

[Extrait de *Folia Electronica Classica*, t. 16, 2, juillet-décembre 2008]

<<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/TM16.html>>

Le fantastique périple des dema, des Marind-Anim de P. Wirz aux Romains d'A. Carandini.

Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique

par

Jacques Poucet

Professeur émérite de l'Université de Louvain

Membre de l'Académie royale de Belgique

<jacques.poucet@skynet.be>

Publication en preprint

déposée sur la Toile le 20 février 2009

revue et corrigée en mars 2010

Une version abrégée doit paraître dans les « Actes du 7^e Colloque International d'Anthropologie du Monde Indo-Européen et de Mythologie Comparée (Louvain-la-Neuve, 19-21 mars 2009) »

Table des matières

Introduction

Première partie

P. Wirz, L. Lévy-Bruhl, A. Jensen, ou la naissance du concept de dema, ses premières évolutions et ses premières dérivées (1921-1960)

- A. Les dema au sens propre : les Marind-Anim de P. Wirz et de J. Van Baal
- B. La première extension de sens : une application à des cultures proches (L. Lévy-Bruhl)
- C. Des modifications de sens dangereuses ou les « dérapages » d'A. Jensen
 - 1. La notion de « divinité-dema »
 - a. Présentation
 - b. Le lien entre mise à mort et acte fondateur : les Marind-Anim
 - 2. Le motif de Hainuwele ou le thème du démembrement fondateur
 - a. Le thème du démembrement fondateur
 - b. L'histoire de Hainuwele
 - 3. La réception de Jensen auprès des spécialistes
 - a. L'œuvre de Jensen
 - b. Les interprétations récentes de l'histoire de Hainuwele
 - c. Les mythes d'origine de l'agriculture et l'histoire des religions aujourd'hui
 - 4. L'introduction du concept de « divinité-dema » dans des cultures plus avancées

Deuxième partie

Les dema d'Angelo Brelich et de Dario Sabbatucci (1960 à 1986)

- I. A. Brelich ou l'introduction des dema dans la légende de Romulus (1960)
 - A. L'entrée en scène de dema mal compris
 - B. Le motif du démembrement
 - C. La validité des comparaisons entre cultures différentes
 - D. Et Romulus ?
- II. D. Sabbatucci, ses réticences et ses critiques à l'égard du dema de Jensen (1965-1986)

Troisième partie

Andrea Carandini et l'explosion des dema, ou les nouvelles dérivées d'une méthode comparative mal digérée et mal informée (2002-2006)

- A. Un empilement acritique d'hypothèses et des présentations tendancieuses
 - 1. *Nascita* (1997)
 - 2. *Archeologia del mito* (2002)
 - a. « Lévy-Bruhl et les Italiens »
 - b. Romulus et le cycle cosmique de Rome
 - 3. *Remo e Romolo* (2006)
 - 4. *La leggenda di Roma I* (2006)
- B. Indifférence et ignorance à l'égard de la bibliographie du domaine
- C. Des dema de fantaisie

Conclusion

Introduction

Andrea Carandini est un archéologue italien contemporain, dont les fouilles récentes, dans le sous-sol de Rome, ont apporté des informations nouvelles, nombreuses et extrêmement intéressantes, sur les origines et les premiers siècles de la Ville Éternelle. Le souhait de cet éminent savant, qui travaille entouré d'une équipe très active, est de reconstruire l'histoire du lointain passé de Rome, à partir de l'archéologie bien sûr, mais en s'inspirant aussi de toute autre discipline susceptible d'y contribuer¹.

Ses positions de base peuvent être caractérisées de « traditionnalistes » ; entendons par là qu'il est bien près de croire à l'historicité de la plus grande partie de ce que racontent, sur les origines et les premiers siècles de Rome, les récits traditionnels, même si ces derniers sont postérieurs de plusieurs siècles aux événements qu'ils sont censés rapporter. Ainsi, pour lui, Romulus est un personnage historique, qui a, historiquement, fondé Rome au milieu du VIII^e siècle avant notre ère, comme le racontent les auteurs anciens.

Mais il ne sera question aujourd'hui ni de ses conceptions historiques, ni de ses méthodes de reconstruction du passé, ni des critiques dont elles ont fait l'objet de la part des historiens, ni des polémiques, parfois personnalisées et virulentes, qu'elles ont engendrées. Nous nous intéresserons ici à une des caractéristiques de ce savant : son souci déclaré d'interdisciplinarité.

C'est ainsi qu'il reproche souvent aux historiens de Rome leur manque d'intérêt pour la comparaison, en particulier ethnographique². Il se déclare pour sa part très

¹ Dans une bibliographie d'une fécondité impressionnante, nous épingleons quelques titres qui nous semblent particulièrement importants et que nous rangerons par ordre chronologique : A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Turin, 1998, 776 p. (Biblioteca di cultura storica, 219). Deuxième édition, 2003, 804 p. (Biblioteca Einaudi) – A. Carandini, 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) – A. Carandini, P. Carafa [Éd.], *Palatium e sacra via I. Prima delle mure, l'età delle mure e l'età case arcaiche (= Bollettino di archeologia, t. 31-33 et 34)*, 2 t., Rome, 1995 [paru en 2000], 326 p. + un volume de planches (Ministero per i beni culturali e ambientali) – A. Carandini, *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*, Turin, 2002, 400 p. (Saggi, 849) [cité : *Archeologia del mito*, 2002] – A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750-700/675 a.C. circa)*, Turin, 2006, 573 p. (Biblioteca Einaudi, 210) [cité : *Remo e Romolo*, 2006] – A. Carandini [Éd.], *La leggenda di Roma. Vol. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Mondadori, 2006, cxxxii-494 p. (Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori Greci e Latini. Testi latini) [cité : *Leggenda di Roma*, 2006] – A. Carandini, *Roma. Il primo giorno*, Bari, 2007, 142 p. (Collana : I Robinson. Letture).

² Pour les réticences d'A. Carandini à l'égard des *classicisti* et les reproches qu'il leur adresse, on verra par exemple *Archeologia del mito*, 2002, p. 131-133. Son intérêt pour l'ethnographie se manifeste à l'évidence dans beaucoup de passages de son livre, à la fin duquel (p. 333-385) il a d'ailleurs édité une correspondance suivie avec l'ethnologue italien M. G. Scoditti.

attaché à cette discipline et y fait régulièrement appel, l'estimant susceptible d'éclairer plusieurs questions délicates liées à la légende romuléenne et plus largement aux débuts de Rome (ce qu'on appelle dans notre jargon les *primordia*). Cela explique qu'il a introduit dans son œuvre un concept ethnographique, celui des dema³.

Voici par exemple deux phrases de son *Archeologia del mito* de 2002 et traduites par nos soins. Il affirme dans l'une : « Mars a des aspects de dema, tout comme Quirinus » (p. 204), et dans l'autre : « Romulus apparaît [...] comme une figure de dema [...]. À l'instar d'Osiris et des autres dema, qui sont héros civilisateurs-animaux-plantes/nourriture-etc., il est tué et démembré parce que les premières cultures impliquaient un meurtre et un démembrement du végétal nourricier » (p. 218).

Plus caractéristique encore, voici une citation, extraite du premier volume de *La Leggenda di Roma* de 2006 (p. 322), où, sous la direction d'A. Carandini, Maria Teresa D'Alessio commente des textes anciens sur Romulus :

On peut reconnaître dans la plante [= le figuier Ruminal], dans l'animal [= le pic et la louve] et dans la femme [= Acca Larentia] qui président au nourrissement des jumeaux le dema unique de l'ancêtre générateur. Nourri après la naissance par un système type dema, Romulus deviendra lui-même un dema comme cela se déduit du mythe lié à sa mort, selon lequel il est tué et démembré pour être ensuite distribué entre les membres de la communauté [...], ce qui est une des caractéristiques des dema. (trad. J. Poucet⁴)

Les dema ne sont pas de parfaits inconnus pour les historiens de Rome. En 1960 déjà Angelo Brelich les avait introduits dans la légende de Romulus, sans succès (on y reviendra). A. Carandini va tenter de les y réintroduire en force. Sous sa plume, des personnages aussi divers que Faunus, Picus, Latinus, Romulus, Quirinus, Mars, et même Jupiter, seront présentés comme des dema ou des êtres qui s'en rapprochent et en affichent les traits.

Dans la problématique des origines de Rome, cette intervention massive des dema peut nous apprendre beaucoup de choses. Qui sont exactement ces personnages ? En quoi sont-ils susceptibles de nous aider à comprendre la légende romuléenne ? Et surtout, sur un plan plus large, quel est leur intérêt ? Quelles leçons méthodologiques pouvons-nous retirer aujourd'hui encore de leur étude ?

*

On trouvera ci-dessous l'essentiel d'une assez longue enquête portant sur « l'histoire des dema ».

Le mot apparaît dans les années 20 du siècle dernier, et comme ce fut le cas des termes mana et tabou, il rencontra très vite un franc succès, avec, comme résultat, des

³ Les dema seront présentés plus en détail dans les pages qui suivent. Disons simplement ici qu'il s'agit d'un terme Marind-Anim (un peuple premier de la Nouvelle-Guinée), que nous utiliserons dans la suite sans italiques et sans marque de pluriel.

⁴ En général, nous traduirons en français les citations que nous utiliserons.

évolutions de sens, qui ressemblent fort à des dérives et dont nous nous occuperons longuement dans les pages suivantes.

Après être restés cantonnés pendant plusieurs décennies dans les travaux consacrés aux peuples premiers, les dema furent introduits dans la légende romuléenne par Angelo Brelich qui pensait, grâce à eux, pouvoir interpréter le démembrement (διασπαράγμός) du premier roi. La proposition ne suscita guère l'enthousiasme des spécialistes des origines de Rome. Mais A. Carandini vient de la reprendre avec force, ampleur et conviction : non seulement il a ramené les dema dans la légende romuléenne, mais il les a replacés dans une perspective plus large encore qu'A. Brelich.

Cette histoire, qui nous conduira de 1922 à 2006, apparaîtra peut-être un peu longue, mais nous avons la faiblesse de croire qu'elle sera utile.

Elle montrera d'abord comment et avec quelle facilité le sens d'un concept ethnographique, né dans le premier quart du siècle dernier, s'est modifié au fil des décennies, en passant d'un auteur à l'autre, par un jeu de transformations, multiples et rarement justifiées, qui, curieusement, n'a jamais fait l'objet d'une étude systématique. Quand les auteurs modernes parlent de dema, ils n'ont pas toujours en vue la même réalité : chacun voit et interprète le concept à sa manière.

Elle montrera aussi comment et avec quelle facilité certains chercheurs construisent imprudemment sur les théories de leurs prédécesseurs, sans les vérifier et sans réaliser leur peu de valeur. De pareils empilements d'hypothèses ou de propositions fausses peuvent se comparer à ces « produits structurés toxiques » apparus récemment dans le système financier.

Elle montrera enfin et surtout que s'il est louable, par souci d'interdisciplinarité, de faire appel à l'ethnographie, il est impératif de procéder correctement, avec méthode, sous peine de compliquer davantage encore les problèmes qu'on prétend résoudre ou éclairer.

Voilà donc brièvement expliqués le titre et le sous-titre de cette intervention : *Andrea Carandini, Romulus et les dema. Naissance, diffusion et ravages d'un produit ethnographique toxique*. Son but est de montrer que des produits toxiques se retrouvent aussi dans nos études, que le concept de dema, tel que l'a récupéré et développé A. Carandini, en est un.

Quant au plan de l'exposé, il est simple : retracer en trois étapes l'histoire du concept de dema, des origines à nos jours. La première partie, consacrée à Paul Wirz, Lucien Lévy-Bruhl et Adolf Jensen, traitera de la naissance du concept, de ses premières évolutions et de ses premières dérives (1921-1960). La seconde étudiera les dema d'Angelo Brelich et de Dario Sabbatucci (1960 à 1986). La troisième sera consacrée à Andrea Carandini (2002-2006). Avec ce dernier savant, on assiste à une explosion des dema en même temps qu'à l'apparition de nouvelles dérives, dues à une application, mal digérée et mal informée, de la méthode comparative.

Première partie

P. Wirz, L. Lévy-Bruhl, A. Jensen, ou la naissance du concept de dema, ses premières évolutions et ses premières dérives (1921-1960)

A. Les dema au sens propre : les Marind-Anim de P. Wirz et de J. Van Baal

Le mot dema est un terme propre aux Marind-Anim, un peuple premier de la côte méridionale de la partie indonésienne de la Nouvelle-Guinée, qui, au début du XXe siècle et dans un territoire alors sous administration hollandaise, en était encore à l'âge de la pierre. En fait le grand public connaît probablement mieux les Marind-Anim pour la férocité de leurs « chasses aux têtes » que pour leur conception du dema, celle-ci n'intéressant guère que les spécialistes.

La première description ethnographique détaillée de ce peuple premier parut en 1922-1925 dans une monographie publiée en allemand par le suisse Paul Wirz (1892-1955)⁵. Mais ce dernier était plus un grand voyageur qu'un anthropologue. Sa description est aujourd'hui dépassée, et doit être remplacée par le travail monumental de Jan Van Baal⁶, qui a revisité et complété les travaux fondateurs de Wirz. Van Baal avait beaucoup d'admiration pour son prédécesseur et reconnaît volontiers tout ce qu'il lui doit, mais il ne cache pas que les connaissances théoriques de Wirz et ses compétences en techniques de terrain étaient déjà dépassées à l'époque de la publication de son livre⁷. C'est évidemment l'ouvrage de Van Baal qui doit être utilisé⁸.

Chez les Marind-Anim le mot dema désigne fondamentalement ce qui relève de l'inhabituel, du surnaturel. Il s'utilise pour qualifier par exemple un phénomène qui sort de l'ordinaire ou un endroit aux caractéristiques tout à fait frappantes. Dans les récits des Marind-Anim sur leur lointain passé (appelons cela leur mythologie), le

⁵ P. Wirz, *Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, Hambourg, 2 vol. en 4 parties, 1922-1925.

⁶ J. Van Baal, *Dema : description and analysis of Marind-Anim culture (South New Guinea)*. With the collaboration of J. Verschueren, La Haye, 1966, 989 p. (Koninklijk Instituut voor taal-, land- en volkskunde. Translation series, 9) [cité : *Dema*, 1966]. Sur la notion de dema, concept central de la religion des Marind-Anim (« the central concept of Marind-anim religion is that of dema »), on verra l'ensemble de la présentation de J. Van Baal aux p. 178-190 ; la citation est extraite de la p. 178. De nombreux autres travaux existent sur cette population et sur les dema. Nous ne les signalerons pas.

⁷ « He [= P. Wirz] did not fully pass the test of anthropological science in the early twenties » (J. Van Baal, *Dema*, 1966, p. 3)

⁸ En 2006, c'est-à-dire quarante ans après sa publication, cet ouvrage était toujours totalement inconnu d'A. Carandini. Cela peut paraître surprenant, mais nous aurons l'occasion plus loin de relever l'étrange indifférence du savant archéologue italien pour la recherche récente concernant certains sujets non archéologiques qu'il entend traiter.

terme s'applique à toute une série d'êtres, supranaturels bien évidemment, aux pouvoirs très grands : ils changent de forme presque à volonté.

Les dema de ce monde des *primordia* sont nombreux et variés, parfois hiérarchisés : il y en a de plus importants, jouant dans les histoires un rôle supérieur à d'autres ; certains ont figure humaine, d'autres figure animale ; il y a des dema-plantes, des dema-objets, des dema-hybrides ; on trouve des dema-hommes, des dema-femmes, des dema-enfants, et donc des liens de parenté entre eux. Ces personnages entrent en conflit les uns avec les autres, ils copulent, n'hésitent pas à commettre l'adultère, à se violer, à se sodomiser, à se mutiler, voire à se tuer. Les quelques récits que nous retranscrivons plus loin permettront au lecteur de se faire une idée un peu plus précise et plus vivante de l'univers dans lequel ils évoluent.

Ces dema appartiennent à un monde intemporel, primordial, antérieur à celui des hommes, un monde fluide dans lequel des transformations de tout ordre ne posent aucun problème, où tout (ou presque) est possible. Ces dema ne sont pas nécessairement créés ; ils sont là, sans plus. Ils sont toutefois créateurs ou fondateurs, si l'on peut utiliser ces mots pour exprimer l'idée qu'ils sont à l'origine – directe ou indirecte – de pratiquement tout ce qui fait la vie quotidienne des Marind-Anim, de leur naissance à leur mort. Leurs « créations » peuvent aller de l'arc au porc sauvage, ou aux différentes sortes de fleurs et d'oiseaux, sans oublier évidemment les plantes alimentaires.

Lorsque prennent fin les *primordia*, les dema ne disparaissent pas ; ils continuent à jouer un grand rôle dans le monde des hommes, qu'il s'agisse de l'organisation sociale, des divers rituels, de la chasse aux têtes et des réalités de la vie de tous les jours. Les Marind-Anim vivent en contact continu, en symbiose avec des dema, qu'ils voient à l'occasion se manifester à leurs yeux, qu'ils vénèrent et qu'ils craignent.

B. La première extension de sens : une application à des cultures proches (L. Lévy-Bruhl)

C'est Lucien Lévy-Bruhl, dans *La mythologie primitive* (Paris, 1935), qui semble avoir donné aux dema Marind-Anim leurs lettres de noblesse. Travaillant de première main sur la description de Wirz, il présenta le concept d'une manière générale mais précise et correcte, et il le lança dans la littérature ethnographique.

En réalité Lévy-Bruhl ne s'intéressait pas seulement aux Marind-Anim, mais à l'ensemble du monde mythique des Australiens et des Papous. Dans le cadre de cette recherche, il fut amené à constater que « d'autres tribus de Nouvelle-Guinée et d'Australie emploient de la même façon des termes tout à fait analogues » (p. 27) à celui de dema. Mais son enquête le mena beaucoup plus loin. Il constata que l'ethnologie retrouvait des personnages, sinon semblables aux dema, en tout cas relativement proches d'eux, en tout cas relativement proches d'eux, dans des

populations d'Amérique du Sud et du Nord, très éloignées du Pacifique, mais relevant d'un modèle culturel relativement proche (paléocultivateurs adeptes de la végéculture ou de la céréaliculture).

Lévy-Bruhl fut ainsi amené à étendre le concept de dema loin de son milieu d'origine Marind-Anim, puisqu'on retrouvait des réalités du même type dans la Papouasie en général, en Australie, en Amérique du Sud et du Nord.

Cette extension posait un problème de terminologie, car, pour désigner ces êtres (étranges à nos yeux) qui se manifestaient dans la période primordiale, les différentes tribus avaient des termes différents : chez les Marind-Anim, nous l'avons dit, c'était dema ; ailleurs on rencontrait des mots imprononçables, comme *kugi*, *bugari*, *wondjina*, *ungud*, *mura-mura*, *altjirangamitjina*, *numbakulla* (pour ne prendre que ces exemples⁹). D'autre part nos langues avaient beaucoup de mal à traduire les réalités qu'ils désignent et qui nous sont relativement étrangères, d'où la gamme d'expressions utilisées pour caractériser ces êtres surhumains, ou extrahumains, dont le rôle aux origines des plus anciennes civilisations agricoles était si important. La liste suivante, limitée au français, n'en donne qu'un aperçu incomplet : « héros civilisateurs », « héros culturels », « êtres mi-humains, mi-animaux (ou végétaux) », « ancêtres mythiques » (on ajoute parfois mi-humains, mi-animaux), « éternels incréés » (ici encore on ajoute parfois mi-humains, mi-animaux), « grands créateurs », « grands transformateurs », « personnages transcendants », etc.¹⁰

La complexité des noms indigènes et la variété des traductions/interprétations proposées expliquent qu'on eut tendance à recourir à un terme simple, facile à retenir et à prononcer. D'où le succès de dema. C'est ce mot en effet qui fut choisi dans la littérature ethnologique pour désigner les curieux personnages que nous venons de décrire. Cet élargissement de sens gomme évidemment les multiples spécificités de chaque culture, mais il permet de passer à l'abstraction et, en théorisant le concept, il en facilite la manipulation.

Lévy-Bruhl a joué le rôle principal en la matière. Le savant français attachait une grande importance au concept de dema : le mot est présent plus de 220 fois¹¹ dans *La mythologie primitive*. Mais il prenait soin de ne pas (trop) le sortir de son contexte d'origine : ainsi n'a-t-il jamais spécialisé les dema dans un type unique et particulier d'activité ; jamais non plus il n'a fait d'eux des divinités, deux remarques qui prendront toute leur importance plus tard.

Il reste que c'est sous sa plume que le terme connut sa première extension : la réalité des dema, telle qu'elle se rencontrait dans la population de départ (Marind-Anim) se vit appliquée à des réalités analogues ou voisines présentes dans des cultures relativement proches. La littérature ethnographique le retint un peu comme

⁹ Et en faisant grâce au lecteur des références renvoyant à chacun de ces termes.

¹⁰ Ici encore, nous ferons grâce au lecteur des références précises.

¹¹ Nous disposons d'une version numérisée de l'œuvre de Lévy-Bruhl, ce qui rend facile la recherche des occurrences d'un mot.

un terme technique, pour désigner – dans les civilisations agricoles primitives essentiellement du Pacifique et de l’Australie, mais parfois aussi d’Amérique du Nord ou du Sud – les personnages hors du commun, aux caractéristiques très particulières, qui vécurent à l’époque des *primordia*, dans la période mythique.

Ce premier élargissement de sens ne mérite pas de critiques fondamentales dans la mesure où il sert à caractériser par un concept simple une réalité complexe, différenciée mais globalement voisine, perceptible dans des cultures, sinon géographiquement proches, en tout cas témoignant d’un niveau de développement relativement comparable, dans la mesure aussi où les utilisateurs savaient bien ce qu’ils voulaient et pouvaient mettre derrière ce concept. Insistons sur le fait que, dans les cas envisagés jusqu’ici, il s’agissait toujours de peuples premiers, qui n’avaient pas dépassé le stade de l’agriculture primitive, qu’il s’agisse ou non de végéculture, et qu’on ne considérait pas les dema comme des divinités.

C. Des modifications de sens dangereuses, ou les « dérapages » d’A. Jensen

Mais toute extension de sens est potentiellement dangereuse. Elle est en effet susceptible de produire ce que nous pourrions appeler des dérapages ou des dérives. Ce fut le cas.

Le responsable de ces dérapages fut l’allemand Adolf Ellegard Jensen, un élève de Frobenius. Auteur de plusieurs ouvrages qui marqueront la pensée ethnographique, il s’intéressait beaucoup à l’histoire des religions. Deux aspects de ses nombreux travaux seront surtout abordés ici : d’une part la notion de « divinité-dema » dont on peut considérer qu’il fut l’inventeur ; d’autre part le développement qu’il donna à l’histoire de Hainuwele, laquelle devint sous sa plume le prototype du démembrement fondateur.

1. La notion de « divinité-dema »

De ses livres, nous retiendrons *Mythos und Kult bei Naturvölkern : religionswissenschaftliche Betrachtungen*, un ouvrage de synthèse et de réflexion, qui fut publié en allemand (Wiesbaden, 1951, 431 p.), avant d’être traduit en français (Paris, 1954), d’être l’objet d’une seconde édition allemande (Wiesbaden, 1960), puis d’une traduction anglaise (*Myth and Cult Among Primitive People*, Chicago, 1963, 349 p.). Nous avons utilisé l’édition française de 1954, connue sous le titre abrégé de *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* et que nous citerons désormais sous la forme *Mythes*, 1954. Le titre français complet (Paris, Payot, 1954, 381 p., Bibliothèque historique) montre bien l’optique, très générale, dans laquelle se plaçait son auteur : *Mythes et cultes chez les peuples primitifs : leur sens profond. Réhabilitation du primitif. Dieux, héros, divinités-dema. L’origine des choses. La mise à mort au temps primordial. Totémisme, magie, chamanisme, âmes et esprits*. Vaste programme.

a. Présentation

Jensen y présente le résultat de ses recherches ethnographiques et s'inspire d'elles pour proposer ses vues sur l'histoire de la religion. Comme l'indique à suffisance le titre complet, il aborde un large éventail de sujets (pensée primitive, héros, divinité, sacrifice sanglant, morale, totémisme, chamanisme, magie, âmes, cultes des ancêtres, esprits) et étudie les idées de dieu qui se rencontrent chez les primitifs. Vigoureusement opposé tant aux théories « animiste » et « magique préanimiste » qu'à celle du « monothéisme originel », importantes à la fin du XIXe et dans la première moitié du XXe siècle, il veut mettre au point une conception de la divinité qui serait différente de la théorie de l'« être suprême », chère aux partisans du monothéisme originel (*Mythes*, 1954, p. 99-131).

Sa théorie, il va la construire en partant de la notion de dema courante dans la littérature ethnographique de son époque, mais qu'il retravaille profondément, proposant un concept nouveau, celui de la « divinité-dema ».

Pour bien comprendre la nouveauté, il faut savoir que, parmi les « personnages transcendants » (appelons-les ainsi) qui hantaient les *primordia* des « peuples premiers », on rencontrait – nous l'avons dit – des dema-hommes, des dema-femmes, des dema-enfants, des dema-animaux, des dema-plantes, des dema-objets, voire des dema biformes ou multiformes. Cette liste, déjà impressionnante, Jensen va l'enrichir en introduisant la catégorie des dema-dieux, qu'il appellera « divinités-dema ». Cette dernière expression fera fortune et constituera dans un certain sens la « marque » jensénienne.

