg.*, I, 1126 ; II, 780.

Le seul véritable point de contact entre eux est qu'ils se déroulent dans le milieu des moissonneurs et de leurs chants et qu'ils se placent tous deux dans une perspective étiologique : il s'agit d'expliquer l'origine des chants de moisson de leur région. Pour le reste, les deux récits sont construits sur des motifs assez courants mais différents les uns des autres : ainsi celui du jeune homme ravi par des nymphes captivées par sa grande beauté, celui du concours dont l'enjeu est la mort du vaincu, celui d'Hercule débarrassant le monde des monstres, celui du mauvais tué par le supplice même qu'il infligeait aux autres.

Ils ont aussi en commun une disparition. Le second envisage celle d'un beau et aimable jeune homme enlevé par les nymphes ; le premier est plus tragique, puisqu'il retrace une série de morts par décapitation, depuis celle des vaincus à la joute de la moisson, jusqu'à celle de Lityersès, le sinistre maître d'oeuvre.

Mais dans ces deux exemples, il apparaît plutôt difficile d'envisager un sacrifice ou un démembrement, et plutôt abusif de les ranger sous le titre général de *Sacrifici e squartamenti per il mondo*, une formule qui résumait, rappelons-le, la matière même des p. 211 à 216. Et surtout on ne voit toujours pas en quoi ils sont susceptibles de nous faire « comprendre plus en profondeur le lynchage de Romulus ». C'était pourtant, ne l'oublions pas, le but déclaré de la liste, la promesse faite au lecteur au début du développement. Pour estimer pertinente la place de ces deux récits dans une démonstration censée poursuivre cet objectif, il faut être *soit très crédule de nature, soit peu exigeant sur le plan de la méthode*.

#### *La mythologie classique : quelques autres exemples*

Sautons à regret – il nous faut avancer – les exemples du milieu de la liste (le grand prêtre de Pessinonte, Adonis, Dionysos) qui ne sont pas plus convaincants que les précédents et sur lesquels il y aurait beaucoup à dire. Concentrons-nous sur la fin du paragraphe, que voici en traduction :

Penthée et Lycurgue sont des rois qui s'opposent aux rites de Dionysos et qui sont mis en pièces, le premier par les Bacchantes et le second par des chevaux. En Thrace, Lycurgue croit tailler les sarments d'une vigne (arbuste typiquement dionysiaque), alors qu'il coupe le nez, les oreilles, les doigts et les pieds de son fils Dryas. Il est finalement déchiré par des chevaux sauvages *pour rétablir la fertilité de la terre* (c'est moi qui souligne). Roi de Thèbes, Penthée veut emprisonner Dionysos, mais il met aux fers, à sa place, un taureau et finit démembré par les Ménades.

Athamas, roi de Béotie et protecteur de Dionysos, croit s'en prendre à un cerf et au lieu de cela met en pièces son fils Léarque.

Orphée néglige d'honorer Dionysos, est mis en pièces par les Ménades et ses membres finissent dans un fleuve.

Lycaon égorge, démembré et fait bouillir son petit-fils Arcas, qu'il offre en repas à Zeus. L'enfant, finalement reconstitué, devient le fondateur et l'éponyme des Arcadiens, ainsi qu'*un héros de la céréaliculture* (c'est moi qui souligne).

Médée coupe en 13 morceaux un bélier devant Pélidas qui est taillé de la même manière (en autant de morceaux ?) (AM 2002, p. 213)

Cette fois, on signale bien des démembrements. Mais la conclusion de l'énumération laissera rêveur tout qui possède quelques informations sur les récits en cause : « Il existait donc à travers l'Asie, la Thrace et la Grèce la coutume de sacrifier le roi ou son fils pour restaurer la fertilité du pays ». (AM 2002, p. 213).

Dans sa généralisation, cette conclusion est abusive. Elle applique à tous les exemples une notion (« la restauration de la fertilité du pays »), dont le texte n'a fait état explicitement que dans celui de Lycurgue. Et d'ailleurs dans cet exemple même, la notion a reçu une importance qu'elle n'a pas dans les textes antiques. Il faut en effet savoir que la stérilité frappant les hommes, le bétail et la terre est un châtement courant lorsqu'une faute grave n'a pas été expiée. La « malédiction » n'est levée qu'à la mort du coupable<sup>59</sup>.

Il est inutile de détailler les autres cas : il suffit d'être un peu informé en matière de mythologie grecque pour savoir qu'ils n'illustrent en rien le motif (dont il n'est pas question de nier l'existence dans le répertoire mythographique ou ethnographique) « du roi se sacrifiant lui-même ou sacrifiant son fils pour restaurer la fertilité du pays ». Il est donc inexact de les présenter ou de les interpréter comme des actualisations d'une coutume de ce type et comme des preuves de sa large diffusion « à travers l'Asie, la Thrace et la Grèce ». Une pareille conclusion abusivement généralisante et basée sur des données insuffisamment analysées ou tronquées ne devrait influencer que des lecteurs très peu critiques.