Ainsi donc, là où ses collègues ethnologues, prudents, recouraient au terme dema (au sens étroit ou large), notamment pour ne pas devoir se prononcer sur la nature exacte de ces curieux personnages, et en particulier sur leur éventuel caractère divin, Jensen innove en accordant à certains d'entre eux le statut de « divinité », un statut qui lui tient à cœur. Sur un total de 182 occurrences du terme dema, utilisé comme adjectif ou substantif, son livre comporte 67 occurrences de la formule « divinité-dema »¹². Il y a pour lui des dema « simples ou normaux » (si l'on ose recourir à ces adjectifs, que Jensen n'utilise évidemment pas) et des « divinités-dema »¹³.

L'introduction de cette catégorie nouvelle n'est ni évidente ni anodine. C'est de cela qu'il va maintenant être question.

Un lecteur intéressé par les problèmes de méthode se pose immédiatement la question. Sur quoi Jensen fonde-t-il la « promotion divine » dont il fait ainsi

¹² Ici encore nous disposons d'une édition numérisée du livre de Jensen, ce qui facilite les recherches.

¹³ Deux textes courts (*Mythes*, 1954, p. 108) pour montrer que, dans la pensée de Jensen, « dema » et « divinité-dema » sont deux choses différentes : « Les dema sont les êtres marquants de ce temps primordial, décrits tantôt sous la forme humaine, tantôt sous celles d'animaux ou de plantes. Parmi eux ce sont les *divinités*-dema dont l'activité créatrice a donné à ce qui est son existence et ses lois, mettant fin par là au temps primordial », et un peu plus loin : « l'idée centrale de la vision du monde des anciennes civilisations agricoles : c'est la mise à mort de la divinité-dema par les dema [...] » (les italiques sont de Jensen).

bénéficiair certains dema ? En d'autres termes, qu'estime-t-il nécessaire pour qu'un dema puisse être qualifié de dieu ? Selon lui, deux choses. D'une part que le dema en question ait été mis à mort ; d'autre part que sa mort ait été « créatrice » ou « fondatrice », entendons par là qu'elle ait donné naissance à quelque chose d'utile pour le peuple¹⁴.

En réalité, dans ses travaux, le savant attache beaucoup d'importance à la mort *par démembr ement*, et ce que cette mort est censée produire concerne souvent les *plantes alimentaires*. Cette double mise en évidence n'a rien d'étonnant. Les populations sur lesquelles il travaille sont celles, on l'a dit, des premiers cultivateurs, adeptes surtout de la végécul ture, et leur subsistance est basée, sur les arbres fruitiers bien sûr, mais aussi sur divers types de tubercules. Comme A. Brelich le fera observer plus tard, à juste titre, « le mythe du démembr ement s'intègre parfaitement dans l'expérience de ces cultivateurs ; le dema est mis en morceaux pour donner naissance, de son propre corps, aux plantes alimentaires, *exactement comme les tubercules sont mis en pièces avant d'être plantés*, pour donner naissance au nouveau produit »¹⁵.

Il ne faudrait toutefois pas se faire une vision étriquée de la théorie de Jensen. D'une part, le savant évoque souvent une mort, sans mention explicite d'un quelconque démembr ement, et d'autre part, selon lui toujours, cette mort peut aussi être à l'origine de tout ce qui touche à l'existence et à ses lois, à la vie d'ici-bas et au royaume des morts. Il ne se limite donc pas à la sphère alimentaire, ni à la mort par démembr ement. Ce qui est en question, écrit-il, c'est « la situation de l'homme, de l'animal et de la plante dans la vie » (*Mythes*, 1954, p. 108).

Il est vrai que sa thèse est souvent passée dans la littérature non spécialisée sous une forme simplifiée, pour ne pas dire caricaturale. Il n'est pas rare qu'on présente le savant comme celui qui a lancé la théorie de la « divinité-dema » dont la mort par démembr ement aurait conduit à la création des aliments de base. Ce n'est pas correct. Si l'on veut rendre avec précision la définition jensénienne de la « divinité-dema », il serait plus exact de dire que sa caractéristique est d'avoir été mise à mort, voire démembrée, et d'avoir, par sa mort, établi ce qui était nécessaire au peuple, *notamment* les plantes alimentaires.

C'est que les perspectives de Jensen, on l'a dit, sont très larges. Il entend mettre au point une théorie générale du divin et du sacrifice chez les peuples primitifs. Elle est datée, semble aujourd'hui bien oubliée, et nous ne la discuterons pas. Nous constaterons simplement que pour expliquer le sacrifice, le savant allemand avait besoin d'une divinité (la « divinité-dema ») dont la mise à mort est suivie d'un effet

¹⁴ La citation de Jensen donnée à la note précédente se prolonge par le texte suivant : « [...] événement décisif grâce auquel se constituent les phénomènes importants du monde ».

¹⁵ A. Brelich, *Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica*, dans *Studi e Materiali della Storia delle Religioni*, t. 31, 1960, [p. 63-119], p. 95 [cité : *Quirinus*]. Dans la citation, les italiques sont de Brelich lui-même.

créateur et fondateur¹⁶. D'où le lien étroit qu'il établit, dans le dossier des dema, entre mise à mort et acte fondateur.

Ainsi donc, la « divinité-dema » est pour Jensen l'être surnaturel qui a été mis à mort, éventuellement démembré, et qui, par cette mort, a créé, fondé, quelque chose d'important pour la vie du peuple, notamment les plantes alimentaires. Que faut-il penser de cette conception nouvelle ?

b. Le lien entre mise à mort et acte fondateur : les Marind-Anim

D'abord et avant tout, le lien étroit, presque nécessaire, postulé entre ces deux motifs ne correspond pas à la réalité. Dans un dossier ethnographique très complexe et très riche, Jensen a en fait opéré une sélection qu'il est difficile de ne pas qualifier d'arbitraire. C'est ce que nous voudrions maintenant montrer en partant du cas des Marind-Anim, qui sont – rappelons-le – à l'origine même du terme dema.

Ces deux motifs (mise à mort et fondation-crédation) sont effectivement présents dans la « mythologie » de ce peuple. Le problème est que, chez les Marind-Anim, bien des dema meurent, sans rien fonder, et beaucoup de leurs dema, plus nombreux encore, sont à l'origine de réalités importantes dans leur vie sans mourir. Cette simple constatation déjà ne milite guère en faveur de la théorie jensénienne de la « divinité-dema ».

Dans la monographie de J. Van Baal¹⁷, nous nous sommes intéressé aux textes sur l'origine des plantes alimentaires de base, catégorie, on l'a dit plus haut, qui joue un rôle, non pas exclusif, mais important dans les conceptions de Jensen. Nous avons retenu quatre récits, qui donneront par ailleurs au lecteur une certaine idée de l'atmosphère particulière qui règne dans ces *primordia* Marind-Anim. Ils montreront en tout cas clairement qu'il n'existe pas entre les deux motifs en cause le lien étroit – presque nécessaire – sur lequel Jensen bâtissait sa théorie de la « divinité-dema ».

Voici d'abord ce que ce peuple racontait sur l'origine du sagou et du sagoutier :

Sangon, la femme de *Wokabu*, assistant à Sangar à une grande fête du cochon, avait à cette occasion mangé trop et trop gras. De retour à Imo, son village, elle avait souffert de douleurs abdominales et avait dû déféquer plusieurs fois. Mais ce qu'elle déféqua, ce n'était pas des excréments, mais du sagou, car *Sangon* était une dema. À cette époque, le sagou était inconnu [...]. *Sangon* essaya la substance qu'elle avait produite et la trouva agréable au goût. Et de plus elle pouvait en manger autant qu'elle voulait, sans voir diminuer la quantité. Elle tint sa découverte secrète, jusqu'au jour où *Wokabu* remarqua que sa femme avait une nourriture différente de la sienne. Cela le blessa. Profitant d'une absence de sa femme, il explora sa maison pour découvrir, dans le tablier de son épouse, une substance jaune-rougeâtre. Il en détacha un morceau, qu'il fit griller et qu'il mangea. Il mit le reste dans sa coiffure. Mais ses enfants [...] l'avaient vu et mirent leur mère au courant dès son retour. Alors *Sangon* frappa la tête de

¹⁶ Dans la théorie de Jensen, on voit se profiler en filigrane le thème du sacrifice du Christ qui, « par sa mort, donne la vie au monde ».

¹⁷ J. Van Baal, *Dema : description and analysis of Marind-Anim culture (South New Guinea)*, La Haye, 1966, 989 p. [cité : *Dema*, 1966]. Cet ouvrage a été présenté *supra*, p. 6.

Wokabu jusqu'à ce que le sagou en sorte et tombe sur le sol. Le lendemain, un arbre était sorti des bouchées de sagou tombées par terre [...]. (Van Baal, *Dema*, 1966, p. 336)¹⁸

Voici ensuite comment les Marind-Anim présentaient l'origine de la banane, attribuée au dema *Geb* :

Geb vivait près de Kondo comme un *patur* [jeune homme]. Il était tout le temps en train de pêcher sur la plage. Chaque jour il restait dans la mer si longtemps que finalement son corps prit l'aspect d'une coquille de gland. Un jour, deux *iwag* [jeunes filles] vinrent sur la plage. *Geb*, honteux de son corps, se cacha rapidement sous le sable. Les jeunes filles le découvrirent par hasard. Elles le dirent aux hommes, qui le sortirent de sa cachette, et nettoyèrent son corps avec des bâtons pour creuser et des haches de pierre. Par la suite il fut sodomisé et ses blessures furent traitées avec du sperme. Pendant la nuit, la première banane surgit de son cou. Les *nakari* la plantèrent dans le voisinage immédiat. [...] La première banane portait le nom secret de *Kandéwa* : de ses pousses tirent leur origine toutes les autres variétés. Des gens vinrent de partout pour essayer le nouveau fruit. [...] Pendant tout ce temps-là, *Geb* était resté prisonnier. Ayant été encore sodomisé, il décida de fuir. Il grimpa jusqu'au ciel en s'aidant d'une vrille d'igname et devint la lune. Les taches sur la lune rappellent aux Marind ses blessures et son corps non nettoyé. (Van Baal, *Dema*, 1966, p. 227)

Et voici comment un troisième aliment de base important, l'igname, naquit, dans le mythe, d'un dema appelé *Aramemb* :

Aramemb est un dema important, bien connu pour ses activités érotiques, notamment dans des cérémonies d'initiation particulièrement licencieuses. Il passe pour s'être enduit le corps de sperme, au lieu d'huile de noix de coco, ce qui avait provoqué la pousse, à partir de sa tête et des épaules, de toutes les variétés connues d'igname. Il les planta sur un grand champ à l'est de Torassi. (Van Baal, *Dema*, 1966, p. 284)

La suite du mythe d'*Aramemb* fournit d'ailleurs quelques détails sur la fin d'*Aramemb*. Elle eut lieu, on va le voir, dans un tout autre contexte que la naissance des ignames :

Plus tard, *Aramemb* retourna vers l'ouest où il disparut. Sa massue (*club*) est tout ce qui reste de lui, et elle est conservée à Brawa jusqu'aujourd'hui. D'autres informateurs disaient que *Aramemb* marchait sur la mer ou que, à l'occasion d'une autre célébration *mayo*, il fit du feu qui le consuma entièrement. Toutefois, tous sont d'accord pour dire qu'il disparut complètement et qu'il ne revint jamais – comme d'autres dema – dans un endroit connu. Bien qu'il fût à l'origine de divers dema qui sont les ancêtres d'hommes, de plantes et d'animaux reliés à lui, il n'eut pas lui-même de descendants et il n'existe pas de *Aramemb-rek*. (Van Baal, *Dema*, 1966, p. 284)

Le résultat est clair. Aucun de ces récits, qui touchent pourtant à la fondation d'importantes plantes alimentaires de base, ne met celles-ci en rapport avec la mort et/ou le démembrement d'un dema.

Nous avons également lu les nombreux mythes de fondation qui racontent, non plus l'origine des plantes alimentaires, mais celle des hommes, des animaux, des objets, de la vie en société, de la mort. Et ici encore, le résultat va clairement dans le même sens. Qu'il s'agisse de l'humanité en général, du feu, des ornements corporels,

¹⁸ « Sur l'origine du sagou [il existe toutefois] une version un peu différente, selon laquelle *Sangon* – c'est toujours elle –, enceinte, aurait donné naissance à une substance légèrement rouge et veloutée, le sagou, ou, plus exactement, le dema-sagou, *Gurida*. » (Van Baal, *Dema*, 1966, p. 341)

de l'arc et des flèches, du cormoran, des vanneaux, du casoar (pour ne prendre que ces exemples), les récits montrent à l'évidence que si les dema sont bien à l'origine de tout ce qui fait la vie des Marind-Anim, on se tromperait gravement en croyant que c'est par leur mort qu'ils ont donné naissance à ce qui existe et qui fait la vie de la société.

Il serait trop long d'étayer cette affirmation par de nombreux récits. Nous ferons toutefois une exception pour le seul texte qui, un peu comme en passant d'ailleurs, met la mort d'un dema en rapport avec un aliment de base dont nous n'avons pas encore parlé, la noix de coco.

En fait l'essentiel du récit est consacré à l'origine des ornements qui décorent le corps des hommes et à l'origine de la mort. Deux dema interviennent, d'une part *Yawi*, d'autre part *Aramemb*. Et il faut attendre la fin de l'histoire avant de rencontrer une brève mention du cocotier et de son origine.

Yawi est le fils d'un serpent. Il fut trouvé par deux jeunes filles (*iwag*) de Moha, naguère un village près de l'embouchure de la rivière Kumbé. Les jeunes filles prirent l'enfant avec elles au village [...]. Il y grandit et devint le plus beau des garçons. *Aramemb* entendit parler de lui et voulut s'en emparer. Quand il arriva à Moha, le village était désert : les hommes étaient partis chasser et les femmes préparaient du sagou pour la fête. *Aramemb* s'occupa en fabriquant une série d'ornements. Il avait amené du rotin (*rattan*) de l'intérieur et des coquilles de nautille de Komolon. Jusqu'alors, les Marind ne connaissaient pas la décoration corporelle.

On raconte qu'un garçon avait été renvoyé au village pour prendre du feu. Émerveillé à la vue des belles décorations qu'*Aramemb* avait installées sur des pantins de bois, il oublia sa mission et resta là, et il en fut de même pour tous ceux qui, l'un après l'autre, se présentèrent après lui, chargés de la même mission. Graduellement tous les gens rentrèrent et se rassemblèrent, admiratifs, autour des décorations. Leur agitation fournit à *Aramemb* l'occasion de s'emparer de *Yawi* et de l'amener à Imo.

Devenu grand, *Yawi* commet l'adultère avec sa mère adoptive. *Aramemb* découvre la chose et décide de le tuer. À cette fin, il s'en va vers l'est pour faire appel à cinq hommes Kurkari, un groupe de Kanum-anim [...] ayant la réputation d'être experts en magie noire. [...] Ce sont les mythiques *kambara-anim* [= magiciens] : ils tuent *Yawi* par leur magie (*kambara*). L'affaire est très vite réglée, mais quand *Aramemb* apprend que le garçon est mort, il sort précipitamment dans la brousse pour y chercher des remèdes. Il se sent triste à l'idée que le garçon est mort et il veut le rappeler à la vie. Mais il est trop tard. Lorsque *Aramemb* revient avec ce qu'il faut, le garçon a déjà été enterré. *Aramemb* prend alors le bol avec les produits et verse le mélange sur un serpent. Le serpent se tient calme, devient froid et pèle. Depuis lors les serpents ne meurent pas. Quand ils sont malades, ils ne font que muer et continuent à vivre. Si *Aramemb* était arrivé à temps pour administrer le remède, non seulement *Yawi* aurait survécu, mais l'homme serait devenu immortel, se contentant de peler en cas de maladie. De la tête de *Yawi* jaillit un cocotier. (Van Baal, *Dema*, 1966, p. 248-250)

N'allons pas plus loin. Tous ces récits (nous n'en avons donné que quelques-uns, mais il en existe un grand nombre) mettant en scène des dema nous plongent dans un monde de transformations systématiques, qui aurait fait le bonheur de l'Ovide des *Métamorphoses*, mais on n'y retrouve pas de confirmation de la théorie de Jensen. La brève histoire du cocotier jailli de la tête de *Yawi* mort est isolée.

On peut affirmer sans erreur qu'il n'existe pas chez les Marind-Anim un lien privilégié, étroit et nécessaire entre la mise à mort d'un être primordial, surtout par démembrement, et l'origine des réalités de base de la tribu, en particulier des plantes alimentaires. Les dema restent bien sûr à l'origine de tout ce qui fait partie de l'existence des Marind-Anim, mais rien dans le dossier de ce peuple ne permet de cautionner la définition jensénienne de la « divinité-dema » : un dema qui, par sa mort, aurait donné naissance aux réalités de la vie et du monde.

Mais d'où provient alors le motif d'une mort par démembrement, fondatrice de culture ?

2. Le motif de Hainuwele ou le thème du démembrement fondateur

Jensen ne l'a pas inventé de toutes pièces : il figure bien dans le dossier ethnographique.

a. Le thème du démembrement fondateur

Un anthropologue de la première moitié du siècle dernier, R. F. Fortune, élève de B. Malinowski et travaillant dans l'île de Dobu qui faisait partie à cette époque de la Nouvelle-Guinée anglaise, avait signalé le cas de Samuela, fille de Bulilala, une ancêtre-femme qui avait été coupée en morceaux, plantée sous forme d'igname rouge, et qui était invoquée dans les cérémonies précédant la plantation de ce type de tubercules. C'était un dema au sens large, « avant la lettre » en quelque sorte. L'explorateur de Dobu n'utilisait pas le mot qui n'était pas encore répandu dans la littérature anthropologique, mais Lévy-Bruhl, qui a fait beaucoup pour diffuser le travail de R. F. Fortune, ne s'y est pas trompé. Cette population d'agriculteurs primitifs, qui appartenait au même complexe culturel que les Marind-Anim connaissait bien, comme ces derniers, des personnages du type dema. Et dans le cas de Samuela, on se trouvait manifestement devant un dema dont la mort par démembrement était à l'origine des ignames¹⁹.

A. Carandini (*Archeologia del mito*, 2002) utilise le motif de Samuela à trois reprises (p. 62, 215 et 218), en le reprenant apparemment de Lévy-Bruhl, mais sans aucune mise en situation dans les deux premiers cas et en « tirant la couverture à soi » dans le dernier : le « *smembramento dei tuberi per il Dema Samuela dell'isola di Dobu* » est présenté comme « *recisione equivalente allo smembramento dei rami del ficastro par la fecondazione dei fichi e mietitura equivalente allo smembramento del farro per Romolo* ». Cette manière de « forcer la main » du lecteur n'est pas rare chez A. Carandini (cfr *infra*, p. 56-58). Contentons-nous pour l'instant de relever ce beau cas de lien formellement attesté entre le démembrement d'une dema et l'origine d'une plante alimentaire de base.

¹⁹ R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu : The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, New York, 1932, p. 120. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, cite le cas à la p. 120 de la version électronique.

En fait ce n'est pas Samuela qui a marqué Jensen, mais un autre personnage féminin nommé Hainuwele. Cette dernière provient non pas de la Nouvelle-Guinée, mais de Céram, une des îles Moluques, une distinction géographique sans grande importance, car on reste dans le contexte des populations agricoles très primitives.

Or donc, Jensen, au terme de plusieurs expéditions dans la région, avait publié en 1939 une impressionnante collection de plus de 400 récits recueillis chez les Wemale, une tribu de la partie occidentale de Céram²⁰. À l'ensemble de la compilation il avait donné le nom du personnage d'un des récits, *Hainuwele*, une jeune fille à qui sera consacré un assez long développement²¹.

Dans l'histoire de cette Hainuwele, que nous allons présenter immédiatement, Jensen vit un mythe fondateur central dans la culture des Wemale, expliquant « l'origine des fruits de la terre » et, dans la littérature anthropologique spécialisée, il donna un grand retentissement à l'histoire de cette jeune fille. Il présenta le récit comme l'illustration parfaite du mythologème du dema sacrifié et démembré, dont les fragments donnent naissance aux plantes alimentaires et qui (en outre) introduisit la sexualité dans l'humanité.

Nous allons nous étendre quelque peu sur Hainuwele, au risque de paraître long, mais nous estimons important de montrer par un exemple concret comment une théorie inexacte peut non seulement se former mais surtout s'installer solidement dans la recherche.

b. L'histoire de Hainuwele

De l'histoire de Hainuwele, on ne possède pas le texte dans la langue originale, mais simplement la traduction allemande donnée par Jensen. La longueur du récit Wemale explique que les auteurs postérieurs qui s'y réfèrent ne vont généralement en livrer que des versions abrégées que nous pouvons qualifier de « tendancieuses », parce qu'elles reflètent, moins le récit lui-même, que ce que Jensen avait voulu y voir et ce qu'il avait d'ailleurs réussi à faire passer auprès d'une bonne partie de ses lecteurs, avec un succès tel que c'est encore aujourd'hui l'interprétation qui nourrit les ouvrages généraux et les dictionnaires (sans parler d'internet). Voici trois de ces versions.

a. A. Yoshida (1966)

La première est extraite d'un important article de A. Yoshida (*Excrétions*, 1966²²). Le savant japonais présente ainsi l'histoire de Hainuwele :

²⁰ *Hainuwele. Völkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*. Gesammelt, und bearbeitet von A. E. Jensen und H. Niggemeyer, mit Zeichnungen von A. Hahn, Francfort-sur-Main, 1939, 455 p. (Ergebnisse der Frobenius-Expedition, vol. I).

²¹ Le développement est intitulé *Das Mädchen Hainuwele und die Entstehung der Erdfrüchte* (p. 59-71 : « La jeune Hainuwele et l'origine des fruits de la terre »). Le récit principal (p. 59-65) est accompagné de commentaires (p. 65-71) et suivi de récits parallèles plus courts, centrés tantôt sur la jeune fille tantôt sur d'autres éléments considérés comme secondaires.

²² A. Yoshida, *Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture*, dans *Annales : économies, sociétés, civilisations*, t. 21, 1966, p. 717-728 [cité : *Excrétions*, 1966].

Le sang qu'un homme nommé Ameta versa sur les fleurs d'un cocotier, en se mélangeant avec le suc de celles-ci, se transforma en un enfant qu'Ameta recueillit et nomma Hainuwele (« Rameau de Cocotier »). Cette Hainuwele n'était pas un être humain ordinaire ; elle ne grandit pas seulement à une vitesse miraculeuse (au bout de trois jours elle était déjà nubile) mais encore ses excréments étaient des objets de prix, tels que des assiettes chinoises et des gongs, si bien qu'Ameta devint très riche.

Lorsque les gens du village organisèrent la danse Maro (cette danse dure neuf nuits, et, pendant que les hommes dansent, les femmes, assises au milieu de la place, donnent aux exécutants des choses à mâcher), Hainuwele, se tenant debout au centre de la spirale que formaient les danseurs, distribua à ceux-ci les produits de son corps. La jeune fille ayant renouvelé la distribution à huit séances de la danse, avec des cadeaux de plus en plus précieux, cette inépuisable richesse finit par provoquer la jalousie ; la neuvième nuit les hommes la firent mourir en l'enterrant et dansèrent au-dessus de son corps. Celui-ci fut retrouvé par Ameta qui, après l'avoir déchiqueté, en enfouit les morceaux tout autour du terrain de danse. De ceux-ci naquirent des choses jusqu'alors inconnues au monde, surtout plusieurs espèces de la plante tuberculeuse *Ubi* ; *Ainte latu paite* de ses poumons, *Ainte babau* de ses seins, *Ainte mau* de ses yeux, *Ainte moni* de son sexe, *Ainte ka oku* de sa hanche, *Ainte leliëla* de ses oreilles, *Ainte jasane* de ses pieds, *Ainte wabubua* de ses cuisses (p. 726)

Le récit, déjà relativement détaillé, mentionne d'abord le caractère extraordinaire de la naissance et des capacités de Hainuwele, raconte ensuite la mort de la jeune fille, son enterrement, son exhumation, son démembrement, et se termine par l'énumération des diverses espèces de tubercules, nées des fragments de son corps. Nous sommes bien en présence d'un dema, qui, mort et démembré, est à l'origine d'une importante plante alimentaire.

b. *Mircea Eliade (1976)*

La seconde version retenue est tirée de la monumentale *Histoire des croyances et des idées religieuses* de Mircea Eliade (1976²³). Dans sa présentation des mythes en rapport avec la domestication des plantes alimentaires, le savant roumain signale et commente le mythe de Hainuwele, qui en est à ses yeux « l'exemple le plus fameux » :

Un thème assez répandu explique que les tubercules et les arbres à fruits alimentaires (le cocotier, le bananier, etc.) seraient nés d'une divinité immolée. L'exemple le plus fameux vient de Céram, une des îles de la Nouvelle-Guinée : du corps morcelé et enterré d'une jeune fille demi-divine, Hainuwele, poussent des plantes inconnues jusqu'alors, en premier lieu les tubercules. Ce meurtre primordial a changé radicalement la condition humaine, car il a introduit la sexualité et la mort, et a instauré les institutions religieuses et sociales qui sont encore en vigueur. La mort violente de Hainuwele n'est pas seulement une mort « créatrice », elle permet à la déesse d'être continuellement présente dans la vie des humains, et même dans leur mort. En se nourrissant des plantes issues de son propre corps, on se nourrit, en réalité, de la substance même de la divinité. (p. 49-50)

On est toujours dans le contexte de l'origine des plantes alimentaires à partir du corps démembré d'un être primordial, mais les perspectives sont plus larges : il est question de la condition humaine en général, de la sexualité de l'homme, de sa mort,

²³ M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses. I : De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, Paris, 1976, 492 p. (Bibliothèque historique).

des institutions religieuses et sociales. Pour qualifier Hainuwele, Mircea Eliade parle de jeune fille « demi-divine », et son commentaire contient le mot « divinité ». Non seulement sa mort est « créatrice », mais l'humanité, en mangeant la plante, se nourrit « de la substance même de la divinité ». Il est manifeste que Mircea Eliade a été marqué par les thèses de Jensen sur la « divinité-dema ».

c. *L'Encyclopédie Britannique (1985)*

Notre troisième exemple est tiré d'un article de *L'Encyclopédie Britannique*, daté de 1985. Son auteur, Charles H. Long, y aborde le thème *Creation and sacrifice* :

Dans un mythe de Céram (îles Moluques), une jeune fille, Hainuwele, avait grandi à partir d'un plant de cocotier. Après avoir fourni à sa communauté des objets de première nécessité et des produits de luxe, elle est tuée et son corps est coupé en plusieurs morceaux qui sont jetés sur l'île. De chaque fragment naît un cocotier. C'est seulement après la mort de Hainuwele que l'humanité connaît la sexualité ; ce qui signifie que le meurtre de Hainuwele a permis à l'humanité d'avoir un rôle dans le processus conduisant à la mise au monde d'une nouvelle vie. (Ch. H. Long, *Britannica Macropedia*, t. 17, 1985, p. 371).

La présentation, devenue très schématique, contient toutefois les données déjà rencontrées précédemment : mort par démembrement, enterrement des fragments du corps qui donnent naissance à des plantes et transforment la vie humaine en profondeur, notamment par la sexualité²⁴.

d. *Le récit Wemale dans son ensemble*

Après ces versions abrégées, il est temps d'en venir à ce qui devrait constituer le point de départ de la réflexion. Que dit *exactement* le récit *dans son ensemble* ?

Il est trop long pour être retranscrit dans son intégralité²⁵, mais pour donner au lecteur une idée relativement précise du mythe, nous avons traduit ci-dessous en français, en la collationnant sur le texte allemand de Jensen, la version anglaise de

²⁴ L'article *Dema deity* dans *The New Encyclopaedia Britannica*, t. IV, 1974, p. 1, propose lui aussi la définition de la « divinité-dema » mise au point par Jensen, mais sa présentation de l'histoire de Hainuwele est plus exacte que celle de Ch. H. Long. Cfr aussi l'article *Hainuwele* de la Wikipédia anglaise : <http://en.wikipedia.org/wiki/Hainuwele>.

²⁵ Il n'existe pas, à notre connaissance en tout cas, de traduction anglaise ou française de l'intégralité du récit recueilli par Jensen. Seul Dario Sabbatucci a donné dans *Mistica agraria e demistificazione*, Rome, 1986, une traduction en italien de l'ensemble du dossier de Hainuwele. Entendons par là le récit principal et les récits que Jensen considérait comme annexes ou secondaires, mais intéressants. Le tout (traductions, analyses, discussions, commentaires et interprétation personnelle de l'histoire par Sabbatucci) figure aux p. 161-213, auxquelles nous renvoyons le lecteur. A. Carandini n'évoque Hainuwele que tardivement dans son œuvre (*Remo e Romolo*, 2006, p. 390-393), manifestement à travers la grosse étude de Sabbatucci. Nous aurons à reparler de ce dernier ouvrage et de la critique qu'en fait A. Carandini.

M. Prager (*Half-Men* 2005²⁶), à notre avis, la plus complète et la plus fidèle des versions abrégées actuellement disponibles. Voici ce récit²⁷ :

[Le mythe de Hainuwele commence au moment où Dunai (ou Tuwale) avait créé à partir d'un bananier les neuf premières familles, et où la fille Mulua Satene, qui était censée être le chef des neuf familles, était sortie d'une banane non mûre. Plus tard les neuf familles descendirent de la montagne au lieu-dit *Tamene siwa* (l'endroit où se déroule ce qu'on appelle la danse *maro*)]

Un jour un homme appelé Ameta, célibataire et sans enfant, était parti chasser avec son chien. Le chien fut attiré par l'odeur d'un sanglier sauvage qu'il poursuivit jusque dans un étang où le sanglier se noya. Ameta sortit l'animal de l'étang et fut surpris de découvrir une noix de coco empalée sur sa défense. Ameta enveloppa la noix de coco dans un vêtement (*sarong potola*) et la planta dans son jardin. Six jours après, un cocotier avait poussé à pleine hauteur et avait fleuri. Ameta, en essayant de cueillir l'un des fruits, se coupa le doigt ; son sang tomba sur le rameau et se mêla à de la sève. Neuf jours plus tard une petite fille sortit du rameau. Ameta la couvrit d'un sarong et la conduisit dans sa maison. Il l'appela Hainuwele [« rameau de cocotier »]. Trois jours plus tard Hainuwele était complètement formée et était devenue une femme bonne à marier (*mulua*). Ses excréments consistaient en objets de prix, comme des plats chinois et des gongs.

À cette époque les neuf familles se préparaient pour une danse *maro* qui durait neuf jours et neuf nuits à la *Tamene siwa*. Lors de la danse, Hainuwele se tenait au milieu de l'emplacement où elle avait lieu offrant du bétel aux danseurs. La seconde nuit, Hainuwele était de nouveau au milieu, mais quand les danseurs lui demandèrent du bétel, elle leur donna du corail. La troisième nuit, elle leur distribua des plats chinois, et de la cinquième à la huitième nuit, des machettes et des gongs. Les gens, devenus de plus en plus soupçonneux et irrités des cadeaux de Hainuwele, décidèrent de la tuer. Ils creusèrent un trou au milieu de la piste de danse, et la neuvième nuit ils y jetèrent Hainuwele et tassèrent solidement le sol au-dessus d'elle.

Ameta cependant la déterra et coupa le corps en deux [une autre version dit seulement que son corps fut fragmenté, sans préciser le nombre de morceaux]. Ensuite il fragmenta la moitié droite du corps en différentes parties qu'il enterra non loin de la piste de danse. De ces morceaux [[naquirent des choses jusqu'alors inconnues au monde, surtout plusieurs espèces de la plante tuberculeuse *Ubi* (nourriture de base de l'île) ; *Ainte latu paita* de ses poumons, *Ainte babau* de ses seins, *Ainte mau* de ses yeux, *Ainte moni* de son sexe, *Ainte ka oku* de sa hanche, *Ainte leliëla* de ses oreilles, *Ainte jasane* de ses pieds, *Ainte wabubua* de ses cuisses]].

Lorsque Mulua Satene apprit le meurtre de Hainuwele, elle fut tellement en colère qu'elle créa une immense porte à l'endroit où on dansait. Devant la porte elle plaça le tronc d'un arbre. Les neuf familles reçurent l'ordre de se rassembler en face de la porte, et Mulua Satene leur dit qu'à cause du meurtre de Hainuwele, elle allait se retirer de ce monde. Les gens reçurent l'ordre de passer par la porte. Ceux qui ne réussirent pas à le faire furent transformés en animaux et en esprits. Ceux qui pénétrèrent par la porte en passant du côté gauche du tronc d'arbre devinrent les *patalima* (les cinq peuples) et ceux qui entrèrent par le côté droit devinrent les *patasiwa* (les neuf peuples). Mulua Satene leur dit qu'à partir de ce moment l'Homme devait mourir avant de la retrouver. Avec ces mots, elle se retira vers la montagne de Salahua, la montagne de la mort,

²⁶ M. Prager, *Half-Men, Tricksters and Dismembered Maidens. The Cosmological Transformation of Body and Society in Wemale Mythology*, dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. 174, 2005, p. 103-124 [cité : Prager, *Half-Men*, 2005].

²⁷ Les simples crochets signalent les parties résumées et les doubles crochets les éléments non repris à M. Prager et provenant d'ailleurs.

où l'« âme » doit voyager après la mort. Depuis lors les gens sont partagés entre les fractions de *patalima* et *patašiva* » (p. 113)

À lire ce texte, on réalise immédiatement combien les versions données plus haut sont non seulement succinctes, mais – c'est beaucoup plus grave – déformantes, réductrices et profondément inexactes. On s'aperçoit en effet très vite que le récit complet comporte beaucoup d'autres points que les versions abrégées n'ont pas retenus et sur lesquels pourtant une explication sérieuse du mythe ne devrait pas faire l'impasse. Il est clair, après cette lecture, que l'histoire de Hainuwele ne peut plus apparaître comme l'illustration du mythogème du dema sacrifié et démembré, dont les fragments donnent naissance aux plantes alimentaires et dont la mort « fonde » la condition humaine.

Nous avons essayé plus haut de montrer combien la démarche suivie par Jensen pour élaborer son concept de « divinité-dema » était méthodologiquement erronée. Nous avons alors souligné le caractère artificiel et inexact du lien que, pour fonder sa définition, le savant allemand établissait entre deux motifs (la mort-démembrement d'un dema, et la création-fondation d'une réalité importante), deux motifs arbitrairement sélectionnés dans un dossier où ils n'étaient pas reliés entre eux.

On voit ici que, dans son interprétation de l'histoire de Hainuwele, Jensen a utilisé le même procédé, à savoir la sélection, dans un ensemble complexe, d'un petit nombre d'éléments, en l'occurrence les deux dont l'auteur a besoin pour interpréter l'histoire de Hainuwele dans le sens qu'il souhaitait et ainsi « fonder » ou « valider » sa théorie²⁸. À l'époque, dans les années 40, cette manière de procéder fut bien acceptée, au point d'avoir encore aujourd'hui droit de cité dans certains manuels et encyclopédies. Nous en avons donné plus haut quelques exemples. On pourrait les multiplier, mais cela n'apporterait rien.

²⁸ Il est toujours dangereux de ne travailler que sur un ou plusieurs motif(s) que l'on isole du reste. K. Kerényi avait procédé ainsi lorsque, dans *Kore. Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen*, dans *Paideuma* (t. 1, 1938-1940, p. 341-380), il rapprochait l'histoire de la Corè grecque de celle de la Hainuwele des Wemale, une proposition que Jensen, séduit, avait développée et élargie. Il discernait ainsi entre la Grèce et l'île de Céram un certain nombre de « rencontres », signalant par exemple comme une « coïncidence » intéressante le mythe grec de Persée coupant la tête de la Méduse et l'institution de la chasse aux têtes dans l'île de Céram. – Pour en revenir à Corè et à Hainuwele, l'essentiel pour lui était que les deux jeunes filles avaient disparu dans la terre et qu'elles étaient, l'une et l'autre, en rapport avec la naissance de plantes alimentaires. Les exigences de méthode en matière de comparaison se sont heureusement affinées et, soixante ans après l'article de K. Kerényi, on peut penser qu'un éventuel rapprochement entre Corè et Hainuwele ne dépassera pas la simple allusion culturelle et ne débouchera pas sur une conclusion précise en matière de comparatisme, typologique ou génétique. Pareil rapprochement ne pourrait être que superficiel et générique. Tout comparatiste sait aujourd'hui que le mythogème en question est « un lieu commun de la science mythologique » (Yoshida, *Excrétions*, 1966, p. 721).

3. La réception de Jensen auprès des spécialistes

En fait, dans les années 60 déjà, les milieux anthropologiques avaient pris leurs distances à l'égard de Jensen. En 1960, date à laquelle il fut introduit par Brelich dans la littérature traitant des origines de Rome, Jensen était déjà sérieusement « démonétisé » par ses pairs. C'est ce que nous voudrions maintenant montrer à propos d'abord de l'oeuvre de Jensen en général, à propos ensuite de l'interprétation qu'il a donnée de l'histoire de Hainuwele.

a. L'œuvre de Jensen

Mythes et cultures chez les peuples primitifs a fait l'objet d'une quarantaine de recensions et de plusieurs articles de fond, certains très détaillés. C'est un ouvrage de synthèse important qui touche, nous l'avons dit, à beaucoup d'aspects de l'histoire culturelle, de l'anthropologie générale et de l'ethnologie religieuse, mais son analyse approfondie n'aurait pas beaucoup d'intérêt pour notre sujet, qui reste l'utilisation des dema dans l'interprétation de la légende de Romulus. Un certain nombre de considérations générales, croyons-nous, suffiront.

Nous épinglerons d'abord une *Book Review* qui fut publiée, après la sortie de la traduction anglaise de 1963, dans une des plus importantes revues américaines d'anthropologie (*Current Anthropology*, t. 6, 1965, p. 199-215). La formule adoptée était intéressante : d'abord une présentation par Jensen lui-même de son propre livre, ensuite les avis de dix-huit spécialistes, et enfin les réactions de l'auteur allemand. Quarante ans après la sortie de ce très important article, M. Prager parlait à son propos d'une « critique dévastatrice » (*Half-Men*, 2005, p. 105).

Cette *Book Review* n'épargnait guère Jensen. On y rencontre bien sûr des approbations et des louanges, certaines qu'on pourrait qualifier « de circonstance » et d'autres qu'on peut partager, mais elles sont mêlées à des avis nettement moins positifs, où les recenseurs font état d'hypothèses, de conjectures, de constructions scientifiquement non documentées, intuitives et subjectives, d'interprétations irrationnelles, d'un travail mené en dehors des données de l'ethnographie et de l'histoire, et qui regarde vers le XIXe siècle. Le lecteur souhaitant une information plus détaillée se reportera évidemment aux recensions elles-mêmes.

Toutefois, pour ne pas rester dans les généralités, nous citerons ci-après quelques phrases extraites de la critique de Åke Hultkrantz, un savant suédois connu pour ses travaux d'anthropologie et d'ethnologie religieuse (notamment sur les Indiens d'Amérique du Nord) :

Malgré ses mérites, le livre de Jensen est probablement trop spéculatif (*speculative*), élaboré d'une manière trop intuitive (*too intuitively worked-out*) pour être accepté par la plupart des anthropologues américains. [...] Jensen admet bien que ses propositions ont un caractère hypothétique, mais elles sont présentées d'une manière particulièrement catégorique (*most categorical form*), ce qui provoque parfois la confusion chez le lecteur. Le danger est qu'une hypothèse est construite sur une autre hypothèse, transformant en une donnée de fait l'hypothèse de départ. [...] L'importance des observations faites dans le domaine propre de l'auteur est surévaluée. Les découvertes provenant des religions des cultivateurs de tubercules (*root-crop cultivators*) reçoivent beaucoup trop d'importance (*overrated*), ce qui engendre des

généralisations d'une portée considérable difficiles à accepter (*far-reaching generalizations difficult to accept*). [...] (p. 201)

Cette critique élargit à l'ensemble de l'œuvre les observations que nous avons présentées plus haut après notre propre lecture du livre et qui ne portaient au sens strict que sur la théorie jensénienne de la « divinité-dema ».

Dario Sabbatucci n'avait pas participé à cette *Book Review* de 1965²⁹, mais on y rencontrait les noms de trois chercheurs italiens : Angelo Brelich, Vittorio Lanternari et Ernesto de Martino.

Les observations du dernier cité et ses désaccords (p. 207-208) portent sur des questions générales qui n'ont pas de rapport direct avec notre sujet. Angelo Brelich (p. 200-201) par contre nous intéresse davantage, car dans l'historiographie, il sera, nous l'avons déjà dit, le premier à introduire les dema dans le dossier de Romulus et des origines de Rome, et ce sont ses positions que reprendra et développera A. Carandini. Les observations de Brelich sont à rattacher à celles, plus détaillées, qu'il avait données dans les *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (t. 28, 2, 1957, p. 135-140) lors de la sortie de l'original allemand de 1951, mais elles restent elles aussi très générales : son texte, dans la *Book Review*, ne contient pas une seule mention du mot dema et ne cite pas le terme Hainuwele. Les critiques de Vittorio Lanternari (p. 205-206) sont plus vives et plus dévastatrices : il évoque un travail effectué en dehors des données de l'ethnographie et de l'histoire, des interprétations irrationnelles, une approche par conjectures, une construction intuitive et subjective, une impossibilité dans le chef de l'auteur de dépasser des principes théoriques prédéterminés, bref une méthode qui ne lui permet pas une approche ethnologique libre de préjugés³⁰.

Bref, en ce qui concerne l'accueil réservé aux travaux de Jensen, il ressort du tableau qui précède qu'à partir des années 1960, les jugements des spécialistes sur sa méthode et ses résultats, sont en général sévères, pour ne pas dire « dévastateurs », comme l'écrivait M. Prager (*Half-Men*, 2005, p. 105). Voyons maintenant ce qu'il en est d'Hainuwele.

b. Les interprétations récentes de l'histoire de Hainuwele

Sur l'histoire de Hainuwele en particulier, plusieurs études approfondies ont été conduites dans les trente dernières années. Pour dire les choses brièvement, l'interprétation de Jensen, qui traîne encore, on l'a vu, dans certains manuels et dans certaines encyclopédies, est aujourd'hui abandonnée par les spécialistes. Il serait exagéré de dire que les nouvelles interprétations se sont imposées, mais elles se rejoignent au moins sur un point important. La vision de Jensen est jugée inacceptable pour une raison très simple et que nous avons déjà donnée plus haut :

²⁹ Ses travaux postérieurs, surtout à partir des années 80, montreront son opposition radicale au concept de « divinité-dema » élaboré par Jensen et, plus largement, à la méthode de l'anthropologue allemand. Nous en reparlerons dans le développement qui lui sera consacré (*infra*, p. 50-54).

³⁰ V. Lanternari avait déjà eu l'occasion de s'exprimer plus longuement sur Jensen à propos de l'original allemand de 1951 (cfr V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Milan, 1959, notamment p. 24-26, 266-269, 378-380).

elle ne prend en compte que quelques éléments du récit au détriment de l'ensemble qu'elle n'explique pas. Nous passerons rapidement en revue quatre travaux.

Jonathan Z. Smith (1976)

Jonathan Z. Smith³¹, professeur d'histoire des religions à l'Université de Chicago, attache très peu d'importance au mythologème du dema sacrifié et démembré, dont les fragments donnent naissance aux plantes alimentaires. Il n'y voit qu'un motif largement répandu (cfr notre développement sur les mythes d'origine de l'agriculture, *infra*, p. 25-28), et « rendu plus 'plausible' par le fait qu'il s'agit de la manière dont on cultive dans la réalité des tubercules comme les ignames » (p. 13).

Jensen et certains de ses adeptes voyaient aussi dans le récit un mythe d'origine de la mort, de la sexualité et de la culture en général. Une interprétation que rejette J. Z. Smith parce qu'il n'aperçoit dans le texte aucun élément permettant de considérer la sexualité ou la mort, par exemple, comme des conséquences de la disparition violente de Hainuwele. Pour J. Z. Smith, la mort et la sexualité, ainsi que le lien existant entre elles, sont déjà présents au début du texte, comme cadre de l'histoire (p. 13). Le savant américain a évidemment raison.

Le mode de production des objets ne le retient pas non plus, la production anale ou vaginale n'étant pas rare, note-t-il, dans ce type de récits. Il s'intéresse davantage à la nature même des objets produits, qui présupposent clairement l'existence d'un commerce qui n'a commencé qu'aux XVIe et XVIIe siècles. Pour lui, le récit est centré sur l'opposition entre deux systèmes économiques, celui des indigènes et celui des Européens. *The myth of Hainuwele is not a tale of the origin of death or of yams ; it is a tale of the origin of 'filthy lucre', of 'dirty money' (p. 14).*

Dario Sabbatucci (1986)

Nous avons déjà fait allusion au travail de D. Sabbatucci publié en 1986 (*Mistica agraria e demistificazione*, Rome, 323 p.). Son analyse du mythe est approfondie ; lui aussi dégage avec clarté et d'une manière convaincante le caractère étroit et réducteur de l'interprétation de Jensen.

Celle qu'il propose est profondément différente : il tente de montrer, en s'appuyant sur de nombreux autres récits Wemale, que l'histoire de Hainuwele illustrerait le risque que fait courir l'intrusion dans l'humanité d'une altérité végétale. Hainuwele est, selon lui, un *monstrum* : « elle ne naît pas de l'accouplement de deux êtres humains mais du sang d'un homme et d'une plante. C'est un être végétal qui usurpe l'existence humaine ; les hommes pour se défendre doivent l'enfouir comme un végétal ; elle redeviendra alors un végétal et l'humanité sera libérée du risque de ressembler aux végétaux » (p. 193-194).

Nous ne prendrons pas parti sur cette interprétation, nous bornant à la présenter, comme nous l'avons fait pour la précédente. L'essentiel pour nous est de constater qu'elle aussi rejette la lecture de Jensen.

³¹ J. Z. Smith, *A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams : a Study in Situational Incongruity*, dans *History of Religions*, t. 16, 1976, p. 1-19.

Karl W. Luckert (1990 et 1999)

Quelques années après Sabbatucci, Karl W. Luckert, en 1990 d'abord³², puis en 1999³³, a repris l'examen de l'histoire de Hainuwele et propose une autre interprétation encore. Professeur émérite d'Histoire des religions à la *Southwest Minnesota State University (SMSU)*, il a travaillé notamment sur les religions de la Mélanésie ainsi que sur celles des Esquimaux et des Indiens d'Amérique. Sa position est claire : *It is truly amazing how uncritically the Hainuwele story has all along been accepted by scholars as a central and typical myth of paleo-cultivators. Such it is definitely not (Hainuwele, 1990, p. 270).*

Il estime que le personnage central de l'histoire n'est pas Hainuwele mais bien Ameta et que le récit se réfère aux difficultés que rencontrèrent les hommes-chasseurs lorsqu'ils entrèrent, avec l'agriculture, dans un monde où les femmes jouaient le rôle principal : *in order to sustain their vulnerable hunter egos, to sustain hunter nostalgia for a way of life that was long lost, traditional Wemale men had to kill a Hainuwele girl, periodically.* Et K. L. Luckert de replacer ensuite l'histoire dans le cadre de la chasse aux têtes, une coutume très prisée par ces populations.

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette interprétation, le professeur américain, comme ses collègues, rejette totalement l'analyse de Jensen.

Michael Prager (2005)

Michael Prager est un spécialiste de l'ethnographie de l'Asie du Sud-Est qui enseigne à l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Münster. Dans un article de 2005, il s'est intéressé aux récits collectés par Jensen chez les Wemale, en accordant une attention toute particulière à deux d'entre eux³⁴.

Le premier est celui de la jeune Hainuwele qui naît d'un cocotier et dont les parties du corps se transforment en tubercules : nous le connaissons bien maintenant. L'autre est celui de Taunala, le Demi-Homme, qui n'a qu'une moitié de corps et qui, parti dans le monde d'en-haut à la recherche de l'autre, en avait ramené sur terre le premier grain de riz. Jensen avait déjà mis les deux récits en relation. Mais, préoccupé essentiellement par les problèmes d'histoire culturelle, il s'était limité à rechercher le plus ancien des deux. Et comme le riz ne constituait pas la source principale de nourriture pour les gens du Céram occidental, il considérait le mythe du Demi-Homme comme « culturellement étranger ». Il était convaincu que le mythe de Hainuwele représentait le cœur de la conception du monde de l'ancienne couche culturelle des planteurs de tubercules ; l'autre, avec le motif du vol du riz, aurait été amené dans la zone par l'immigration de peuples qui auraient introduit la culture du riz.

³² K. W. Luckert, *Hainuwele and Headhunting Reconsidered*, dans *East and West*, t. 40, 1990, p. 261-179.

³³ K. W. Luckert, *Toward Understanding Headhunter and Cannibal Religion or Hainuwele and Headhunting Reconsidered*, 1999 sur le site <<http://www.historyofreligions.com/hainuw.htm>>.

³⁴ M. Prager, *Half-Men, Tricksters and Dismembered Maidens. The Cosmological Transformation of Body and Society in Wemale Mythology*, dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. 174, 2005, p. 103-124 [cité : *Half-Men*].

M. Prager note en passant le rejet général manifesté par la communauté anthropologique internationale à l'égard de l'approche de Jensen en matière d'histoire culturelle ; pour lui, la méthode avec laquelle Jensen exploitait les mythes pour reconstruire les migrations culturelles et les conceptions du monde des peuples les plus anciens « appartient au passé, manifestement et à juste titre » (*definitely, and justly, belongs to the past*) (p. 105). Aussi va-t-il tenter d'interpréter structurellement – et non plus historiquement – l'étroite connexion que Jensen lui-même avait perçue entre les deux mythes. Pour le chercheur de l'Université de Münster, les deux mythes exprimeraient chacun une « modalité spécifique de la relation qu'entretient la société avec le monde extérieur », le corps constituant ici une métaphore de l'ensemble de la société.

Nous n'entrerons pas dans les détails de l'interprétation et nous ne prendrons pas position sur sa validité. Ce qui ici encore intéresse notre propos, c'est la distance prise à l'égard des présupposés et des résultats de Jensen.