#### *La mythologie classique : Lycaon et Arcas*

Mais en voilà assez pour cette prétendue « restauration de la fertilité du pays ». Épinglons cependant un motif qui apparaît dans la liste, à savoir l'agriculture. Il intervient dans l'histoire de Lycaon et d'Arcas, A. Carandini présentant ce dernier comme un « héros de la céréaliculture ». Que faut-il en penser de cette expression ?

L'Antiquité nous a transmis de nombreux récits, différents, sur cette histoire. Lycaon y apparaît tantôt comme un roi d'une grande piété, tantôt comme un impie ; et la malheureuse victime est, soit un otage qu'il avait à sa cour, soit un de ses propres fils, Nyctimos, soit encore son petit-fils Arcas, fils de Callisto et de Zeus.

<sup>59</sup> Seul d'ailleurs Apollodore, III, 5, 1, a utilisé ce *topos* : Lycurgue, pour avoir outragé Dionysos, est frappé de démence par celui-ci ; le père tue son fils et recouvre la raison ; mais son pays reste frappé de stérilité et ne retrouvera la fertilité que si Lycurgue est mis à mort ; le sacrilège sera démembré par des chevaux sauvages sur le modèle de Penthée déchiré par les Bacchantes.

C'est bien de cet Arcas qu'il s'agit ici. D'après les mythographes, nous savons que ce personnage régna sur les Pélasges du Péloponnèse, qui reçurent de lui leur nom d'Arcadiens et qui lui doivent aussi divers apports spécifiques. Ainsi Arcas leur apprit effectivement la culture du blé, héritée de l'enseignement de Triptolème, mais il leur enseigna aussi à préparer le pain et à filer la laine (P. Grimal, *Dictionnaire*, 1969, p. 44). C'est donc un héros civilisateur.

Le présenter comme « un héros de la céréaliculture » pourrait donc à la limite se justifier ; mais beaucoup plus contestable, parce qu'injustifié, serait de laisser croire au lecteur l'existence d'un lien précis et significatif entre ce rôle de « héros de la céréaliculture » et le sort tragique qui, dans certains textes, aurait été le sien, celui d'une victime dépecée, offerte en nourriture à Zeus et reconstituée par le grand dieu (cf. l'histoire de Tantale proposant les membres de son fils Pélops aux dieux lors d'un banquet). Le démembrement de Lycaon n'a strictement rien à voir avec la diffusion de l'agriculture. Le croire ou le faire croire serait tendancieux. Et si nous insistons sur cette absence de rapport entre les deux motifs, c'est parce que l'histoire des « divinités-dema » de Jensen nous rend très sensible à cette question et nous enseigne la prudence.

## Conclusion

De cette longue analyse se dégagent un certain nombre d'observations sur la manière dont A. Carandini travaille en matière de comparaison ethnographique.

Il y a d'abord la légèreté, pour ne pas dire la superficialité, dans le choix, la présentation et le traitement des exemples retenus. Le simple fait déjà, au début du XXI<sup>ème</sup> siècle, de transformer *Le Rameau d'Or* de Frazer en une sorte de bréviaire où l'on puise, sinon l'essentiel, en tout cas une partie importante de la documentation interpellera tous ceux qui connaissent les limites de la compilation frazérienne. La présentation et le traitement des exemples aussi laissent à désirer. Il n'est pas rare que les résumés soient incompréhensibles et qu'il soit parfois difficile de se reporter à la source pour les vérifications ou les contrôles. Et quand on y arrive, c'est pour constater que les informations originales sont gravement tronquées, souvent amputées de données importantes, présentes pourtant dans le modèle et qui auraient été bien nécessaires à une utilisation correcte.

Plus grave sans doute est l'absence totale de critique à l'égard des informations retenues et parfois déformées d'ailleurs. Elles sont généralement acceptées comme paroles d'Évangile et retransmises avec la circonstance aggravante, pourrait-on dire, que les progrès de la recherche semblent superbement ignorés. On a l'impression,

pour A. Carandini, que, dans le domaine examiné, la recherche s'est arrêtée avec Frazer.

Mais au-delà de tout cela, et ce qui est le plus grave peut-être, c'est l'absence de pertinence des comparaisons ethnographiques invoquées. Contrairement à ce qui était annoncé au départ, cet empilement sans ordre de cas africains, d'exemples indiens et de motifs empruntés aux mythologies classiques, ne constitue pas une contribution positive à la solution du démembrement de Romulus. La méthode comparative, sainement comprise, ne permet pas de rapprocher n'importe quoi avec n'importe quoi. Des rapprochements hâtifs, superficiels et, au sens étymologique du terme, « impertinents » ne font que jeter de la poudre aux yeux. Au lieu d'éclaircir, ils obscurcissent ; au lieu de rapprocher la solution, ils l'éloignent.