*

Cette distance est générale. Les anthropologues d'aujourd'hui sont loin de mépriser l'oeuvre de Jensen, dont ils reconnaissent l'importance. Elle a fait date, mais elle est dépassée, et quand on s'y réfère sur un point précis, c'est généralement pour la critiquer, en signaler les limites et les insuffisances. C'est particulièrement vrai aujourd'hui bien sûr, mais, comme le montrent les recensions de l'époque, le mouvement était déjà bien amorcé au milieu du siècle dernier en Allemagne, lorsque parut en 1951 *Mythos und Kult bei Naturvölkern: religionswissenschaftliche Betrachtungen*. La traduction française de 1954 passa presque inaperçue ; la traduction anglaise de 1963 à Chicago, avec la *Book Review* qu'elle suscita en 1965, ne fit que précipiter le déclin.

En ce qui concerne l'histoire de Hainuwele et l'interprétation que lui avait donnée Jensen, il ne s'agit même plus de distance, mais de rejet pur et simple. La recherche actuelle est sur ce point unanime. Il apparaît clairement que le savant allemand interprétait cette histoire en ne retenant d'un récit complexe que les deux seuls motifs dont il avait besoin pour « valider » ou « illustrer » le concept d'une divinité-dema, concept qu'il avait lui-même créé et qui ne reposait que sur une argumentation fallacieuse.

Mais peut-être convient-il de replacer la question dans une perspective plus large, en s'interrogeant sur la place des mythes d'origine de l'agriculture dans l'histoire des religions.

c. Les mythes d'origine de l'agriculture et l'histoire des religions aujourd'hui

Le savant allemand liait étroitement, on l'a dit, l'origine des plantes alimentaires, comme les tubercules, à la mort d'un être supra- ou extrahumain, et il considérait le récit de Hainuwele comme un mythe exemplatif, dans le domaine de la végéculture en tout cas. C'est que, toujours selon lui – nous ne l'avons pas signalé jusqu'ici –, les récits des agriculteurs proprement dits auraient été différents : c'est sur un vol

primordial qu'ils auraient fait reposer la naissance de la céréaliculture. Pour reprendre les mots de Mircea Eliade (*Histoire I*, 1976, p. 51), « les céréales existent [...] au ciel, jalousement gardées par les dieux ; un héros civilisateur monte au ciel, s'empare de quelques graines et en gratifie les humains. Jensen, continue Eliade³⁵, appelait ces deux types de mythologies 'Hainuwele' et 'Prométhée' ».

L'opposition ainsi dégagée sembla intéressante, et on se mit à étudier ce qui fut même appelé *Die Problematik der Mythologeme 'Hainuwele' und 'Prometheus'*³⁶. Mais ce fut pour constater très vite qu'il s'agissait d'une schématisation excessive.

En réalité, en ce qui concerne les mythes d'origine des plantes alimentaires, les céréales ne s'opposent pas aux tubercules et aux arbres à fruits alimentaires (cocotier, bananier, etc.) aussi nettement que le croyait l'ethnologue allemand ; le vaste répertoire ethnographique connaît nombre de mythes qui lient également l'apparition des céréales à la mort d'un être primordial. Au fond, ici, comme dans beaucoup de dossiers mythologiques ou ethnographiques, la gamme des formules rencontrées est large, et toute généralisation abusive.

En l'occurrence les plantes alimentaires peuvent avoir des origines qui ne correspondent pas au schéma de Jensen. Ce dernier avait en définitive construit toute une théorie sur un mythologème qu'il avait rencontré dans ses recherches mais qui n'en était qu'un parmi d'autres. Une nouvelle fois, il avait fait un choix qui ne reposait pas sur un examen libre de préjugés, et ici encore, sa sélection apparaissait arbitraire, méthodologiquement parlant.

Des formules multiples

Il ne s'agit pas de contester l'existence d'un rapport, dans le mythe, entre l'apparition des premières plantes nourricières et la mort d'un être primordial, qu'il s'agisse ou non d'une divinité. Ce qu'il faut simplement dire, c'est, avec A. Yoshida (*Excrétions*, 1966³⁷), que ce rapport « n'est pas aussi universellement répandu que l'on a parfois tendance à le penser » (p. 722), bref qu'il existe beaucoup d'autres formules.

De très nombreux récits racontent, dans les différentes cultures, l'origine des plantes alimentaires, qu'il s'agisse de végéiculture ou de céréaliculture. On a commencé à les recueillir et plusieurs compilations existent déjà. Ainsi en 1951, Gudmund Hatt avait rassemblé plus de 60 pages de récits concernant le continent américain et l'Indonésie³⁸, et, en 1964, le savant japonais Tôichi Mabuchi plus de 90 pages de récits se rapportant aux « zones insulaires » de l'Asie de l'Est et du Sud-Est, notamment le Japon, les îles Ryukyus, Formose et la Malaisie³⁹. Le résultat ne laisse place à aucune équivoque. T. Mabuchi par exemple (p. 3) a regroupé les récits recueillis en trois types principaux, en fonction de l'origine des plantes : (a) le ciel ou

³⁵ Renvoyant à *Weltbid*, p. 35ss et à *Mythes et cultes*, p. 188ss.

³⁶ C. A. Schmitz, dans *Anthropos*, t. 56, 1960, p. 215-238.

³⁷ Références complètes *supra* p. 16, n. 22.

³⁸ G. Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, dans *Anthropos*, t. 46, 1951, p. 853-914.

³⁹ T. Mabuchi, *Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asia*, dans *Asian Folklore Studies*, vol. 23, 1964, p. 1-92.

l'outre-mer, (b) le monde souterrain, ou (c) le corps d'une divinité ou d'un ancêtre, généralement une femme, mais il a bien soin de dire que cette amorce de typologie vaut également pour les autres régions du monde. Inutile de préciser aussi que chaque type peut être « monnayé » de diverses manières.

Quelques récits du « troisième type »

Voici, en guise d'illustration, quelques exemples d'actualisation du « troisième type », celui qui fait intervenir des êtres primordiaux de sexe féminin. Ils sont extraits de l'article de A. Yoshida (*Excrétions*, 1966), où le savant étudie notamment le lien entre l'origine de l'agriculture et les excrétions d'un être transcendant femelle encore vivant. Selon la formule qu'il retient, un être primordial peut en effet « produire, de son vivant, des aliments, mais d'une manière repoussante, qui provoqu[e] sa mort en inspirant du dégoût au bénéficiaire même de l'opération. » (p. 723-724).

Le mythe japonais ci-après combine deux manières très différentes de produire les aliments :

D'après le *Kojiki*, lorsqu'il fut expulsé du ciel à la suite des méfaits qui avaient causé la retraite d'Amaterasu dans la Grotte Céleste, Susanô descendit d'abord chez une déesse nommée la princesse Ogetsu et lui demanda de la nourriture. Celle-ci répondit à la requête de son hôte auguste en lui offrant des plats variés, confectionnés avec divers aliments qu'elle avait tirés de ses narines, de sa bouche et de son anus. Susanô, qui avait épié ses mouvements, persuadé que la déesse lui faisait manger des ordures, s'emporta et la tua. De la tête de la victime surgit le ver à soie, de ses yeux, le riz, de ses oreilles le mil, de son nez le *phaseolus radiatus* (une sorte de haricot), de son sexe le blé et de son anus le soya. Ces produits furent recueillis et cultivés par le dieu Kamimusubi. (p. 718-719)

Un mythe Cherokee, d'Amérique du Nord, traitant notamment de l'origine du maïs, en est relativement proche :

[... Des] garçons découvrirent un jour que leur mère produisait du maïs en se frottant le ventre et des fèves en se frottant les aisselles, et, dans l'idée qu'elle était une sorcière, décidèrent de la tuer. Devinant leur intention, la mère leur enseigna : « Quand vous m'aurez tuée, nettoyez un terrain de grande étendue devant la maison et traînez-y mon corps, d'abord en rond sept fois de façon à tracer un cercle, puis, toujours en le traînant, faites-lui couvrir cet espace dans tous les sens à sept reprises. Veillez ensuite une nuit, et le matin vous aurez des céréales en abondance. » Les enfants exécutèrent ce rite et les plantes de maïs poussèrent partout où le sang de la mère avait humecté le sol. (p. 724)

tout comme ce récit du Céram occidental recueilli lors d'une expédition Frobenius (1937-1938), dirigée précisément par Jensen :

Une grand-mère vivait avec son petit-fils auquel elle donnait tous les jours une bouillie qu'elle avait préparée pendant son absence. Mais un jour, le garçon, épiant sa grand-mère en cachette, découvrit qu'elle fabriquait ce bon mets avec la crasse qu'elle détachait de son corps, de sorte que, lorsqu'elle l'appela, il dit : « Je ne mangerai pas, car j'ai vu ce que tu faisais. » Alors la grand-mère répondit : « Si tu as vu et si tu ne veux pas manger, va-t-en. Mais tu dois revenir au bout de trois jours et regarder par dessous la maison. Tu y trouveras quelque chose ». Lorsque l'enfant revint, il trouva, à la place de la grand-mère, des palmiers qui avaient poussé de son cadavre : un arbre d'Areng de sa tête, un cocotier de son sexe et plusieurs arbres de Sago de son corps. Aux pieds de ces derniers, il y avait aussi des instruments agricoles. (p. 723, avec un renvoi à Jensen, *Hainuwele* 1939, p. 69-70)

Dans ces trois exemples, la « donatrice » meurt ou est morte lorsqu'elle fait ses « cadeaux alimentaires », mais il est des cas où il n'est pas question de mise à mort. A. Yoshida, qui rapporte le mythe Cherokee d'origine du maïs, précise (p. 724, n. 2) que le même motif apparaissait dans un mythe Zuñi, également en Amérique du Nord, sans qu'il soit question du meurtre de la généreuse bienfaitrice⁴⁰.

Il en est de même dans un récit Maori de la Nouvelle-Zélande :

La déesse Pani-tinaku (« Germinatrice ») conservait dans son estomac des patates qu'elle tirait de son vagin en prononçant une formule magique et en se frottant le ventre dans l'eau. Dans une variante, elle est donnée comme une tante des frères Maui qu'elle prit en charge, leurs parents étant décédés. Les garçons aimaient beaucoup l'aliment inconnu que Pani leur donnait et brûlaient de savoir d'où il venait, car Pani ne voulait pas en dévoiler l'origine. Enfin, recourant à une ruse, un des frères vit comment la déesse accouchait de patates dans l'eau et il s'exclama : « Elle nous faisait manger sa sécrétion ». Lorsque Pani sut qu'elle avait été observée, si grande fut sa honte qu'elle se cacha dans le pays souterrain. Et lorsque, ayant appris le lieu de sa retraite à l'aide de sa javeline magique, Maui s'y rendit, il la trouva là, cultivant ses patates. (p. 725, avec renvoi à E. Best, *Maori Agriculture*, Wellington, 1925, p. 48-51)

Et nous pourrions évoquer aussi les récits Marind-Anim donnés plus haut et qui lient l'origine du sagou à la défécation ou à l'accouchement de Sangon.

La « méthode » de Jensen et le statut de l'hypothèse

Inutile, pensons-nous, de multiplier les exemples. La « méthode » de Jensen est toujours la même. Tant pour interpréter le récit de Hainuwele que pour élaborer sa théorie de la « divinité-dema », il ne retient, dans un ensemble très vaste, que les quelques éléments dont il a besoin. Il les éclaire alors vigoureusement en rejetant tout le reste dans l'ombre.

Redisons-le fermement. Dans le dossier ethnographique, il n'y a pas de lien étroit et nécessaire entre les deux motifs auxquels Jensen, dans son analyse des cultures « à dema », attache tant d'importance, entendons la mort – éventuellement par démembrement – d'un être primordial (un dema) et la création/fondation d'un élément important de l'existence d'une communauté – qu'il s'agisse d'une plante alimentaire ou d'une institution. Il faut remettre totalement en question la validité de son raisonnement et donc l'existence même de la notion de « divinité-dema » qu'il a lancée dans le champ ethnographique. Quant à l'interprétation faite par le savant de l'histoire de Hainuwele, elle est très clairement fonction de sa théorie de la « divinité-dema » : il a projeté sa théorie sur un récit complexe, ne retenant que quelques éléments mis arbitrairement en évidence et faisant abstraction de tout le reste.

La notion de « divinité-dema » ne repose sur rien de précis ni de solide. Elle n'est pas fondée. C'est une pure invention de Jensen.

*

Dans la recherche, où il existe de nombreux degrés de probabilité entre la certitude et l'ignorance, on a très souvent besoin de l'hypothèse : c'est un outil de

⁴⁰ Il renvoie à E. C. Parsons, *Journal of American Folklore*, XXIX, 1916, p. 892-899 (surtout p. 804), et à G. Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, dans *Anthropos*, t. 46, 1951, p. 860.

travail important, voire indispensable, mais il ne faut pas abuser du terme et surtout il faut savoir déterminer le statut de ce qu'on présente parfois un peu facilement comme tel.

Toutes les propositions que l'on qualifie d'hypothèses ne se valent pas. Allons même plus loin : certaines ne méritent même pas le statut d'hypothèse. Ne reposant que sur une idée de départ erronée, une intuition fantaisiste ou un raisonnement faux, elles n'ont tout simplement pas de valeur. Le concept jensénien de la « divinité-dema » est une de ces propositions qu'il serait à la limite abusif de qualifier d'hypothèse, un terme noble qu'on se gardera d'appliquer au résultat d'erreurs flagrantes de raisonnement. Il ne serait même pas exact de le considérer comme une « pure hypothèse » ou une « hypothèse hasardeuse » ; ce n'est tout simplement pas une hypothèse. Issu d'un raisonnement vicié, ce concept est faux et peut être rejeté d'emblée.

Lui accorder le statut d'hypothèse serait même dangereux. D'abord, cela implique qu'il mérite un examen sérieux, et il faut souvent beaucoup de temps et beaucoup d'énergie pour démontrer en toute rigueur qu'on se trouve devant un concept sans valeur. Mais le plus grand danger est ailleurs. En effet la tentation est grande d'utiliser, *sans examen sérieux*, cette prétendue hypothèse comme point de départ d'une quelconque construction. Or, l'histoire de notre discipline montre que, dans bien des cas, l'hypothèse (ou ce qui est abusivement qualifié ainsi) passe très vite pour une chose démontrée, sur laquelle un autre chercheur va construire, élaborant ce qu'il nommera à son tour une hypothèse, alors qu'il s'agit d'une hypothèse d'hypothèse, d'une hypothèse au carré, quand ce n'est pas au cube. Que d'empilements d'hypothèses ne trouve-t-on pas dans nos études !

On aurait intérêt à se passer de propositions de ce genre, ou, quand elles sont lancées, à les oublier au plus vite : au lieu de faire progresser la recherche, elles l'encombrent, la perturbent et la lancent dans des directions fausses.

4. L'introduction du concept de « divinité-dema » dans des cultures plus avancées

Ce fut malheureusement ce qui s'est passé, dans l'oeuvre même de Jensen déjà. En effet, sa proposition d'une « divinité-dema », irrecevable déjà pour les paléocultivateurs, qui ne connaissaient que des dema, Jensen va l'étendre plus loin encore de son milieu d'origine, prenant ainsi la responsabilité de ce que nous appellerons une nouvelle dérive. De quoi donc s'agit-il ?

Lévy-Bruhl, on l'a vu, avait déjà utilisé le terme dema pour qualifier des êtres mythiques appartenant à des peuples premiers d'Amérique. Leurs territoires étaient très éloignés, géographiquement parlant, du théâtre de départ (l'Australie et la Papouasie), mais il s'agissait toujours de populations appartenant aux premières cultures agricoles, et le savant français évitait de parler à leur propos de divinités. Cette première extension n'était guère dangereuse.

Avec Jensen, on ne peut plus parler d'extension, mais de dérives. D'abord, le savant allemand avait inventé arbitrairement le concept de « divinité-dema », qui n'a jamais existé ailleurs que dans l'imaginaire de son esprit inventif et qui n'est même pas une hypothèse digne de ce nom. Première dérive. Mais il ne va pas en rester là ; ce concept, il va l'« exporter » bien au-delà des cultures agricoles primitives d'Amérique ou d'ailleurs. Il va en effet le mettre en rapport avec d'indiscutables divinités, appartenant à des civilisations non seulement géographiquement et chronologiquement très éloignées des « cultures à dema », mais culturellement plus avancées qu'elles, comme l'Inde, l'Égypte et la Grèce. Seconde dérive.

Ici encore sa démarche restera celle que nous avons déconstruite plus haut et qui l'avait amené à élaborer la notion de « divinité-dema » et à voir dans l'histoire de Hainuwele le mythe central de la culture des dema. Dans un ensemble riche et complexe, il ne prend en considération qu'un nombre limité d'éléments (deux en général lui suffisent), mis soigneusement et artificiellement en évidence. C'est au théâtre la technique du projecteur qui, plaçant en pleine lumière tel ou tel personnage, laisse tous les autres dans l'ombre et fait croire qu'ils sont les seuls à occuper la scène.

Nous avons évoqué plus haut la suggestion de K. Kerényi rapprochant de la Corè grecque la Hainuwele des Wemale que Jensen venait d'exhumer⁴¹. C'est influencé et séduit par ce rapprochement avec la Grèce que le savant francfortois se mit à rechercher, en dehors des « cultures à dema », d'éventuelles survivances de ce qui constituait, à ses yeux, le cœur du patrimoine religieux des paléocultivateurs, à savoir une divinité mise à mort, voire démembrée, dont la mort donne naissance à ce qui est nécessaire au peuple, et particulièrement aux plantes alimentaires.

Et quand on cherche, on trouve. La « trouvaille » de Jensen sera d'introduire Soma, Osiris et Dionysos dans le dossier des dema, en se basant sur le fait que ces divinités aussi avaient été tuées et démembrées, et que leur mort avait donné naissance, sinon à une « plante alimentaire de base », en tout cas à un « végétal de grande importance ».

Avec cette nouvelle extension géographique et chronologique, le contexte culturel change profondément et les « correspondances » n'iront plus nécessairement de soi. Il faudra procéder à de sérieux « aménagements » : ainsi, dans le cas de l'Égypte, le grain et, dans le monde védique, le soma, la plante dont on tirait la boisson sacrificielle, seront censés « correspondre » aux tubercules et aux plantes alimentaires de base des paléocultivateurs.

Cela ne semble pas inquiéter Jensen qui ne s'attarde pas sur le sujet, mais un savant comme Brelich, pourtant partisan de l'extension (on va le voir dans un

⁴¹ Cfr *supra*, p. 20, n. 28. Il s'agissait de K. Kerényi, *Kore. Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen*, dans *Paideuma*, t. 1, 1938-1940, p. 341-380. En français, on peut aussi se référer à *La jeune fille divine*, dans C. G. Jung et Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, 1953, p. 127-187.

instant) est davantage conscient des difficultés⁴². Brelich se sentira forcé de relever lui-même dans les prétendus « rapprochements » une série de différences, qui sont autant de problèmes. Ainsi note-t-il, premièrement, que dans le mythe d'Osiris et de Soma, on n'est plus en présence « de tubercules qui doivent nécessairement être mis en pièces pour être plantés » ; deuxièmement, que « le mythe du démembrement des deux divinités n'est pas directement lié à la reproduction du produit végétal cultivé », et enfin, que si un lien subsiste « entre le personnage démembré et la plante cultivée », c'est « sous une nouvelle forme », le grain devant être « battu » pour pouvoir être utilisé, et la plante « pressée » pour donner la boisson sacrificielle. Dans le cas de Dionysos, estime-t-il, le rapport entre le personnage démembré et la plante est plus lâche encore : il n'y a pas de lien direct entre le démembrement du dieu et la production du vin, la célébration de « la passion » du dieu n'étant qu'un thème littéraire évanescent.

À cela s'ajoute que les mondes où les dema sont désormais censés intervenir sont culturellement très différents. Non seulement les Égyptiens, les Indiens et les Grecs, quand ils apparaissent dans notre documentation, ne sont plus des cultivateurs-planteurs comme les peuples premiers de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, mais ils appartiennent à des religions polythéistes, où les figures « classiques » de dema sont inconnues et où les dieux, qui généralement ne meurent pas, « revivent » lorsqu'ils meurent (nous retrouverons ailleurs le concept, délicat, du *dying god* et celui, qui l'est tout autant, de la *dying-and-rising deity*).

Mais Jensen, insensible à toutes ces différences, prétendra sans hésiter retrouver le motif de la « divinité-dema », sous forme fossilisée, dans les mythes d'Osiris, de Soma et de Dionysos.

*

Faisons le point. Le concept de dema, pleinement justifié dans le dossier des Marind-Anim (où il avait son origine), restait acceptable dans celui des civilisations paléoaïriques de même type (quelle que soit leur localisation géographique précise). Par contre, celui de « divinité-dema » que Jensen avait prétendu extraire de ces cultures était, lui, sans fondement : son inventeur privilégiait arbitrairement deux motifs, choisis parmi beaucoup d'autres, et établissait entre eux un lien étroit, totalement inexistant dans les faits. C'était une première dérive : le concept de « divinité-dema » est en réalité une pure invention, qui ne correspond à aucune réalité du dossier ethnographique. Et voilà maintenant – deuxième dérive – que ce concept totalement infondé de la « divinité-dema » se voit appliqué, très loin de son point de départ, à des milieux géographiquement, historiquement et culturellement différents.

Ainsi la nouvelle extension repose sur une conception fautive, mieux encore inexistante. Autant dire qu'on construit sur du vide lorsqu'on prétend retrouver dans

⁴² Plus de détails sur Brelich dans le long développement *infra*, p. 33-50, et particulièrement dans l'exposé sur la validité des comparaisons entre cultures différentes (*infra*, p. 39-42).

les dossiers de Soma, d'Osiris et de Dionysos des survivances fossilisées de la « divinité-dema ».

Et pourtant notre lecteur n'est pas encore au bout de ses surprises. Il va assister – nouvelle « dérive » – à l'introduction de Romulus, dans le dossier, inexistant à nos yeux, des « divinités-dema » où il ira rejoindre Osiris, Soma et Dionysos. Cette fois le responsable ne sera plus Jensen, mais Brelich, dont nous avons déjà cité le nom à plusieurs reprises. Une quatrième « dérive » sera due à A. Carandini⁴³, qui va multiplier les dema dans la culture romaine archaïque. Bref, Jensen, Brelich, Carandini, chaque chercheur est fier d'ajouter un étage supplémentaire à une maison construite sur du sable. Dans le monde réel, le bâtiment se serait effondré depuis longtemps...

⁴³ Cfr le long développement qui lui sera consacré *infra*, p. 55-71.

Deuxième partie⁴⁴

Les dema d'Angelo Brelich et de Dario Sabbatucci (1960 à 1986)

I. A. Brelich ou l'introduction des dema dans la légende de Romulus (1960)

Pour évaluer le rôle exact d'Angelo Brelich en la matière, nous avons surtout utilisé la dernière partie de l'important article sur Quirinus que le savant italien publia en 1960⁴⁵ et dont Andrea Carandini reprendra et développera les thèses.

A. L'entrée en scène de dema mal compris

A. Brelich fut le premier à introduire les dema dans le dossier des origines de Rome. Éprouvant un certain intérêt pour la méthode comparative, il avait lu Frazer et son monumental *Rameau d'Or*⁴⁶, où le chercheur anglais, qui avait élaboré le concept du « dieu mourant et renaissant » (*dying and rising gods*), traquait, avec une véritable obsession, les manifestations de cette figure religieuse dans diverses civilisations (non seulement le monde africain, mais aussi l'Orient ancien, la Grèce antique et l'Europe du Nord). Frazer rangeait notamment Osiris et Dionysos dans le groupe des *dying gods*, aux côtés d'Adonis, d'Attis, de Balder, de Tamuz, et de bien d'autres.

À l'époque de Brelich, cette vision frazérienne, où l'amalgame régnait en maître et qui aboutissait à la mise « dans une même boîte » de cas très différents, avait déjà, il est vrai, suscité réticences et critiques⁴⁷. Ainsi sous la plume de H. Frankfort, un spécialiste reconnu du Proche-Orient⁴⁸, avait paru en 1958, sous le titre précisément de *The Dying God*, une conférence dans laquelle le savant se demandait s'il ne s'agissait pas là d'une abstraction insuffisamment fondée : il mettait en tout cas en garde contre une utilisation incontrôlée d'un concept à ses yeux trop large et mal

⁴⁴ Cette deuxième partie a bénéficié de l'aide précieuse d'Alessandro Testa, un jeune chercheur italien que nous avons plaisir à remercier ici. Il travaille sur les interprétations du mythe chez les historiens des religions et les anthropologues, français et italiens. Nous avons pu consulter en manuscrit son livre de publication prochaine intitulé *Sacra et Alia. Saggi di antropologia storica e storia delle religioni*, où il analyse avec précision les positions de Brelich et de Sabbatucci.

⁴⁵ A. Brelich, *Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica*, dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, t. 31, 1960, p. 63-119 [cité : *Quirinus*].

⁴⁶ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, dont la troisième édition, devenue l'édition de référence, avait paru à Londres, de 1911 à 1915.

⁴⁷ Sur l'utilisation que fait A. Carandini de l'œuvre de Frazer, cfr J. Poucet, *J. G. Frazer et A. Carandini. Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique (II)*, dans *Folia Electronica Classica*, t. 16, 2008, 37 p. <<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/FrazerCarandini.html>>. C'est la prépublication d'un texte à paraître dans les *Mélanges Claude Sterckx* (Bruxelles).

⁴⁸ H. Frankfort, *La royauté et les dieux : intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche Orient*, Paris, 1951, 436 p.

défini⁴⁹. Il ne fait pas de doute aujourd'hui que c'était bien le cas⁵⁰, mais à l'époque on pouvait encore se poser la question.

Brelich avait lu ce travail de Frankfort appelant à la prudence méthodologique. On aurait pu penser que cela allait modérer tout zèle comparatif intempestif, mais il n'en fut rien. En effet, immédiatement après avoir signalé la conférence et enregistré les réticences de ce savant, Brelich poursuit dans *Quirinus* 1960 :

Une réaction salutaire devant les généralisations hâtives ne doit toutefois pas conduire à l'excès opposé, c'est-à-dire à la méconnaissance de ce qui, malgré les caractères spécifiques, est comparable dans chacun des cas ; elle ne doit pas viser à abolir, mais à corriger la comparaison. En fait, comme on le dira dans un instant, l'ethnologie historique moderne a ouvert la voie à la compréhension au moins d'un certain nombre de *dying gods* -- une voie qui ne mène pas du tout à des généralisations illégitimes et à l'oblitération des caractères spécifiques de chacune des figures. (p. 92)

Cette « voie » nouvelle qu'il annonce en l'attribuant au progrès de l'ethnologie moderne, c'est précisément le concept de dema qu'il venait de découvrir chez Jensen et qu'il va rattacher aux *dying gods* de Frazer. Il s'agit, semble-t-il dire, d'une voie moyenne, permettant d'éviter autant les « généralisations hâtives et illégitimes » dénoncées par Frankfort dans les travaux de Frazer que « l'oblitération des caractères spécifiques » perceptibles dans les cas retenus.

Quelle est donc cette spécificité évoquée par Brelich et susceptible à ses yeux de fonder la validité des rapprochements auquel il songe ? C'est la « position exceptionnelle occupée par les 'divinités mourantes' dans les religions polythéistes, où la caractéristique des dieux est l'immortalité » (*Quirinus*, p. 93). Pour Brelich, les « divinités mourantes » ont une origine différente de celle des autres divinités, ce sont en d'autres termes « des corps étrangers » (*Quirinus*, p. 93)⁵¹.

En 1960 les spécialistes de Rome ignoraient tout de ces entités très particulières qu'étaient les dema. Brelich devait donc les leur présenter, ce qu'il fit en restant toutefois assez silencieux sur ses sources. Il s'agit, explique-t-il, d'une « découverte ethnologique » concernant un type de religion « caractéristique des plus anciennes

⁴⁹ H. Frankfort, *The Dying God*, dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, t. 21, 1958, p. 141-151.

⁵⁰ Cfr la synthèse de J. Z. Smith, *Dying and Rising Gods*, dans *Encyclopedia of Religion*, 2^e éd., 2005, dont nous extrayons les phrases suivantes : « The category of dying and rising gods, once a major topic of scholarly investigation, must now be understood to have been largely a misnomer based on imaginative reconstructions and exceedingly late or highly ambiguous texts. [...] The category of dying and rising deities is exceedingly dubious. It has been based largely on Christian interest and tenuous evidence. As such, the category is of more interest to the history of scholarship than to the history of religions » (respectivement p. 2535 et 2539). On notera que la problématique des *dying gods* est toujours d'actualité. Cfr par exemple P. Xella [Éd.], *Quando un dio muore. Morti ed assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Vérone, 2001, 211 p.

⁵¹ Jensen, qui aimait bien ce mot, aurait parlé de *survivals*.

civilisations de cultivateurs primitifs et centré sur une espèce particulière d'êtres mythiques, auxquels A.E. Jensen⁵² a donné le nom de dema ». (*Quirinus*, p. 94-95)

Jensen n'a évidemment pas la paternité du mot dema, qui provient de la culture des Marind-Anim décrite par Wirz en 1922-1925. Brelich a-t-il eu un contact direct avec cette description fondatrice ? Absolument rien ne permet de le penser. Mais reprenons l'explication donnée par Brelich :

Pour le dire en bref, les figures de type *dema* sont des êtres qui ont vécu au temps mythique des origines et qui, après avoir fondé les principales institutions du peuple, furent tués, souvent démembrés [...] ; de leur corps – des parties de leur corps, souvent enterrées – surgirent les plantes alimentaires fondamentales pour la subsistance du peuple. (*Quirinus*, p. 95)

Dans ce paragraphe, plusieurs points interpellent tout lecteur un peu familiarisé avec la question. L'expression d'abord « figures de type dema », qui n'est pas très claire : chez Jensen, il est question de « dema » ou de « divinité-dema »⁵³. Ensuite l'accent mis presque exclusivement, dans la description de ces dema, sur le rapport « mort, souvent par démembrement » et « origine des plantes alimentaires ». Enfin le lien chronologique (ou causal ?) que Brelich établit entre cette mort et « la fondation des principales institutions ».

Le savant italien ne peut avoir trouvé ces deux dernières idées ni chez Wirz, ni chez Lévy-Bruhl, ni même chez Jensen, qui ne place pas un accent aussi exclusif sur les plantes alimentaires, et qui surtout ne développait pas l'idée que les dema furent tués « après » ou « pour » avoir fondé les institutions de leur peuple (cfr *supra*, p. 11-12).

Continuons. Le savant italien cite Lévy-Bruhl en le créditant à juste titre du mérite d'avoir introduit le mot dema dans le vocabulaire de l'histoire des religions (*nel linguaggio storico-religioso*). Mais écrire, comme il le fait ensuite, que le sens donné à ce terme par l'anthropologue français est *solo quello di esseri vissuti al tempo delle origini e morti dopo aver fondato certe istituzioni* (p. 95, n. 57) ne témoigne pas d'une réelle fréquentation de *La mythologie primitive*. Le raccourci est inexact, et dangereux par son schématisme. Comme nous l'avons dit, chez Lévy-Bruhl, le dema caractérise tout autre chose que les êtres primordiaux « morts après avoir fondé certaines institutions ».

Brelich attribue ensuite à Jensen le mérite d'avoir intégré la notion de dema dans une problématique beaucoup plus large. Toujours selon le savant italien, Jensen, « en relevant la connexion essentielle avec les plantes alimentaires, avait précisé le sens du mot, en le restreignant à une catégorie homogène et historiquement concrète d'êtres »

⁵² Du savant allemand sont cités *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, ainsi que *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, avec, pour ce second volume seulement, un unique renvoi un peu précis (p. 113ss.)

⁵³ Jensen n'utilise pas l'expression « figures de type dema », mais celles de « traits dema », ou de « caractères dema », lorsqu'il décrit des dema qui ont des traits ou des caractères multiples (ils sont à la fois dema, objet et animal). A. Carandini reprendra à Brelich et généralisera l'expression « figures de type dema » dont le flou pouvait le servir.

(*L'essenziale connessione con le piante alimentari rilevata da Jensen precisa il significato del termine, restringendolo a una categoria omogenea e storicamente concreta di esseri*). (*Quirinus*, p. 95, n. 57)

Cela non plus n'est pas exact. Jensen est bien conscient du rôle important des plantes alimentaires dans la vie d'un peuple de paléocultivateurs, mais l'activité des dema dépasse pour lui – et de très loin – ce domaine particulier. Le rôle qu'il leur fait jouer n'autorise pas à parler d'une connexion *essentielle* entre les dema et les plantes alimentaires.

On comprend toutefois, en partie au moins, l'erreur de Brelich. Sa formulation s'expliquerait peut-être par la confusion qu'il établit entre la notion de dema et celle de « divinité-dema ».

Il faut se souvenir en effet des efforts de Jensen pour dégager, dans la masse des dema, un groupe privilégié digne de recevoir l'appellation de « divinité-dema ». Nous avons montré que cette dernière définition est, chez Jensen, mal fondée, méthodologiquement parlant, mais que le savant en avait besoin pour mettre au point sa théorie générale du divin, et c'est précisément pour y parvenir qu'il faisait intervenir les deux éléments qu'il avait lui-même étroitement liés, d'une part celui de « mort / immolation / sacrifice » et d'autre part celui de « naissance / production / origine des plantes alimentaires ». C'est vraisemblablement cette définition que Brelich avait en tête lorsqu'il crédite le savant allemand du mérite d'avoir « précisé » le sens du mot « en le restreignant à une catégorie homogène et historiquement concrète d'êtres » et lorsqu'il lui attribuait la paternité du mot dema. Apparemment Brelich confondait dema et « divinité-dema ». Seul ce dernier concept était dû à Jensen. Celui de dema était beaucoup plus ancien. Manifestement le savant italien n'avait qu'une connaissance et une compréhension très superficielles des travaux de Jensen⁵⁴.

Jensen, si on lit bien son travail, ne limitait pas le volet « fondation/création » à l'aspect strictement alimentaire. Selon lui, la mort de la « divinité-dema » pouvait fonder beaucoup d'autres choses. La sphère de son « activité créatrice » englobait également tout ce qui touche à l'existence et à ses lois, à la vie d'ici-bas et au royaume des morts. Bref, en mourant, la « divinité-dema » assurait – nous avons déjà cité plus haut cette phrase – « la situation de l'homme, de l'animal et de la plante dans la vie » (Jensen, *Mythes* 1954, p. 108).

Cette dimension très large, quelque peu en retrait peut-être dans l'œuvre de Jensen mais pourtant nette, disparaît complètement chez le savant italien qui ne retient – et encore sous le nom simple de « dema », donc incorrectement – que la

⁵⁴ Nous avons dit plus haut que la seule référence un peu précise (*Quirinus*, p. 94, n. 56) concernait *Mythos und Kultur bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, et renvoyait aux p. 113ss. Dans les autres pages que Brelich consacre aux dema (*Quirinus*, p. 94-98), il n'est jamais question que de Jensen, sans autre précision bibliographique. Or les pages (p. 113ss) de l'original allemand, qui correspondent aux p. 104-109, de la traduction française, traitent de *La divinité-dema*.

« divinité-dema » de Jensen. Brelich fera ainsi du dema une divinité dont la mort apporte des aliments de base à son peuple, ce qui également, exprimé sous cette forme, n'est pas correct. Tout l'arrière-fond culturel et religieux des civilisations paléoagricoles qui avaient donné naissance à cette catégorie particulière d'êtres s'estompe et disparaît dans la vision de Brelich. Seront confondues des entités de statut très différent comme les dema au sens strict et au sens large (bien attestés dans le dossier ethnographique) et les « divinités-dema » (pure invention de Jensen). Tout va être mêlé dans le mot dema. On va même voir apparaître la notion floue de « figures de type dema ». Plus grave encore peut-être ne subsistera plus dans les discussions ultérieures que la définition de dema en tant que « divinités mortes/démembrées » et « à l'origine, par leur mort, de plantes ou de boissons importantes ».

Dans le chef de Brelich, ces confusions et simplifications observées à l'égard des positions de Jensen ne sont pas trop surprenantes. D'abord il n'est pas toujours simple de comprendre les théories de ce dernier et leur évolution ; ensuite et surtout le savant allemand avait dans un certain sens prêté lui-même le flanc à la schématisation simplificatrice, lorsque – ce que nous avons appelé la « seconde dérive » de son raisonnement – il avait introduit dans le dossier des dema des divinités comme Osiris, Soma, ou Dionysos, lesquelles appartenaient à des sociétés culturellement plus développées et d'inspiration religieuse très différente. Pour parvenir facilement à ses fins, Jensen n'avait travaillé que sur deux éléments qu'il liait étroitement : « divinités mortes/démembrées⁵⁵ » et « à l'origine, par leur mort, de plantes ou de boissons importantes ». Brelich ne semble donc pas avoir une conception juste de l'apport de Jensen ; d'une œuvre complexe et évolutive il ne semble avoir retenu qu'une formule incomplète, réductrice et simplificatrice.

Bref le savant italien, qui n'a de familiarité réelle, ni avec Wirz, ni avec Lévy-Bruhl, n'en a pas non plus avec Jensen. Ceux qui dans la suite s'appuieront sur lui travailleront sur une vision tronquée et inexacte du concept de dema. Ce sera malheureusement le cas d'A. Carandini.

Mais avant de poursuivre, présentons quelques observations qui porteront d'abord sur le motif même du démembrement, ensuite sur la validité des comparaisons entre cultures très différentes.

B. Le motif du démembrement

Sur un plan général, le démembrement est un mythème d'application relativement large, comme le montre le texte suivant de Mircea Eliade :

[Le démembrement est un motif] extrêmement répandu, mais qui s'est manifesté sous un nombre considérable de formes et de variantes. En voici l'essentiel : la Création ne peut se faire qu'à partir d'un *être vivant qu'on immole* : un Géant primordial, androgyne, ou un Mâle

⁵⁵ Avec éventuellement (pour Osiris, Soma, Dionysos), des « aménagements » très discutables.

cosmique, ou une Déesse-Mère, ou une Jeune Fille mythique. Précisons que cette « Création » s'applique à tous les niveaux de l'existence : il peut être question de la Création du Cosmos, ou de l'humanité, ou seulement d'une certaine race humaine, de certaines espèces végétales ou de certains animaux. Le schéma mythique reste le même : rien ne peut se créer que par immolation, par sacrifice. C'est ainsi que certains mythes nous parlent de la création du monde à partir du corps même d'un Géant primordial : Ymir, P'an-ku, Purusha. D'autres mythes nous révèlent comment les races humaines ou les différentes classes sociales ont pris naissance toujours en partant d'un Géant primordial ou d'un Ancêtre sacrifiés et démembrés. Enfin [...] les plantes alimentaires ont une origine similaire : elles poussent du corps d'un Être divin immolé. (M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, 1957, p. 244-245)

Le démembrement intervient donc pour justifier l'origine de beaucoup d'autres réalités que celle des plantes alimentaires (tubercules ou céréales), ce qui – soit dit en passant – relativise beaucoup le cas de Hainuwele. Mais la formulation d'Eliade est exagérée.

Il n'est pas exact en effet que « la Création ne peut se faire qu'à partir d'un être vivant qu'on immole », et qu'« à tous les niveaux de l'existence », « rien ne peut se créer que par immolation, par sacrifice ». Un simple coup d'œil sur les mythes de création existant dans le monde montre que la création liée à une immolation ou un sacrifice n'est qu'une forme de création parmi plusieurs autres⁵⁶. Le motif existe bien sûr⁵⁷, mais la formulation d'Eliade est trop générale et par ailleurs elle insiste un peu lourdement sur les notions de sacrifice et d'immolation.

Si nous nous plaçons maintenant sur un plan plus particulier, celui des cultures paléoagricoles, où les tubercules sont mis en pièces avant d'être plantés pour donner naissance à de nouveaux produits, l'intervention du démembrement dans le mythe et sa liaison avec l'origine de certaines plantes alimentaires ont un sens obvie, qui cadre parfaitement avec l'expérience concrète des cultivateurs. Brelich lui-même l'a d'ailleurs souligné (p. 95), dans un texte que nous avons donné plus haut.

Toutefois Brelich est conscient du fait que, même dans l'univers des dema, le motif du démembrement n'est pas universellement répandu :

Il est aussi important de relever la fréquence du motif du démembrement dans les mythes des dema que de souligner qu'il ne leur appartient pas nécessairement. Parmi les dema démembrés mentionnés par Jensen, on trouve Hainuwele (Céram), la femme de Soido (Kiwai), Marunogere (Kiwai), une "déesse" (Khond), la jeune fille noire (Uitoto), le fils de la première femme (Pérou). Dans d'autres cas, il ne s'agit pas explicitement de démembrement, mais on constate que

⁵⁶ Cfr Ch. H. Long, *Major Themes and Motifs. Creation*, dans *Britannica. Macropaedia*, t. 17, 1985, p. 368-372 : *creation by a supreme being, creation through emergence, creation by world parents, creation from the cosmic egg, creation by earth divers*, pour ne citer que quelques procédures. On pourra voir aussi l'article d'Eliade lui-même, intitulé *Mythes de création*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 5, 1984, p. 663-668.

⁵⁷ Ainsi, pour n'envisager que le niveau cosmogonique, celui de la Création primordiale, le dieu Marduk, après avoir défait Tiamat, la mère primordiale, divise son corps en deux parties, l'une pour former les cieux, l'autre pour former la terre ; dans un mythe de l'Afrique de l'Ouest, un des deux jumeaux de l'œuf cosmique doit être sacrifié pour donner naissance à un monde habitable ; dans l'*Edda en prose* scandinave, le géant Ymir est démembré pour la formation du cosmos ; dans le Rig-Véda, le cosmos naît du sacrifice d'un homme. Le sacrifice primordial lui-même n'implique donc pas toujours un démembrement, mais le motif est bien attesté.

diverses choses et divers produits naissent des diverses parties du corps d'un dema. (*Quirinus*, p. 95, n. 58)

Si Brelich a raison de relativiser l'importance du motif du démembrement, il ne le fait pas encore assez. D'abord il exagère en parlant de « fréquence » : nous n'avons pas de chiffres à présenter, mais nos lectures personnelles des récits nous ont montré que le motif est loin d'apparaître fréquemment dans le monde des dema (au sens strict ou au sens large). Ensuite les exemples qu'il énumère et qu'il se borne à reprendre, sans le moindre commentaire, à un Jensen qui « ratisse large » devraient être tous très sérieusement discutés. Nous l'avons fait pour le premier cité, celui de Hainuwele ; les autres exemples sont tout aussi discutables, voire contestables. Ils ont été examinés en détail par Sabbatucci (*Mistica agraria* 1986), avec des conclusions très sévères en ce qui concerne le sérieux de leur utilisation par Jensen⁵⁸.

On trouvera peut-être plus utile et plus intéressant sur le plan de la méthode la remarque suivante de Brelich. Le savant y apparaît conscient du fait que dans l'histoire des mythes et des religions, le démembrement peut avoir plusieurs significations, et il pose très honnêtement des questions fondamentales :

Je signale ici un problème qui devra être abordé un jour : le rapport, s'il y en a un, entre le mythe du démembrement, de caractère étroitement végétal, des dema, et le mythe du démembrement 'cosmique' (type : Purusha, Ymir). Mais en général, il est bon de préciser dès maintenant, en attendant des recherches systématiques sur le sujet, que le motif du démembrement se retrouve, sans aucun rapport avec des végétaux cultivés, également dans la mythologie des peuples chasseurs, comme aussi dans l'idéologie religieuse shamanique. (*Quirinus*, p. 95, n. 58)

On retiendra pour l'instant de ce texte que, pour Brelich, le démembrement peut avoir plusieurs fonctions, qu'il peut être actualisé de différentes manières, en d'autres termes que son sens dépend des contextes.

On ne peut que lui donner raison : il y a démembrement et démembrement, et, en bonne méthode, on ne peut pas établir une équivalence pure et simple entre les démembrements repérés dans des histoires, des mythes ou des récits, surtout s'ils appartiennent à des cultures différentes, dans le temps ou dans l'espace. Nous aurons l'occasion de retrouver cette règle fondamentale quand nous examinerons ailleurs l'usage que fait A. Carandini des compilations de Frazer⁵⁹, en particulier de celles qui font intervenir un démembrement.

C. La validité des comparaisons entre cultures différentes

Mais revenons à Brelich et à son *Quirinus* de 1960. Si un seul élément commun, comme le démembrement, n'autorise pas un rapprochement valable, vu les sens

⁵⁸ Nous nous bornerons à renvoyer le lecteur à ce volumineux travail critique : Sabbatucci, *Mistica agraria*, 1986, p. 215-260, pour le cas des Kiwai, une peuplade de la côte australe de Nouvelle-Guinée, voisine des Marind-Anim ; p. 300-301, pour le cas des Khond, aux Indes ; p. 305-309, pour le cas des Uitoto de Colombie, un peuple de l'Amazonie nord-occidentale ; p. 311-314, pour le cas péruvien.

⁵⁹ Dans notre article des *Folia Electronica Classica*, t. 16, 2008 (37 p.), cité *supra* p. 33, n. 47.

multiples qu'il peut avoir dans les cultures considérées, deux éléments communs suffisent-ils ? Et on songe au lien entre les deux motifs chers à Jensen, celui de « la mort par démembrement » et celui de « l'origine des plantes alimentaires de base ou de végétaux de grande importance ».

Brelich semble en tout cas croire que c'est suffisant, lorsqu'il épouse (p. 96-97) les vues de Jensen sur l'« interprétation dema » à donner à Soma, Osiris et Dionysos. Non seulement il n'émet aucune réserve à leur sujet, mais il tente de les expliquer et de les justifier. Voyons les textes.

Brelich traite d'abord d'Osiris dans l'ancienne religion égyptienne et du dieu Soma dans la religion védique, avant de passer au Dionysos grec dans le dernier paragraphe :

Les deux divinités [...], pour différentes que soient leurs fonctions dans les deux religions polythéistes déjà bien différentes entre elles, présentent en commun deux traits importants : celui d'être démembrées et celui d'être étroitement liées à un végétal de grande importance. Osiris, dans les anciens textes égyptiens, est directement (*addiritura*) identifié au grain, fondement de l'économie égyptienne, tandis que Soma n'est autre que le *soma*, la plante dont on tirait la boisson sacrificielle, fondement de la vie sacrée des Indiens.

Or, outre le fait qu'Osiris et Soma font partie de religions polythéistes, au lieu d'être des figures de type dema, on peut observer que les produits végétaux auxquels ils sont liés ne sont même pas des tubercules qui doivent nécessairement être mis en pièces pour être plantés, et que le mythe du démembrement des deux divinités n'est pas directement lié à la reproduction du produit végétal cultivé. Toutefois, le lien entre le personnage démembré et la plante cultivée – si cohérent dans les mythes des dema – est conservé aussi dans le cas des dieux égyptien et védique, mais sous une nouvelle forme.

Le grain en effet doit être battu pour pouvoir être utilisé ; et un très ancien texte égyptien, bien connu, conservé sur un papyrus du moyen empire [note 60, non reprise], établit sans équivoque le parallélisme entre les séquences : piétinement du grain par les taureaux et démembrement d'Osiris par Seth et ses compagnons. D'autre part, la plante *soma* aussi n'était pas encore la boisson *soma*, mais la partie la plus importante du rituel du *soma* était, précisément, le pressage de la plante, et toutes les allusions védiques à la mise à mort du « roi Soma » se réfèrent à cette opération rituelle [note 61, non reprise].

On peut ajouter le cas largement analogue du dieu grec Dionysos : le mythe de son démembrement est toujours resté aux marges de la grande tradition poétique et artistique des Grecs ; il a été transmis par les érudits [note 62, non reprise] qui toutefois savaient qu'à l'occasion de la vendange et du pressage du raisin, on chantait la « passion » du dieu [note 63, non reprise]. (*Quirinus*, p. 96-97)

Deux éléments sont donc retenus ici : le démembrement et le lien étroit avec un végétal de grande importance, le grain dans le cas de l'Égypte et la plante dont on tirait la boisson sacrificielle dans le monde védique.

Mais les choses ne sont pas simples. En effet, de l'aveu même du savant italien, les correspondances sont plus ténues que dans le cas des dema, et Brelich explique bien la différence : « le démembrement n'est pas lié directement à la reproduction du produit végétal cultivé ». À cette première difficulté s'en ajoute une autre, peut-être plus fondamentale, qui touche au contexte culturel et religieux séparant nettement le monde des dema de celui des divinités polythéistes et immortelles. Nous avons déjà

dit que Brelich percevait ces différences, qui sont autant de difficultés, mais elles ne l'arrêtaient pas (*Quirinus*, p. 97-98).

Il tente de résoudre la première en observant que c'est précisément pour pouvoir se conserver chez des gens qui n'étaient plus des cultivateurs-planteurs, que le motif de « la passion et de la mort du dema », « grand thème religieux dominant » des paléocultivateurs papous ou australiens, a dû être réélabore et adapté dans les civilisations supérieures. Les Égyptiens, les Indiens et les Grecs ont, continue-t-il, dû remplacer le fractionnement et la dissémination des tubercules par les « opérations agraires essentielles de leurs nouvelles formes de culture », à savoir le battage (pour le blé) et le pressage (pour le soma et le vin). Il remarque qu'il existe « différentes formes dans le traitement, toujours violent, auquel tout produit végétal est soumis pour être transformé en bien de consommation ». Mais en écrivant cela, il ne semble pas réaliser qu'en coupant dans son raisonnement le lien entre le démembrement de la plante et celui du personnage qui lui est lié, il fait disparaître ce qui, dans son esprit, était une des caractéristiques fondamentales du dossier des dema, ces derniers étant censés liés à l'origine des plantes alimentaires.

Brelich aborde ensuite la deuxième difficulté, de nature religieuse, à son sens plus grave que la première :

Les civilisations supérieures dans lesquelles l'ancienne expérience dramatique des cultivateurs primitifs tendait à conserver sa propre vitalité, avaient une religion polythéiste et en conséquence ne connaissaient plus des 'dema', mais bien des divinités immortelles. Comment concilier la nécessité de la mort d'un être qui avait par son substrat le caractère de dema, avec l'exigence polythéiste de l'immortalité divine ?

Nous serions aujourd'hui certainement moins sensibles que lui à cette prétendue « exigence polythéiste de l'immortalité divine ». J. Z. Smith notait en 2005 : « C'est un lieu commun dans l'histoire des religions que l'immortalité n'est pas une caractéristique primordiale de la divinité ». Et il écrivait cela dans un article consacré précisément aux *Dying and Rising Gods*, un concept daté et auquel on ne croit plus aujourd'hui. Transcrivons dans le texte anglais cet important passage :

Despite the shock this fact may deal to modern Western religious sensibilities, it is a commonplace within the history of religions that immortality is not a prime characteristic of divinity : Gods die. Nor is the concomitant of omnipresence a widespread requisite : Gods disappear. The putative category of dying and rising deities thus takes its place within the larger category of dying gods and the even larger category of disappearing deities. (J. Z. Smith, *Dying and Rising Gods*, dans *Encyclopedia of Religion*, t. 4, 2005, p. 2535)

Mais en 1960 Brelich n'en était pas là. Pour lui apparemment, dans une religion polythéiste, une divinité ne pouvait pas mourir, et, toujours à ses yeux, le motif de la mort d'un dieu, lorsqu'on l'y rencontrait, ne pouvait être qu'un « corps étranger, venu d'ailleurs », un « fossile » en quelque sorte, dont il fallait expliquer la présence⁶⁰. Les théories de Jensen sur le dema, qui représentaient pour lui, on l'a dit,

⁶⁰ La citation suivante de Brelich (*Quirinus*, p. 108-109) montre bien la position du savant italien : « [...] on a pu constater que dans de nombreuses religions polythéistes, au milieu des dieux immortels, on

les « progrès de l'ethnologie moderne », lui apparaissaient comme la solution à cet épineux problème.

Et cela explique que, malgré les difficultés, auxquelles il est sensible, de l'introduction des dema dans les religions égyptienne, indienne et grecque, Brelich ne remette pas en cause le principe même du rapprochement proposé par Jensen. Il fait confiance au savant allemand et il tente en quelque sorte de sauver sa théorie. Au problème ainsi posé par la mort du dieu, écrit-il,

[...] chaque religion répondait à sa manière : Osiris, tué et démembré, après avoir été recomposé par Isis, retourne vivre, non plus sur la terre, où il avait régné [...] mais bien dans l'au-delà, comme mort immortel, roi des morts ; son rapport avec la mort est tellement essentiel que par la mort l'individu humain aussi devient Osiris. Soma peut être tué et démembré ; toutefois, étant immortel, il peut recevoir le culte normal de toute divinité polythéiste ; en fait, en réalité, il ne meurt jamais, parce que sa substance est roc et ciel. De Dionysos, mis en morceaux, est sauvé le cœur duquel il renaîtra comme dieu immortel.

Les solutions du savant italien ne sont que des mots, des « pseudo-réponses » que nous ne discuterons pas. Au lieu de la rejeter comme aberrante, il défend et prolonge l'interprétation de Jensen qui voyait, dans Osiris, Soma et Dionysos, des figures attardées, fossilisées et remodelées des vieux dema des paléocultivateurs. Il faut dire que Frazer avait mis à la mode le concept des *dying gods*, et que cela avait pu endormir son sens critique ; il est vrai, aussi et surtout, qu'il croyait en avoir besoin pour résoudre le cas Romulus, ce que nous allons voir dans un instant.

Mais avant de passer à Romulus, faisons le point.

La lecture, plutôt superficielle, de Jensen avait mis Brelich en contact (a) d'abord avec les paléocultivateurs planteurs de tubercules, (b) ensuite avec ce que le savant italien appelait leurs dema, confondant d'ailleurs ceux-ci avec les « divinités-dema », un concept qui n'était qu'une invention du savant allemand, (c) enfin avec ce que ce dernier considérait comme des survivances fossilisées des dema, leurs lointains héritiers en quelque sorte, à savoir Osiris, Soma ou Dionysos. Pour être plus clair encore, Brelich avait retiré de Jensen deux idées, d'abord que certains dema avaient

rencontrait aussi, d'une manière exceptionnelle, des 'divinités mourantes', même si, paradoxalement, elles n'en étaient pas moins considérées comme immortelles. Déjà le caractère aussi exceptionnel que paradoxal de cette idée religieuse dans les différents polythéismes et plus encore la variété des modes utilisés pour concilier la mort du dieu avec l'immortalité, *font naître le soupçon* que ces divinités mourantes proviennent d'une idéologie étrangère et antérieure à celle du polythéisme et que les civilisations supérieures ne les ont conservées qu'en les adaptant, dans les limites du possible et d'une manière toujours originale, à leurs propres concepts fondamentaux. Quand ensuite on observe que ces divinités mourantes présentent toujours un lien avec un produit agricole et que, dans leurs rites de mort, apparaît fréquemment le motif du démembrement – comme c'est le cas d'Osiris, de Soma, de Mot, et de Dionysos –, *le soupçon devient certitude*, tandis que de son côté la variété des manières dont le démembrement original de la divinité se traduit dans la variété des opérations accomplies, à des fins économiques ou rituelles, sur le produit agricole, fait comprendre que cet élément aussi représente une adaptation du motif aux différences de conditions [...] » (c'est moi qui souligne : on notera avec quelle facilité dans certains raisonnements et à quelques lignes de distance un *soupçon* devient *certitude*).

été tués et démembrés pour donner naissance aux plantes alimentaires, ensuite que ce motif, originaire des paléocultivateurs, pouvait se retrouver, fossilisé, dans certaines religions polythéistes postérieures.

Le principe même d'un rapprochement entre les dema et leurs prétendues survivances fossilisées l'avait bien un peu gêné, mais les difficultés ne l'avaient pas arrêté. Nous savons depuis les sophistes grecs que le « raisonnement » (juste ou injuste), s'il est manipulé habilement, permet de se sortir de n'importe quel mauvais pas et de faire triompher n'importe quelle idée. Bref, Brelich faisait sur ce point confiance à Jensen, dont il n'avait lu qu'une partie très limitée de l'oeuvre et qu'il avait mal comprise. Mais ce qu'il en avait retenu lui faisait croire que les dema pouvaient l'aider à résoudre un problème de religion romaine. Car il y avait Romulus.

D. Et Romulus ?

Mythes et Cultes de Jensen ne contient qu'une seule mention de Romulus : elle concerne la louve et les conceptions totémiques (p. 179). Nulle part dans sa synthèse, l'inventeur allemand ne semble faire du premier roi de Rome un héritier lointain des « divinités-dema » qu'il avait inventées et qui lui étaient chères. Il ne manquait pourtant ni d'imagination ni de fantaisie, mais apparemment Osiris, Soma et Dionysos lui suffisaient. Ce n'est pas lui qui aura influencé sur ce point Brelich ; la source d'inspiration de ce dernier est plus que probablement Frazer.

Bien sûr, la découverte des dema et leur succès dans la littérature ethnographique sont postérieurs à la troisième édition « canonique » de *The Golden Bough* (1911-1915), dans l'index duquel il est donc normal que les dema n'apparaissent pas. Mais le savant anglais connaissait très bien le monde classique, et son *Rameau d'Or* intégrait Romulus dans le groupe des *dying gods*, dont il avait inventé le concept. Brelich le savait et en fait lui-même explicitement état⁶¹. C'est lui qui a dû rapprocher les deux données : d'une part les dema, morts et démembrés, à l'origine des plantes alimentaires, qu'il trouvait chez Jensen, et d'autre part Romulus, dont il lisait le nom chez Frazer dans la liste des nombreux *dying gods*, qui, par leur mort rituelle, assurent fertilité et prospérité à leur pays et à leur peuple.

Mais la nouvelle extension posait de délicats problèmes. S'il était déjà difficile, on l'a vu, de rattacher Osiris, Soma et Dionysos aux dema, le cas de Romulus était encore plus compliqué. Bien sûr, une version de la tradition rapportait que le premier roi de Rome avait été tué et démembré⁶². Un démembrement figurait donc dans

⁶¹ « Frazer eut tôt fait d'inclure le mythe de Romulus au nombre de ceux des différents *dying gods* qu'il mettait en rapport avec le meurtre rituel du roi, chargé d'assurer la fertilité et la fécondité du pays et du peuple. » (*Quirinus*, p. 91)

⁶² La tradition connaît deux versions différentes de la disparition de Romulus : celle de l'apothéose et celle du démembrement (cfr par exemple Plut., *Rom.*, 27, 6-9). Disparu mystérieusement au cours d'un violent orage, le roi aurait été considéré dans la première comme monté au ciel ; dans la seconde, il

certaines versions de sa légende. Mais Romulus et les dema restaient séparés par d'importantes différences, auxquelles Brelich se montrait sensible, comme il l'avait déjà été aux rapprochements d'Osiris, Soma et Dionysos avec les dema. Il s'en explique honnêtement :

Avec les dema, Romulus a en commun d'avoir vécu au temps des origines, d'avoir fondé beaucoup d'institutions et son peuple lui-même, et d'avoir subi une mort violente sous la forme spécifique du démembrement : mais il n'a aucun lien avec les plantes alimentaires, c'est-à-dire qu'il lui manque justement ce caractère qui est la raison d'être du motif du démembrement dans la mythologie des dema et qui est sauvegardé aussi dans la mythologie des divinités mourantes des diverses religions polythéistes. De ces dernières ensuite, Romulus se distingue aussi par le fait non négligeable qu'il n'est pas du tout une divinité, et qu'il n'occupe aucune place importante dans la religion romaine. (*Quirinus*, p. 99)

Avant d'aller plus loin, il faut – au risque de lasser – rappeler certaines données concernant les dema.

S'il est juste de placer parmi les caractéristiques de ces êtres premiers le fait d'avoir vécu aux origines, il serait délicat de leur attribuer – sans autres précisions – la fondation de « beaucoup d'institutions ». Le terme « institutions » utilisé par Brelich a le plus souvent un sens politique, ce dont il a évidemment besoin pour le rapprochement qu'il prépare avec Romulus. Les dema sont bien sûr à l'origine, on l'a dit, de pratiquement tout ce qui fait la vie quotidienne des gens, de leur naissance à leur mort⁶³, mais il serait difficile d'assimiler sérieusement à des « institutions » l'arc, le porc sauvage, les fleurs, les oiseaux et les plantes alimentaires. La formulation de Brelich sur ce point est à tout le moins suspecte et dangereuse.

Elle est en tout cas inexacte lorsqu'elle considère comme des caractéristiques propres aux dema « d'avoir subi une mort violente sous la forme spécifique du démembrement » et d'avoir « un lien avec les plantes alimentaires ». Inexacte encore lorsqu'elle voit dans ce prétendu lien la « raison d'être » de leur démembrement. Nous avons suffisamment parlé de tout cela pour ne plus devoir y revenir en détail. Il est clair que, sur les dema, les informations de Brelich ne sont pas suffisamment solides pour qu'on puisse lui faire confiance. Il travaille de deuxième ou de troisième main, confondant notamment – on l'a dit – les dema (une indiscutable réalité du dossier ethnographique) et les « divinités-dema » (une invention arbitraire de Jensen). Et nous ne reviendrons plus ici sur l'affligeante introduction du concept de dema dans l'univers des religions polythéistes (due elle aussi à Jensen, et que Brelich défendait, tout en en percevant les difficultés).

On voit donc sur quelles bases de départ repose l'argumentation : elles ne sont pas fragiles, elles sont fausses. Mais continuons comme si de rien n'était, en d'autres termes comme si les caractéristiques essentielles des dema étaient, non seulement d'avoir vécu aux origines, mais d'avoir fondé les institutions de leur peuple, d'avoir

aurait été tué et démembré par les sénateurs, qui aurait emporté les fragments de son corps pour les enterrer dans divers endroits.

⁶³ Voire de leur peuple lui-même, mais ce serait à discuter selon les cas.

été démembrés et d'avoir un lien avec les plantes alimentaires, ces deux derniers points étant étroitement liés.

C'est évidemment l'optique dans laquelle Brelich travaille. Elle est fautive, mais il ne s'en rend pas compte, et un élément va lui fournir une piste qu'il va juger intéressante. Romulus, personnage pseudo-historique du récit des origines, a été identifié en milieu romain à Quirinus, une indiscutable divinité du panthéon primitif, sans que la raison de cette identification, ainsi que sa date précise du reste, n'apparaissent clairement aux chercheurs. C'est un dossier familier aux spécialistes de la religion romaine et que Brelich avait d'ailleurs bien présenté dans son *Quirinus* de 1960⁶⁴.

Or il se fait précisément que ce Quirinus entretenait certains rapports avec l'agriculture. D'une part sa fête publique, les *Quirinalia*, « clôturait la série des fêtes, dans les curies, de la torréfaction du far, aliment de base des Romains pendant de longs siècles », et d'autre part « Quirinus voyait son propre prêtre engagé dans des cultes à nette référence agraire », liés à la bonne maturation (*Robigalia*) et à l'engrangement du far (*Consualia*) (*Quirinus*, p. 101 et 102, *passim*).

Ces éléments, qui ne sont pas contestés par ceux qui étudient la religion romaine, permirent alors au savant italien de mettre sur pied ce qu'il n'appelle pas *expressis verbis* une « hypothèse de travail », alors que c'est de cela fondamentalement qu'il s'agit. Il proposa en effet de raisonner en partant « non plus d'une *identification* secondaire et inexplicable, mais bien d'une *identité originaire et fondamentale* entre Romulus et Quirinus [italiques de Brelich] ». Il suffirait alors de supposer – supposition raisonnable selon lui (*è soltanto ragionevole supporre che*) – que :

[...] les Italiques aussi (et parmi eux les Romains) – comme pratiquement tous les peuples qui, aux temps historiques, habitaient la zone méditerranéenne au sens large du terme – conservaient sous une forme quelconque l'idée religieuse très ancienne d'un être fondateur des principales institutions de sa race, que, tué (et éventuellement démembré), il était enterré et que de son corps naissait le principal aliment végétal du peuple. (*Quirinus*, p. 103)

puis de raisonner en tenant compte du phénomène, bien connu, de la « démythisation » de la religion romaine :

[...] la religion romaine, une fois démythisée, n'avait devant elle d'autre possibilité que de scinder en deux la figure mythique originaire, reportant la mort (par démembrement) et tout autre élément mythique (fondation, etc.) sur un personnage 'humain' – Romulus – et réservant le caractère divin et le souci constant (dans les religions polythéistes en effet, les divinités ne se limitent pas à 'donner naissance' aux choses, mais les guident tout le temps) du produit végétal à un être immortel – Quirinus –, pour recourir ensuite au simple expédient d'une identification de ces deux figures distinctes. (*Quirinus*, p. 103)

⁶⁴ La question des rapports entre Romulus, le premier roi de Rome, et Quirinus, une très ancienne divinité qui faisait partie de ce qu'on appelle « la triade précapitoline », est un énorme sujet, dans le détail duquel nous ne pouvons pas entrer ici. Citons simplement, parmi beaucoup d'autres, une étude récente faisant prudemment le point sur Quirinus et fournissant une abondante bibliographie : D. Briquel, *Remarques sur le dieu Quirinus*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. 74, 1996, p. 99-120.

Des raisonnements de ce genre ne sont évidemment pas de nature à satisfaire un lecteur un peu informé de l'histoire des concepts « dema » et « divinité-dema ».

En effet la supposition de départ est moins simple à accepter que ne semble le penser Brelich. Elle relève plus du postulat ou du dogme que d'une saine hypothèse de travail. Pourquoi et au nom de quoi devrions-nous admettre avec lui, ne serait-ce qu'*a priori* (p. 103), que « pratiquement tous les peuples de la Méditerranée », et donc aussi bien sûr les Romains, avaient conservé « sous une forme quelconque » – le vague de l'expression autorise beaucoup de choses – le motif de la « divinité-dema » ? Nous avons suffisamment fait l'histoire de ce sujet pour devoir y revenir en détail⁶⁵.

Mais supposons quand même que l'application au monde romain et à Romulus du concept de « divinité-dema » soit, comme semble le croire Brelich, une hypothèse de travail digne de ce nom. On s'attendrait à voir intervenir dans la démonstration, en guise d'arguments, des éléments précis qui viendraient lui donner du corps et permettraient de la prendre solidement en considération. Est-ce bien le cas ?

Brelich propose deux éléments. L'un concerne le monde des morts, l'autre les initiations. Voici le premier :

[...] tant les dema que les 'divinités mourantes' des diverses religions polythéistes ont un fort lien avec le monde des *morts* ; dans la pensée mythique ce lien se manifeste souvent dans la position de souverain d'outre-tombe qui, d'une manière cohérente, incombe au 'premier mort'. De tout cela on ne peut s'attendre à trouver trace dans une religion démythisée : mais à la lumière de ces rapports ne peut-il pas sembler significatif que le calendrier romain archaïque place les Quirinalia exactement au centre de la période des Parentalia, – cycle de la fête des morts –, à quatre jours de distance de son inauguration publique (la *parentatio* accomplie le 13 février par la Grande Vestale) et à quatre jours de la fête publique de conclusion des Feralia (21 février) ? (*Quirinus*, p. 105)

Ce premier argument, qui n'est pas pertinent, n'a pas de valeur. Il est inexact de dire que les dema comme tels (au sens strict et au sens large) ont « un fort lien avec le monde des morts » : une fois de plus Brelich confond les dema et les « divinités-dema », création arbitraire de Jensen. Mais il y a plus. En tant que tels, dans la religion, la mythologie et la pseudo-histoire de Rome, Quirinus⁶⁶ n'a rien à voir avec les morts ; rien non plus de ce que la tradition nous a laissé sur les *Quirinalia* n'a de rapport avec le monde des morts. Le seul élément relevé comme intéressant par Brelich est que dans le calendrier romain, la fête des *Quirinalia* (17 février) tombe au

⁶⁵ Rappelons que Jensen, se basant sur des raisonnements incorrects, avait introduit le concept de « divinité-dema » dans les cultures des paléocultivateurs, où existait, bien ancré lui, le concept de dema. Et ce concept de « divinité-dema », arbitrairement posé, Jensen l'avait reporté, avec moins de vraisemblance encore, dans plusieurs religions polythéistes postérieures, et cela à la seule fin d'interpréter *modo suo* l'un ou l'autre cas particuliers de *dying gods* – une catégorie elle aussi plutôt floue – mise en valeur à l'époque par Frazer.

⁶⁶ Romulus non plus d'ailleurs.

milieu du cycle des morts (*Parentalia*), lequel s'ouvre le 13 février par la *parentatio* de la Grande Vestale et se ferme le 21 par les *Feralia*.

Mais en quoi cette position « calendaire » permettrait-elle, à elle seule, en l'absence de tout autre élément, de rattacher Romulus-Quirinus au domaine des morts ? On a beaucoup de mal à entériner une conclusion de ce type. Et à supposer même que Brelich ait raison sur ce point, que Quirinus soit vraiment en rapport avec le monde des morts, cela ne suffirait pas encore pour « confirmer » la validité de son hypothèse, en d'autres termes pour faire de Quirinus, bien présent dans le panthéon romain, un *dying god* ou une divinité « de type dema ».

Le second élément, lié aux initiations, n'est pas plus solide. Brelich note très justement que dans leurs cultures d'origine, les dema – il s'agit ici des « vrais » dema – sont au centre des initiations, mais il est obligé de constater, tout de suite après, que « les religions polythéistes en général ne connaissent pas d' 'initiatives' au sens précis des initiations 'tribales' des peuples dits primitifs », mais que toutefois, dans les religions polythéistes, les religions à mystères connaissent des initiations « typologiquement apparentées » (Osiris, Adonis, Attis, Perséphone et Dionysos sont nommément cités). Mais passant ensuite à son sujet, c'est-à-dire à la Rome archaïque, antérieure à l'époque hellénistique, il ne trouve à avancer que quelques exemples qui n'ont strictement rien de déterminant.

Il mentionne d'abord les *Liberalia* marqués notamment, pour le jeune Romain, par la prise de la toge virile et qui tombent le 17 mars (« à un mois exact de distance des *Quirinalia* », tient-il à préciser, comme si c'était là un élément marquant ; les *Portunalia* et les *Saturnalia* tombent elles aussi un 17, respectivement en août et en décembre).

Puis il fait intervenir les Luperques et les Saliens, les premiers agissant exclusivement lors des *Lupercalia* lesquels précédaient immédiatement (c'est-à-dire à la distance minimale prévue par le calendrier romain) les *Quirinalia*, et les seconds, étant, en partie au moins, au service de Quirinus (*Quirinus*, p. 105-106) :

[...] les deux moments saillants du processus initiatique – les conditions sauvages des novices, avec la nudité ou le déguisement, et le rite de mort et de renaissance (Plut., *Rom.* 21) d'une part, et la procession dans la cité, avec les danses armées et les banquets de l'autre – étaient réalisés par deux *sodalitates* distinctes, les Luperques et les Saliens. [...] Les Luperques – dont la fondation est attribuée par la tradition légendaire à Romulus et Rémus (cfr Ovid., *Fast.* 2, 359-380) – agissaient rituellement un seul jour par an, tandis que les Saliens étaient, comme on l'a vu, au service (également – ou un des deux groupes de Saliens exclusivement ?) de Quirinus. (*Quirinus*, p. 106)

Au-delà des considérations calendaires, à notre sens sans signification particulière en l'occurrence, Brelich ne répond pas à la question centrale, à savoir : dans quelle mesure la cérémonie de la prise de la toge virile, le rituel des *Lupercalia* et les manifestations nombreuses où interviennent les Saliens sont-elles de véritables initiations ? Au nom de quoi peut-il donc affirmer avec une telle assurance que les célébrations des Luperques et des Saliens ont « une origine initiatique » ? Et à

supposer, une fois de plus, que ce soit le cas, dans quelle mesure pourrait-on rapprocher ces « initiations » romaines (donnons-leur ce titre) des initiations « tribales », pour reprendre les mots de Brelich, des Marind-Anim ou des populations voisines, où les dema sont au centre de la religion ? Ces initiations ont fait l'objet de maintes descriptions très détaillées et très précises : n'importe quel esprit non prévenu qui les aura lues (mais il faut évidemment les lire) répondra sans la moindre hésitation par la négative. En ce qui concerne les initiations, il n'y a pas de contact entre le monde des Romains et celui des « peuples à dema ».

Continuons. Il est indiscutable que, dans la légende des origines, les Luperques sont en rapport avec Romulus et son frère Rémus, mais on ne leur connaît pas de lien avec le *dieu* Quirinus, et sur cette question précise la référence au long texte d'Ovide (*Fastes*, II, 359-380) n'apporte rien. Il est indiscutable aussi que, dans la religion romaine, les Saliens ont quelque chose à voir avec le Quirinus de la vieille triade précapitoline. Mais qu'est-ce que cela prouve concernant la survivance à Rome d'un dema-Quirinus ou d'un *dying god*-Quirinus ? À notre sens, rien. Et l'on a du mal à croire que les lignes suivantes – une sorte de conclusion – aient été écrites par un spécialiste de la religion romaine et de l'histoire des religions en général :

[...] vu la grande distance qui sépare l'organisation de la religion romaine de ce type de culture où les initiations se déroulent sous le signe des dema, il est vraiment surprenant que n'ait pas disparu toute trace d'un lien entre Quirinus et les célébrations d'origine initiatique des Luperques et des Saliens. (*Quirinus*, p. 106)

Bref, on ne perçoit pas dans la religion romaine d'indices sérieux d'une quelconque survivance de dema. L'hypothèse de travail – soyons généreux dans notre formulation, car il s'agit plutôt, nous l'avons déjà dit, d'une hypothèse fantaisiste reposant elle-même sur une série propositions antérieures très discutables – ne reçoit pas le moindre début de confirmation. Les pseudo-indices – ici encore soyons généreux dans notre formulation – censés l'appuyer ne « font illusion » que parce que Brelich suppose résolue la question de départ, à savoir la présence à Rome de « dema-fossiles ». Mais soyons clair, ces derniers ne sont perceptibles qu'à ceux qui les ont introduits au départ dans le dossier, forme subtile en quelque sorte de cercle vicieux.

Résumons-nous.

Les lectures ethnographiques de Brelich l'avaient mis en contact, par l'intermédiaire de Lévy-Bruhl et Jensen, avec un aspect particulier des « cultures à dema », typiques des paléocultivateurs de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, de ceux aussi de l'Amérique du Nord et du Sud. Certains de leurs mythes racontaient que des dema – en fait pas très nombreux – avaient été mis à mort, parfois démembrés, et que les fragments enterrés de leurs corps avaient donné naissance à des réalités importantes de la vie de leur peuple, entre autres des plantes alimentaires de base.

Jensen, après avoir inventé arbitrairement la notion de « divinité-dema », avait pensé pouvoir retrouver des survivances fossilisées de cette pseudo-réalité mythico-religieuse dans des cultures historiquement, géographiquement et culturellement

très éloignées de celles des paléocultivateurs : il avait interprété dans le sens des dema certains éléments ponctuels des légendes d'Osiris, de Soma et de Dionysos.

Brelich, dont la familiarité avec les thèses de Jensen ne semble pas avoir été très grande, qui confond allègrement « dema » et « divinité-dema » et qui accorde au savant allemand une confiance aveugle dans ses interprétations d'Osiris, Soma et Dionysos, va tenter d'expliquer par les dema le lien entre Romulus et Quirinus, un lien étroit mais resté jusqu'alors rétif à toute solution satisfaisante.

Il estimera ainsi que l'identification entre Romulus et Quirinus ne serait pas secondaire, mais primitive, que ces deux figures n'en auraient formé qu'une seule à l'origine, et qu'avec elle on serait en présence d'une figure de dema, un de ces grands ancêtres des temps primordiaux bien connus dans les cultures des paléocultivateurs, mis à mort par démembrement, et dont les fragments du corps, enterrés, auraient été à l'origine d'un aliment de base important.

Bien sûr, à Rome, Romulus, fondateur de nombreuses institutions fondamentales, n'était pas lié à la nourriture, mais un récit, présent à mots couverts chez Tite-Live (I, 16), plus explicitement chez Denys d'Halicarnasse (II, 56) et chez Plutarque (*Romulus*, 27), rapportait qu'il était mort démembré par les sénateurs, lesquels auraient chacun emporté un fragment de son corps sous leur toge pour l'enterrer en secret. Quirinus, quant à lui, était un dieu, qui, d'après ce que l'on sait de sa fête et des fonctions cultuelles de son flamine, apparaissait lié à la maturation, la récolte, l'engrangement et la torréfaction d'une céréale de base dans l'alimentation romaine, le *far*.

Si l'on ajoute que l'identification de Romulus à Quirinus, en l'absence d'une explication réellement convaincante, restait une aporie pour les spécialistes de la religion romaine, on comprendra que Brelich ait été tenté : réunies, les deux figures pouvaient constituer un ensemble unique, relativement proche des « divinités-dema » des paléocultivateurs. Pour le savant italien, dont l'objectif principal était de résoudre l'énigme de Quirinus, le recours aux dema apportait une solution intéressante et permettait d'éclaircir les rapports Romulus-Quirinus aux origines de Rome. Dans ces conditions, la version du démembrement serait évidemment plus ancienne que celle, davantage connue peut-être, de l'apothéose.

À notre connaissance, personne avant nous n'a discuté en profondeur les vues de Brelich sur un Quirinus-Romulus « prolongeant », sous forme fossilisée, les dema des paléocultivateurs. Personne dès lors n'a pu montrer que le savant italien ne faisait que pousser plus loin les théories fantaisistes de Jensen, sur lesquelles il s'appuyait aveuglément sans d'ailleurs bien les comprendre.

Les spécialistes du monde romain accueillirent l'idée de Brelich avec très peu d'enthousiasme. B. Liou-Gille, soucieuse d'exhaustivité dans sa recherche, la cita, mais prudemment, sans prendre parti⁶⁷. F. Coarelli fut moins réservé, l'utilisant, mais

⁶⁷ B. Liou-Gille, *Cultes héroïques romains*, Paris, 1980, p. 157, 177-178 (Collection d'études anciennes). Cfr encore du même auteur, sur l'ensemble de la question de la double mort de Romulus et de

sans vérification approfondie, comme un argument en faveur de l'ancienneté du motif du démembrement de Romulus⁶⁸. En fait personne n'examina sérieusement la thèse de Brelich et ne s'engagea réellement à ses côtés. Il faut dire que le *do not seem to me conclusive* très sec avec lequel A. Momigliano⁶⁹ avait accueilli immédiatement la proposition du savant italien, ne fit probablement rien pour arranger les choses, sans compter aussi que le motif de la dispersion des restes du corps d'un personnage important est un mythologème bien attesté et bien connu, sans qu'on doive faire intervenir les dema⁷⁰. Nous en avons discuté ailleurs⁷¹.

Mais avant de voir comment A. Carandini a repris cette thèse, pour la porter vers plus de fantaisie encore, il importe de s'arrêter un instant sur les positions de Dario Sabbatucci, dont il a déjà été question à plusieurs reprises.

II. D. Sabbatucci, ses réticences et ses critiques à l'égard des dema (1965-1986)

Spécialiste de l'histoire des religions, Dario Sabbatucci rencontra lui aussi sur sa route le dossier des dema. Le concept est présent dans ses travaux sur le mysticisme grec, particulièrement en ce qui concerne les mystères d'Éleusis⁷². Dès 1965, date de la première édition de son *Saggio sul misticismo greco*, il considère le mythe de Déméter et Korè comme « un mythe de 'dêma' » (avec renvoi à Jensen), et il mentionne la comparaison entre Korè et Hainuwele (avec renvoi à Kerényi), mais tout cela sans insistance ni développement ni véritable engagement⁷³.

Apparemment on a dû reprocher à Sabbatucci ce refus de s'engager, car il s'en explique dans plusieurs pages du supplément méthodologique qui clôture la

l'identification Romulus-Quirinus : *Une lecture « religieuse » de Tite-Live I. Cultes, rites, croyances de la Rome archaïque*, Paris, 1998, p. 85-99 (Études et commentaires, 105).

⁶⁸ Par exemple dans F. Coarelli, *La doppia tradizione sulla morte di Romolo e gli auguracula dell'Arx e del Quirinale*, dans *Gli Etruschi e Roma*, Rome, 1979 [1981], p. 175-176 ; *Foro Romano*, I, Rome, 1983, p. 192, et *Campo Marzio*, I, Rome, 1997, p. 49-52.

⁶⁹ A. Momigliano, *An Interim Report on the Origins of Rome*, dans *Journal of Roman Studies*, t. 53, 1963, p. p. 110, n. 63.

⁷⁰ D. Briquel, *Tite-Live. Les Origines de Rome*, Paris, 2007 (Folio, 4600), p. 316 : «son archaïsme [= il s'agit de la version du démembrement par les sénateurs] montre qu'elle appartient à un fonds ancien de la légende. Elle se comprend en fonction d'idées très anciennes, comme le fait que le corps du premier roi continue, par ses restes dispersés, à faire bénéficier de sa protection le territoire de la cité qu'il a fondée et aussi que les sénateurs, s'emparant de ses restes, prennent leur part de son pouvoir qu'ils perpétuent ». Nous pouvons dire très clairement qu'en définitive même les partisans de l'ancienneté du motif du démembrement de Romulus n'ont pas besoin de la théorie des dema.

⁷¹ Dans notre article des *Folia Electronica Classica*, t. 16, 2008, cité *supra* p. 33, n. 47.

⁷² D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Rome, 1965, 235 p. (Quaderni di SMSR, IV) ; une seconde édition parut en 1979 sous le même titre, comportant un nouveau chapitre consacré à des « remarques méthodologiques finales ». Nous avons utilisé la traduction française, avec un avant-propos d'Y. Bonnefoy, intitulée *Essai sur le mysticisme grec*, Paris, 1982, 270 p. (Idées et recherches) et faite sur la seconde édition italienne.

⁷³ P. 140 de la traduction française de 1982. Nous avons déjà parlé (*supra*, p. 20, n. 24, et p. 30) du rapprochement entre Korè et Hainuwele chez Jensen et chez Kerényi.

deuxième édition de son *Saggio sul misticismo greco* (1979), des pages que, ici encore, nous citons dans la traduction française de 1982⁷⁴. Le savant reconnaît que s'il a, en 1965, « contourné l'obstacle du 'dema' », c'est parce que « ce présupposé du 'dema' ne pouvait servir dans la recherche » qui était la sienne. Il se déclare pour sa part davantage intéressé par une confrontation de la déesse grecque avec le dieu égyptien Osiris, « ce que suggère Jensen lui-même, écrit-il, lorsqu'il propose de reconnaître chez Osiris tout aussi bien que chez Korè les traits d'un antique 'déma' », et la question qu'il pose devient alors : « Convient-il d'expliquer Korè à partir d'Osiris, ou Osiris à partir de Korè ? » Ce qu'il examine dans les pages suivantes.

Nous laisserons de côté le motif des éventuels rapprochements entre Korè et Osiris pour relever – c'est l'essentiel pour nous – que les considérations de Sabbatucci à cet endroit ne contiennent aucune critique de fond des conceptions de Jensen. Sabbatucci le cite et l'utilise, mais « du bout des lèvres », en donnant l'impression que l'important pour lui n'est pas le concept de dema en soi, mais la relation que ce dernier peut avoir avec le mysticisme, celui des mystères d'Éleusis bien sûr, mais aussi celui, plus large, de « la mystique agraire », un concept, écrit-il, « commun à Eliade, Jensen et Kerényi ».

Il faudra attendre quelques années pour voir apparaître dans son œuvre une critique plus fondamentale de la théorie du dema.

D'abord, dans le *Da Osiride a Quirino* (1984), où Sabbatucci aborde la question des *dying gods*, laquelle, depuis Frazer, avait pris une importance qu'on tendrait aujourd'hui à qualifier de démesurée. Nous avons dit plus haut qu'on tentait alors d'expliquer par les dema les « dieux mourants » des anciennes civilisations de la Méditerranée et du Proche-Orient. Dans cet opuscule de 55 pages, le savant italien montre, pour une recherche de ce type, l'inutilité du dema en tant qu'hypothèse de travail⁷⁵.

Mais c'est surtout son livre de 1986 : *Mistica agraria e demistificazione*, une monographie de plus de 300 pages, qui fournit la critique approfondie des théories de Jensen sur le dema⁷⁶. Il comprend deux parties intitulées respectivement *I dema dei Marind-Anim* (p. 13-158) et *Il dema di Jensen* (p. 159-323). Le savant italien a utilisé de première main les travaux fondateurs de Wirz sur les Marind-Anim, il les cite abondamment et leur emprunte de très nombreux récits. Il connaît également très bien les travaux de Jensen.

C'est dans la seconde partie (*Il dema di Jensen*, p. 159-323), qu'il développe son opposition radicale au concept de « divinité-dema » élaboré par Jensen et, plus

⁷⁴ P. 241-248 ; c'est la troisième des remarques méthodologiques finales.

⁷⁵ D. Sabbatucci, *Da Osiride a Quirino*, Rome, 1984, 55 p. Nous n'avons pas réussi à nous procurer cet ouvrage, qu'on trouve présenté en quelques lignes dans D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, Rome, 1991, p. 165.

⁷⁶ D. Sabbatucci, *Mistica agraria e demistificazione*, Rome, 1986, 323 p., un livre important sur les dema, qu'A. Carandini ne semble avoir découvert qu'en préparant son *Remo e Romolo* de 2006. Mais nous y reviendrons.

largement, à la méthode de l'anthropologue allemand. Sa conclusion est sans appel : *Il dema o la divinità-dema, almeno nella configurazione consegnataci da Jensen, non esiste proprio*, écrit-il à la dernière page du livre (p. 323), tandis que la quatrième de couverture n'a pas peur de qualifier de *colossale mistificazione il 'dema' teorizzato da A. Jensen*. La démonstration du savant italien, détaillée et approfondie, emprunte d'autres voies que les nôtres, mais nous nous retrouvons entièrement sur la conclusion, en ce qui concerne en tout cas la « divinité-dema ». Nous avons nous aussi constaté plus haut que la « divinité-dema » de l'anthropologue allemand n'existait pas, que c'était une création arbitraire, reposant sur un raisonnement erroné, dont il serait bon de se débarrasser au plus vite et sur laquelle on ne pouvait rien construire de sérieux.

On portera au crédit de Sabbatucci qu'il fut moins naïf que son collègue Brelich. Ce dernier avait introduit dans le dossier de Romulus un produit déjà toxique à l'époque (en 1960). Sabbatucci, bien que flirtant avec les dema au moins dès 1965, s'était montré plus prudent, les citant dans ses travaux mais gardant soigneusement ses distances à leur égard, aussi longtemps en tout cas qu'il n'était pas nécessaire pour lui d'aborder de front le problème. En 1984-1986, il dut prendre les dema à bras-le-corps, et sa critique fut alors dévastatrice.

Ses développements, très clairs et solidement étayés, se suivent avec intérêt et passion ; sa conclusion emporte la conviction, mais on relève dans son travail des faiblesses curieuses, d'ordre bibliographique surtout.

Ainsi par exemple, alors qu'il consacre plus de 100 pages aux Marind-Anim, il ignore tout de l'énorme monographie de Van Baal, publiée vingt ans plus tôt en anglais, en 1966, et que nous avons signalée en commençant. À l'époque de Sabbatucci, en 1986, on savait depuis longtemps que Wirz était plus un voyageur qu'un anthropologue, et que ses compétences en techniques de terrain étaient dépassées à l'époque même où il écrivait. Pourquoi prendre ainsi le seul Wirz dans le collimateur en faisant l'impasse non seulement sur la monographie de Van Baal mais encore sur les critiques antérieures sur Jensen et ses dema ?

La présentation du mythe de Hainuwele chez Sabbatucci et l'analyse qu'il en fait (p. 161-213), à elles seules, méritent le détour. Il est à notre connaissance le seul à avoir proposé une traduction complète du récit original allemand dont on ne trouve généralement que des versions abrégées et tronquées, reflétant fidèlement ce que Jensen avait voulu y voir et ce qu'il avait d'ailleurs réussi à faire passer auprès d'une bonne partie de ses lecteurs, avec un succès tel que c'est encore aujourd'hui l'interprétation qui nourrit les ouvrages généraux et les dictionnaires (sans parler d'internet).

Mais si le livre de Sabbatucci présente l'originalité d'être le premier à avoir rendu accessible un récit Wemale « non tronqué » sur Hainuwele, il n'était toutefois pas le premier à avoir critiqué en profondeur l'interprétation de Jensen pour lui en substituer une autre. Dix ans avant Sabbatucci déjà, en 1976, J. Z. Smith, son collègue

à la chaire d'histoire des religions à l'Université de Chicago, l'avait fait, et dans une revue comme *History of Religions*, qui n'est pourtant pas une revue confidentielle. Sabbatucci ne la connaît pas.

Bref ce qui frappe dans son étude, c'est l'absence totale de mise en perspective. J'entends par là que Sabbatucci, écrivant en 1986, ne dit absolument rien de la manière dont les travaux de Jensen avaient été reçus par ses pairs. Les 164 pages de la *Parte seconda* sont occupées par ses réflexions personnelles, qui ne manquent pas d'intérêt, mais le lecteur n'a pratiquement rien d'autre à se mettre sous la dent. Il ne saura rien par exemple des critiques dont les travaux de Jensen avaient fait l'objet depuis leur publication. Rappelons que Sabbatucci date de 1986, que *Hainuwele* était sorti en 1939 et que *Mythos und Kult* dans sa version allemande était paru en 1951.

Un chapitre de Sabbatucci sur *Le divinità eleusine* (p. 261-298) discute bien le rapprochement fantaisiste entre l'Indonésie de Hainuwele et la Grèce de Corè, que Jensen s'était autorisé et dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises. Mais avec cette précision, on reste dans le cercle étroit des rapports Kerényi - Jensen et dans un passé vieux de plus de quarante ans. On n'en sort pas davantage avec la brève citation empruntée à la recension par laquelle Ernesto De Martino⁷⁷ avait salué la sortie en 1951 du *Mythos und Kult bei Naturvölkern* de Jensen⁷⁸. Plus grave, on ne trouve aucune trace de l'importante *Book Review* parue en 1965 dans *Current Anthropology*, et qui avait tellement mis à mal les conceptions de Jensen⁷⁹. Bref, ce gros ouvrage de Sabbatucci sur les dema restait enfermé dans le passé et dans le petit monde des spécialistes italiens de la religion.

Un « nombrilisme » et un « passéisme » assez décevants, comme si rien d'autre n'existait que l'école italienne en matière d'ethnologie ou de sociologie religieuse⁸⁰, et comme si la valeur et l'intérêt des travaux de Jensen n'avaient été examinés et discutés par personne avant l'entrée en scène de Sabbatucci lui-même en 1986. Je ne connais pas assez l'œuvre de ce savant et sa méthode de travail pour pouvoir expliquer cette surprenante manière de procéder. Force est de constater, sur ce point de détail en tout cas, de bien étonnantes lacunes documentaires dans le chef d'un spécialiste⁸¹.

⁷⁷ Dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, t. 22, 1951-52, p. 142.

⁷⁸ « Jensen allargando l'analisi morfologica del 'divino', sottolinea l'importanza delle divinità-Dema, collegate alla civiltà agricola più antica ». C'est peu de choses.

⁷⁹ *Current Anthropology*, t. 6, 1965, p. 199-215. Plus de précisions *supra*, p. 21-23.

⁸⁰ Il faut relever que *La mistica agraria* (1986) ne souffle mot de la thèse de Brelich, qui, 25 ans plus tôt, avait introduit les dema dans le dossier de Romulus et qui était mort depuis 1977. Il faudra attendre 1991 pour que Sabbatucci (*Sommario di storia delle religioni*, Rome, 1991, p. 165) prenne nettement parti contre son ancien collègue : « Il dema così come lo troviamo oggettivato da Brelich [...] non esiste proprio ».

⁸¹ Avant de quitter le livre de Sabbatucci, on nous permettra encore quelques remarques : certaines sont très secondaires, d'autres le sont moins et nuisent selon nous assez sérieusement à la perspective critique. Dans le premier groupe, on laissera de côté – elles n'apportent rien au sujet – les tentatives d'étymologies du mot dema, que Sabbatucci aurait tendance à rattacher au terme européen *démon*. Dans le groupe des critiques plus fondamentales, on regrettera que Sabbatucci n'ait pas distingué

Mais l'essentiel pour nous est de relever que, sur le fond, Sabbatucci, même s'il a été un moment tenté par les « sirènes » des dema de Jensen, ne leur a en définitive pas cédé, bien au contraire. On ne peut malheureusement pas en dire autant d'A. Carandini.

assez nettement le concept de dema, qui, même dans son sens large, est fondé dans les faits, et celui de « divinité-dema » qui est, comme nous avons essayé de le montrer, une création, « une invention » non fondée en raison, de Jensen. Sabbatucci a trop tendance, dans ses formulations en tout cas, à confondre les deux choses. Il recourt un peu trop souvent à la formule – selon nous ambiguë et dangereuse – de « dema o divinità-dema » (notamment dans sa conclusion de la p. 323 par exemple). Nous espérons pour notre part avoir montré qu'il ne faut pas confondre ces deux concepts, dont le statut est profondément différent. Seul le second est « un produit toxique ».

Troisième partie

Andrea Carandini et l'explosion des dema, ou les nouvelles dérives d'une méthode comparative mal digérée et mal informée (2002-2006)

Il est temps en effet d'en venir à l'utilisation que A. Carandini fait des dema dans son oeuvre. Notre lecteur, nous osons l'espérer, est désormais suffisamment au fait du dossier ethnographique, d'abord pour savoir ce que sont exactement les dema, au sens strict de Wirz et de Van Baal, au sens large de Lévy-Bruhl ; ensuite pour réaliser les graves dérives que représentent, dans l'oeuvre de Jensen, l'invention artificielle et arbitraire de la notion de « divinité-dema » et l'extension non fondée de ce concept dans le dossier de divinités comme Osiris, Soma ou Dionysos ; enfin pour apercevoir clairement les faiblesses des raisonnements de Brelich qui, influencé par les *dying gods* de Frazer, avait tenté d'étendre à Romulus ce que Jensen avait cru pouvoir dire d'Osiris, de Soma et de Dionysos. Renvoyant le lecteur aux démonstrations de nos deux premières parties, nous n'entrerons plus dans le détail de ces problèmes. Ce que nous voudrions faire ici, c'est essentiellement insister sur quelques points de méthode qui sont à nos yeux caractéristiques de la manière discutabile – et le terme est faible – avec laquelle travaille le chercheur italien.

Seront relevés surtout son goût pour les empilements systématiques d'hypothèses⁸² contestables et contestées, sa manière subtile et tendancieuse de présenter les données, et son ignorance grave de la bibliographie du domaine dans lequel il prétend évoluer.

A. Un empilement acritique d'hypothèses et des présentations tendancieuses

Sur les dema, A. Carandini reprend fondamentalement les vues de Brelich, avec force et conviction, *sans la moindre analyse critique*. Il se borne à les développer, ajoutant de nouvelles « hypothèses » à ce qui n'était déjà qu'un empilement d'« hypothèses ». Examinons à travers ses livres ce qu'il fait de ces êtres primordiaux de l'ethnographie que sont les dema, en relevant au passage quelques-uns des procédés qu'il utilise et notamment les présentations tendancieuses auxquelles il a recours.

1. *Nascita* (1997)

Dans *Nascita* 1997⁸³, le mot dema n'est attesté que deux fois et très rapidement. Dans le premier passage (p. 221, n. 13), où il renvoie à des travaux antérieurs aux

⁸² À supposer qu'on puisse employer ce terme noble d'hypothèse (cfr *supra*, p. 28-29) nos brèves observations sur le statut de l'hypothèse.

⁸³ A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Turin, 1998, 776 p. (Biblioteca di cultura storica, 219) [cité : *Nascita*, 1997].

siens (A. Brelich, I. Chirassi Colombo, G. Piccaluga, D. Sabbatucci⁸⁴), A. Carandini ne semble pas opposé à voir des dema dans des personnages comme Arcas, Latinus et Romulus ; dans le second passage (p. 349, n. 123, avec renvoi cette fois à Brelich et à Sabbatucci⁸⁵), il estime que Quirinus, en tant que tel, ne peut pas être interprété « comme un dema fondateur, lié à la plante nourricière par excellence de la communauté ». Tout cela reste rapide, allusif et très difficilement compréhensible pour des non-initiés. Nous ne nous attarderons pas sur ce livre de 1997.

2. *Archeologia del mito* (2002)

Les choses deviennent plus nettes en 2002, dans *Archeologia del mito*⁸⁶. Où les dema interviennent en force, dans deux développements assez longs (p. 61-67 et p. 199-207), que nous examinerons successivement.

a. « Lévy-Bruhl et les Italiens »

Dans le chapitre cinq d'*Archeologia del mito*, intitulé *Lévy-Bruhl e gli Italiani*. A. Carandini présente (p. 61-63) à ses lecteurs le concept de dema, essentiellement à travers *La Mythologie primitive* de Lévy-Bruhl, mais d'une manière qu'il vaut la peine, croyons-nous, d'explicitier, parce qu'elle se rencontrera encore à plusieurs reprises. Sa technique consiste à mélanger subtilement ses propres thèses à celles de ceux qu'il présente (ici Lévy-Bruhl). Pour illustrer le procédé, nous analyserons un texte tiré d'un développement destiné à expliquer au lecteur le concept et le mythe du dema (le sous-titre est : *Il concetto di « dema » e il mito del « Dema »*).

A. Carandini commence par présenter la position de Lévy-Bruhl sur les dema dans *La Mythologie primitive*. Il n'y a rien à redire dans le premier paragraphe (p. 61) qui résume correctement les vues du savant français. Le développement qui suit (p. 62) est plus inquiétant. Il s'étend sur trois paragraphes. Voici le premier :

Le Dema se présente sous forme humaine, animale ou végétale, mais aussi sous la forme d'armes et d'instruments considérés comme des êtres vivants. Un même phénomène est connu chez les Latins et les Romains, où Picus est roi divin, pic, mais aussi hache et montant de porte (sous le nom de Picumnus), comme Pilumnus est pilon et lui aussi montant de porte, comme Stercutus est balai et architrave, comme Faunus est loup et seuil, comme Mars, le père des jumeaux, est une lance, comme Jupiter est un arbre et une hache de pierre, comme Rumina est déesse-arbre du figuier qui nourrit, à la manière d'une femme, avec ses mamelles, etc. (n. 22⁸⁷). Mais revenons aux primitifs contemporains. Ils expriment ainsi, au niveau le plus haut, l'unité de la nature et de sa reproduction dans un tout vivant. Imiter les ancêtres est la seule manière de se les concilier, pour réussir à participer à leur grand pouvoir. (*Archeologia del mito* 2002, p. 62)

⁸⁴ Il s'agit de D. Sabbatucci, *Da Osiride a Quirino*, Rome, 1984, 55 p. (que nous n'avons pas réussi à consulter) et non de D. Sabbatucci, *Mistica agraria e demistificazione*, Rome, 1986, 324 p., dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises.

⁸⁵ Ici, il s'agit de D. Sabbatucci, *Il misticismo Eleusino*, publié dans M. Detienne [Éd.], *Il mito*, Rome-Bari, 1975.

⁸⁶ A. Carandini, *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*, Turin, 2002, 400 p. (Saggi, 849) [cité : *Archeologia del mito*, 2002].

⁸⁷ Avec une note au mot « mamelles » : « A. Carandini, *Nascita*. Tali concetti non sono stati ancora propriamente accolti dai classicisti, che nelle raffigurazioni mitiche di animali non vedono che animali ; cfr. capp. XI, *post scriptum* ; XV, n. » (*Archeologia del mito*, 2002, p. 62, n. 22)

La première phrase de ce paragraphe, tout à fait dans la ligne de ce qui précède, pourrait être du Lévy-Bruhl. Mais, immédiatement après, avec la deuxième phrase, tout bascule, sans transition, et ce qui suit n'a plus rien à voir avec Lévy-Bruhl. Un certain nombre de personnages liés à l'histoire primitive de Rome apparaissent dans l'exposé sur les dema⁸⁸. C'est très subtil, car le lecteur qui vient de lire que « le même phénomène est connu chez les Latins et les Romains » est évidemment amené à conclure que ces personnages sont eux aussi des dema, les dema latins et romains dont il vient d'être question. Puis, immédiatement après, toujours dans le même paragraphe, le savant italien retourne aux peuples premiers contemporains.

Le « va-et-vient » (appelons les choses ainsi) entre les Romains et le monde des dema continue dans le deuxième paragraphe de la p. 62, dont voici le début :

Des tubercules et des cocotiers peuvent renvoyer à un Dema, tout comme une chienne qui met au monde un enfant (Fauna sous forme de louve allaite Romulus et Rémus près du figuier ruminal, ou de Rumina, la déesse qui allaite). Dans l'île de Dobu (Nouvelle-Guinée), on célèbre la plantation des tubercules, un type de végétal qui se multiplie lorsqu'on le fragmente et qu'on en plante les morceaux. En faisant cela on priait l'ancêtre mythique Samuela, qui fut coupée en morceaux et plantée, ce qui correspondait au sort du tubercule⁸⁹.

et la fin :

Comme les hommes et les animaux ont des petits, ainsi se reproduisent les végétaux, dans le monde fluide où tout être et toute chose sont prêts à changer de forme, d'où les généalogies indigènes d'hommes-animaux-végétaux, en particulier ceux qui fournissent l'alimentation principale.

Quant au troisième paragraphe, le voici dans son intégralité :

La réalité imaginaire pré-religieuse (selon Lévy-Bruhl) du dema/Dema est connue en Australie, Nouvelle-Guinée, dans les Amériques et dans l'Afrique noire. Pour l'Europe, qu'on voie les cas cités plus haut à propos des Latins et des Romains, mais on pourrait en présenter d'autres concernant les Grecs⁹⁰. Il y a donc une parenté entre les mythes relatifs aux héros civilisateurs dans les différents continents de la terre. Comme il existe divers types de totémisme, il existe divers types de dema/Dema, mais toujours se retrouvent les caractéristiques suivantes : 1) une époque intemporelle, où le monde était différent du monde actuel et le précédait ; 2) des ancêtres créateurs, fondateurs et inventeurs, ayant vécu à cette époque intemporelle ; 3) une époque caractérisée par un état fluide, prédisposé aux métamorphoses. Ces croyances se déclinent de manière différente dans les diverses parties du monde, en fonction des institutions locales, mais les éléments essentiels et communs sont toujours là, d'où leur caractère universel.

⁸⁸ Ils seront rejoints un peu plus loin (nous y reviendrons) par la Samuela mythique de l'île de Dobu.

⁸⁹ A. Carandini reparlera plus loin (*Archeologia del mito*, 2002, p. 218) du démembrement de Samuela qu'il présentera comme « *recisione equivalente allo smembramento dei rami del ficastro par la fecondazione dei fichi e mietitura equivalente allo smembramento del farro per Romolo* » .

⁹⁰ Ils ne sont pas nommés ici avec précision, même sous la forme d'une référence, mais on a vu que Jensen et Brelich rapprochaient Dionysos des dema. Par ailleurs, d'un passage de *Archeologia del mito*, 2002, p. 123, le lecteur retire l'impression que, pour A. Carandini, Apollon, *capro e lupo*, serait lui aussi bien proche d'un dema.

Le lecteur bien informé, qui a une idée précise de la naissance du concept de dema et de son évolution dans la littérature ethnographique, est capable de saisir les tenants et les aboutissants du texte de A. Carandini, mais il n'en sera probablement pas de même de quelqu'un qui n'est pas familiarisé avec le monde des dema. La présentation du savant italien, trop rapide, trop peu claire, trop peu précise, mêle tellement les plans qu'elle peut très difficilement donner une idée correcte du sujet à quelqu'un de non initié.

Elle ne peut manquer d'engendrer chez lui la confusion car elle ne permet absolument pas de faire le départ entre (a) la conception « classique » du dema, celle qui est reçue dans le milieu ethnographique, (b) les significations, parfois très étendues et très discutables qui ont été apportées dans la suite au mot (on songera aux travaux de Jensen), en d'autres termes les « produits toxiques », et (c) ce que nous appellerions avec un brin d'amusement les « petits nouveaux », ceux que A. Carandini introduit subrepticement dans le dossier des dema et qui mériteraient au moins des explications et des justifications. Au stade où l'on se trouve (rappelons que c'est le premier contact du lecteur avec les dema), tout (certitude, hypothèse défendable, hypothèse invraisemblable, fantaisie pure) est mêlé.

D'une pareille présentation, le lecteur non prévenu retire l'impression que la notion de dema est très largement répandue dans l'histoire de l'humanité, qu'elle est pour ainsi dire universelle ; qu'il existe beaucoup de types différents de dema, qui sont fonction des particularités locales ; qu'on en rencontre non seulement en Australie, en Nouvelle-Guinée, en Amérique du Nord, en Amérique du Sud, en Afrique noire, mais aussi en Grèce et à Rome ; que ce sont des êtres qui ont vécu à une époque bien antérieure à la nôtre, celle des *primordia* absolus ; que cette époque constituait un prodigieux vivier de créateurs, de fondateurs, d'inventeurs de toute sorte, un monde par ailleurs fluide où toutes les métamorphoses étaient possibles.

Passe encore si cette présentation – déjà très discutable – se limitait à ces considérations générales ! Mais c'est loin d'être le cas. On assiste à un impressionnant défilé de personnages, tous liés à l'histoire primitive de Rome et parmi lesquels on compte Picus, Picumnus, Pilumnus, Stercutus, Faunus, Mars, Jupiter, Rumina, Faunus et Fauna. Ils ne reçoivent pas formellement à cet endroit, c'est vrai, la qualification de dema, mais ils sont tous intégrés dans l'exposé sur les dema, aux côtés de la Samuela mythique de l'île de Dobu et sur le même plan qu'elle. C'est très subtil, car le lecteur est évidemment amené à conclure que Picus, Mars, Faunus, Jupiter, Rumina appartiennent au groupe des dema latins et romains dont il a été question au début du troisième paragraphe.

Inutile de dire que pareille liste nous entraîne très loin de ce qu'ont jamais pu écrire Wirz, Lévy-Bruhl, Van Baal ou même un Jensen perdu dans ses dérives. Nous sommes devant du A. Carandini « pur jus ». Mais à aucun moment le lecteur non averti n'a véritablement conscience du bond quantitatif et qualitatif qu'on lui a fait effectuer ; pas une seule expression du type : « on pourrait aussi penser que... » ; ou « à titre d'hypothèse, on pourrait considérer Mars ou Jupiter, Faunus ou Picus,

comme des dema » ; ou encore « nous essaierons plus tard de montrer que ces personnages romains eux aussi étaient des espèces de dema ». Rien de tout cela. À la rigueur, un lecteur naïf très peu informé pourrait même imaginer que les cas romains cités font partie intégrante de la conception ethnographique « classique » des dema, représentée par Lévy-Bruhl.

Nous avons signalé plus haut des extensions du concept que nous avons qualifiées de dérives, en prenant toujours soin de justifier nos jugements. Nous voilà en présence d'une nouvelle dérive, et d'importance : Brelich avait déjà introduit des Romains (Romulus et Quirinus) dans le monde des dema, voilà maintenant que A. Carandini y fait entrer des tas de petits nouveaux, également romains (ou en tout cas latins), comme Picus, Picumnus, Pilumnus, Stercutus, Faunus, Mars, Jupiter, Rumina, Faunus et Fauna, mais sans jamais dire à son lecteur que ces innovations lui sont strictement personnelles, et d'ailleurs sans jamais rien démontrer. On ne quitte pas le registre des pures affirmations, et, qui plus est, le savant italien avance en quelque sorte « masqué », dissimulé subtilement derrière un illustre prédécesseur, Lévy-Bruhl.

Après Lévy-Bruhl, Brelich entre alors en scène. Les pages suivantes (p. 63-65), évoquant l'originalité d'A. Brelich parmi les spécialistes italiens de son époque, sont moins importantes pour nous. Nous nous intéresserons davantage au développement intitulé *Romolo-Quirino, Dema dei Romani secondo Brelich* (p. 65-67). Cette fois, A. Carandini présente les vues de Brelich :

L'association de Romulus qui meurt et renaît en Quirinus avec le far, pressentie par Brelich, reste une conquête critique mémorable, qui peut donner lieu à une inspiration ultérieure. (*Archeologia del mito*, 2002, p. 66)

Nous avons présenté et discuté longuement plus haut cette thèse, en la replaçant dans l'histoire des « avatars » du concept de dema et de celui de la divinité-dema, dont nous avons fait sentir toutes les faiblesses. Notre lecteur sait maintenant que Brelich n'avait fait qu'ajouter un étage à une construction qui en comportait déjà plusieurs. Malheureusement les étages inférieurs ne reposaient pas sur des bases solides, et entasser des hypothèses sur des hypothèses, c'est – chacun peut choisir l'image qui lui convient – construire sur du sable ou vouloir faire tenir une pyramide sur sa pointe.

A. Carandini pourtant va accepter sans broncher, et sans le moindre examen critique, la thèse de son prédécesseur, dans laquelle il voit même « une conquête critique mémorable » et « une source d'inspiration ultérieure » (*Archeologia del mito*, 2002, p. 66). Et effectivement, il va entreprendre de la prolonger, ce qui équivaut, à nos yeux, pour continuer la métaphore de l'édifice bien mal étayé, à ajouter un étage supplémentaire à une construction déjà peu solide.

C'est que, écrit A. Carandini, Brelich n'avait pas pris conscience d'un certain nombre d'éléments qu'il estime, lui, importants et intéressants. Le fait en particulier qu'une partie de la tradition situait la disparition de Romulus aux Nones de juillet,

c'est-à-dire aux Nones Caprotines, une fête célébrée au Marais de la Chèvre, qui a fait couler beaucoup d'encre et qui reste d'interprétation très délicate⁹¹.

Nous nous garderons de la présenter et de la discuter en détail. Nous dirons simplement qu'il est exagéré d'écrire sans nuance que la tradition met Romulus en rapport avec le cérémonial des Nones Caprotines. La formulation suivante de A. Carandini apparaît « forcée » :

La fin du fondateur est associée à la fécondation des figuiers femelles à partir des branches coupées des figuiers mâles, morts aussi, comme le far, pour garantir la nourriture des Romains. (*Archeologia del mito*, 2002, p. 66).

Un lien existe bien dans la tradition entre Romulus et les Nones Caprotines, mais sous des formes isolées, hésitantes et discutées (par exemple Cicéron, *Rep.*, I, XVI, 25⁹²), et à propos de la date traditionnelle de la disparition de Romulus. Aucun texte n'associe un quelconque élément de la vie de Romulus à la question de la fécondation des figuiers. Et on comprend que Brelich, plus prudent et plus respectueux des textes que ne l'est A. Carandini, n'ait jamais évoqué cette donnée. Ce qui n'empêche pas A. Carandini de continuer sur sa lancée :

Brelich ne s'est pas avisé de ce rapport avec le figuier, comme il n'a pas réalisé que Romulus est nourri, non seulement par la louve (de Fauna) et par le pic (de Picus), mais aussi par le figuier Ruminal, arbre sacré de la déesse Rumina, le « démon » (*demone*) qui allaite. (*Archeologia del mito*, 2002, p. 66)

avant de faire allusion à ces « survivances » de dema que nous connaissons bien maintenant :

Quoiqu'appartenant à l'ère « pré-céréalicole » et « pré-polythéiste » (= pré-religieuse, selon Lévy-Bruhl), les dema survivent à leur temps, opportunément réadaptés, dans des époques religieuses, agricoles et politiques beaucoup plus avancées, et cela se produit dans la forme, exceptionnelle et contradictoire, de dieux ou de demi-dieux mourants et en même temps immortels, comme dans les cas d'Osiris, Soma, Dionysos et Romulus-Quirinus. (*Archeologia del mito*, 2002, p. 67)

Arrivé à ce développement d'*Archeologia del mito*, le lecteur commence à réaliser ce que le savant italien entend montrer, en s'appuyant sur la thèse de Brelich qu'il veut prolonger.

⁹¹ Cfr parmi les dernières études sur la question : F. Coarelli, *Campo Marzio*, I, Rome, 1997, p. 24-55. On dispose de quelques informations sur le rituel que mettait en oeuvre cette fête et sur les participants ; on soupçonne qu'elle repose sur un « mythe perdu » de Junon qu'on n'entrevoit malheureusement plus (G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974, p. 72-73). Y participent les femmes libres et les *ancillae* ; « le sacrifice a lieu sous un figuier sauvage, *caprificus*, et l'on y utilise le 'lait' qui coule d'une de ses branches (Varr., *L.L.*, 6, 18 ; Macr., I, 11, 36 ; etc.) ; Junon elle-même en a reçu le surnom de *Caprotina*. On rappelle à ce propos, continue G. Dumézil, que les lanières dont les Luperques, le 17 février, frappent les dames romaines pour assurer leur fécondité sont faites d'une peau de bouc, *caper*, appelée *amiculum Iunonis*. Fiquier, bouc : l'animal comme le végétal fournissent beaucoup à la symbolique de la sexualité » (G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1974, p. 302).

⁹² Très brève discussion de ce point dans D. Briquel, *Tite-Live. Les origines de Rome*, Paris, 2007 (Folio, 4600), p. 314, 2, où une amusante faute de typographie parle des « Noces Caprotines » (!).

La vie du premier roi de Rome s'est déroulée dans le monde primordial des origines, un monde fluide, où rien n'est fixe, où la métamorphose est reine, où on ne sait jamais très bien si l'on a devant soi un végétal, un homme, un animal, ou un minéral. Or, Faunus, Fauna, Picus, Rumina n'apparaissent-ils pas dans ce monde sous diverses formes ? Romulus pour sa part n'a-t-il pas été nourri par une louve et un pic, voire par un figuier ? Apparemment, pour A. Carandini, pareille « instabilité de formes » dans le cas de personnages primordiaux ne permet pas le doute : il ne peut s'agir que de dema, ces êtres très spéciaux qu'on rencontre chez les paléocultivateurs, sous l'aspect de végétaux, qui, coupés en morceaux et plantés, sont à l'origine des éléments fondamentaux de la société, mais qu'on voit aussi apparaître, dans les religions polythéistes, sous la forme de divinités immortelles, comme Osiris, Soma et Dionysos (*Archeologia del mito*, 2002, p. 67). On nage en pleine fantaisie, dans une absence totale de rigueur, de méthode et de raisonnement.

b. Romulus et le cycle cosmique de Rome

Une autre série d'allusions aux dema figure dans le développement des p. 199-207, intitulé *Romolo e il ciclo cosmico di Roma*.

Nous examinerons d'abord le texte suivant : « Mars a des aspects de dema, comme aussi Quirinus (ils sont représentés tous les deux par des lances) » (*Archeologia del mito*, 2002, p. 204).

Pourquoi donc ces deux dieux auraient-ils, selon A. Carandini, « des aspects de dema » ? Si le savant italien ne fournit pas d'explication précise dans ce passage, nous entrevoyons cependant ses raisons. Il se base manifestement, pour Mars, sur le rituel *Mars, vigila* (Serv., *Aen.*, 8, 3 ; 7, 603) où, dans le *sacrarium* de Mars à la *Regia*, le général désigné vient secouer la « lance de Mars » ; et pour Quirinus, sur la série d'étymologies qui lient le terme Quirinus à la lance (*curis*)⁹³. Le rapport de ces deux divinités avec un objet comme la lance suffit à A. Carandini pour les rapprocher des dema. Mars est un dieu et une lance, comme Picus est un roi, un oiseau. Encore et toujours cette ambiguïté des êtres et des choses, censée, dans le temps primordial, être la caractéristique des dema.

On voit que le savant italien manipule le concept de dema avec une souplesse, une liberté, une malléabilité et une fantaisie, bien dignes de la fluidité caractéristique de la période primordiale dans la mythologie des Marind-Anim. Le jeu des dérives que nous avons constaté en analysant la pensée de Jensen continue de plus belle.

Passons maintenant à la mort de Romulus.

Pour A. Carandini, comme pour Brelich qu'il suit, la version la plus ancienne de la disparition du premier roi, on l'a déjà dit, n'est pas celle de son ascension au ciel et de son apothéose, mais celle de son démembrement (le *διασπαραγμός*). Mais, allant beaucoup plus loin que Brelich, A. Carandini n'hésite pas à « passer à l'Histoire » et à

⁹³ Par exemple Ovide, *Fastes*, II, 475-480 ; Plutarque, *Romulus*, 29, 1, et *Questions romaines*, 87 ; Paul Diacre, p. 43.

reconstruire les faits, détails concrets à l'appui. Il est vraisemblable, pense-t-il, que les fragments du corps de Romulus, emportés par les sénateurs, aient été enterrés dans les curies, ce qui assurait une union particulièrement étroite entre les membres du roi, les terres des curies et aussi leur dieu, Quirinus. Et c'est précisément cette union qui, selon lui, était célébrée lors des *Quirinalia* : trente curies donc, trente sénateurs, et autant de lieux de sépulture pour le corps du roi.

Toujours selon A. Carandini, cet événement revêt une importance fondamentale dans la naissance de Rome : « l'ensevelissement des membres de Romulus dans les articulations topographiques et sociales de la cité-état sanctionne définitivement la première constitution de Rome, faite d'une pluralité ramenée à la centralité » (*Archeologia del mito*, 2002, p. 206). Et c'est parce que « les membres de Romulus équivalent aux curies et aux hommes qui en font partie » qu'ils en viennent à « représenter le dema divin de Quirinus » (*Archeologia del mito*, 2002, p. 206 : *per cui vengono a configurare il Dema divino di Quirino*). La dimension politique (*aspetto politico*), continue-t-il, est ainsi censée venir remplacer, en se liant étroitement à elle et en la transcendant, la couche la plus ancienne du mythe, à savoir l'aspect agricole du dema (*aspetto agricolo del Dema*) (*Archeologia del mito*, 2002, p. 205).

Cette fois, le savant italien n'hésite plus à lier formellement le premier roi de Rome à un dema, plus exactement à ce qu'il va appeler, d'une expression plutôt vague, « une figure de dema ». Il s'en explique, mettant en quelque sorte « sur le même pied » comme des « équivalents » du démembrement des dema des paléocultivateurs, des opérations comme la coupure des branches de figuier, aux Nones Caprotines (cfr plus haut) et la moisson du far :

Romulus apparaît donc comme une figure de dema [...]. Comme Osiris et les autres dema, qui sont héros civilisateurs-animaux-plantes/nourriture-etc., il est tué et démembré, parce que les premières cultures impliquaient un meurtre et un démembrement du végétal nourricier afin de le reproduire : démembrement des tubercules pour le dema Samuela de l'île de Dobu, coupure (*recisione*), équivalente au démembrement, des branches du figuier pour la fécondation des figes, et moisson du far, équivalente au démembrement, pour Romulus (*Archeologia del mito*, 2002, p. 218).

Les « équivalences » ainsi établies, pour surprenantes et audacieuses qu'elles soient, ne sont jamais explicitées ni surtout justifiées : elles sont simplement affirmées, dans la ligne des « démonstrations et des raisonnements » de Jensen et, à sa suite, de Brelich, censés justifier le rattachement d'Osiris, de Soma et de Dionysos aux dema (au sens strict du terme) solidement installés dans les cultures agricoles primitives. Ces nouvelles dérives n'ont pas plus de valeur que les précédentes.

3. Remo e Romolo (2006)

Les dema trouvent également leur place dans le *Remo e Romolo* de 2006⁹⁴, dans deux passages, qui se présentent sous la forme d'un côté d'allusions rapides (p. 328-

⁹⁴ A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700/675 a.C. circa)*, Turin, 2006, 573 p. (Biblioteca Einaudi, 210) [cité : *Remo e Romolo*, 2006].

329), de l'autre d'un long développement, intitulé « *Esseri extra-umani dema* » (p. 382-396).

Renvoyant à plus tard l'examen du long développement, nous nous limiterons ici aux allusions des p. 328-329. A. Carandini y qualifie de dema trois personnages : Latinus, Quirinus et Romulus, qui, tous les trois, interviennent comme fondateurs à des moments différents du récit traditionnel. Il s'agit d'abord, à Albe et à la période préurbaine, de Latinus qui est « fondateur et fédérateur du *nomen* des Latins » ; ensuite, à Rome et à la période proto-urbaine, de Quirinus, « dieu fondateur des curies » ; enfin, toujours à Rome, mais cette fois à la première époque urbaine, de Romulus, qui, « fondateur de la cité et de ses institutions, vivra et mourra comme un dema ».

Manifestement, l'élément sur lequel le savant italien met ici l'accent n'est plus les qualités de métamorphoses des personnages, mais leur rôle de « fondateur » : il ne paraît pas exagéré de dire qu'à ses yeux, Latinus, Quirinus, puis Romulus sont des dema, parce qu'ils sont tous les trois des « fondateurs » vivant à la période des *primordia*. Mais cette liaison entre la qualification de dema et la fonction de fondateur inquiète. Notre étude de l'évolution du concept de dema dans l'ethnographie a en effet montré que si ces êtres primordiaux jouent effectivement, dans certains cas, un rôle de créateur ou de fondateur, on ne peut certainement pas considérer n'importe quel fondateur comme un dema, même s'il vit à l'époque des *primordia*, et surtout évidemment lorsqu'il s'agit d'un fondateur appartenant à un univers culturel très différent de celui des paléocultivateurs.

On aura noté qu'A. Carandini n'accorde pas aux trois personnages évoqués (Latinus, Quirinus et Romulus) un statut identique, en ce qui concerne en tout cas leur caractère mortel ou immortel. Ainsi par exemple à la période proto-urbaine, Quirinus apparaît à A. Carandini comme « dema mortel – sinon 'dieu mourant' – et en même temps aussi divinité immortelle », tandis qu'à la première période urbaine, le savant propose de le saisir « comme seulement immortel ». Nuances très subtiles peu compréhensibles, et qui ne s'expliquent que par l'intervention dans le débat du motif du « dieu qui meurt », ou plus exactement du motif du dema, survivant, dans les cultures supérieures, sous la forme d'un *dying god* (Frazer, Brelich)⁹⁵.

Concluons. Il apparaît clairement ici que A. Carandini s'est borné à reprendre, telles quelles, et d'une manière totalement acritique, les vues de Brelich, non seulement celles qui concernent le rapport que pourrait entretenir le couple Romulus-Quirinus avec les dema des paléocultivateurs, mais aussi celles qui, basées sur des positions indéfendables de Jensen, retrouvaient dans certains aspects des légendes de Soma, d'Osiris et de Dionysos des souvenirs fossilisés des dema

⁹⁵ Cfr *Remo e Romolo*, 2006, p. 359, n. 922 : « Circa l'interpretazione di Brelich della fine di Romolo, non è fondamentale fare riferimento al 'dio morente' piuttosto che al dema, oppure al dema divenuto 'dio morente'. Si veda la ripresa *Esseri extra-umani dema* » (p. 382-396). Mais nous n'aborderons pas ici dans le détail le problème des rapports entre les « dieux qui meurent » et les dema.

primordiaux. A. Carandini a repris toutes ces idées sans se poser la moindre question sur leur valeur, et il les a prolongées, sans démonstrations véritables, en laissant libre cours à ce qu'il faut bien appeler une fantaisie non contrôlée. Et cela nous permet d'assister à un large (et invraisemblable) défilé de dema latino-romains : Picus, Picumnus, Pilumnus, Stercutus, Faunus, Mars, Jupiter, Rumina, Faunus et Fauna.

4. *La leggenda di Roma I (2006)*

Venons-en maintenant au dernier livre que nous ayons eu en mains sur le sujet. Il s'agit de *La leggenda di Roma I* (2006⁹⁶). Bien sûr le commentaire qui accompagne les textes n'est pas d'A. Carandini lui-même, mais de Maria Teresa D'Alessio. Nous imaginons toutefois qu'il a été publié avec *l'imprimatur* du maître.

Ce commentaire revient sur l'aspect dema de Romulus, à l'occasion de son sauvetage miraculeux et de son démembrement. Le texte, peut-être un peu long, est intéressant par « la mise en perspective » ethnographique qu'il retrace à partir des travaux précédents. Le voici en traduction française :

Dans un mythe répandu chez les Marind-Anim de la Nouvelle-Guinée hollandaise, à la place d'une louve on trouve une chienne qui met au monde un enfant, événement considéré comme pas ordinaire mais tout de même possible⁹⁷. Dans ce peuple la chienne incarne le *dema*, ancêtre-créateur doté de pouvoirs surnaturels, capable d'engendrer un être vivant d'une nature différente de celle en laquelle il s'est lui-même manifesté. En transférant dans le mythe romuléen cette capacité de participer à diverses formes vivantes, il est possible de reconnaître dans la plante, dans l'animal et dans la femme qui président au nourrissement des jumeaux le *dema* unique de l'ancêtre générateur. Nourri après la naissance par un système type *dema*, Romulus deviendra lui-même un *dema* – selon l'interprétation de Brelich (1960) – comme cela se déduit du mythe lié à sa mort, selon lequel il est tué et démembré pour être ensuite distribué entre les membres de la communauté [...], ce qui est une des caractéristiques des *dema*. (*Leggenda di Roma*, 2006, p. 322)

Ce texte, censé traduire la pensée mythique des Marind-Anim nous entraîne dans la fantaisie la plus complète. Non que l'univers de ce « peuple premier » ne connaisse pas de récit où une chienne mettrait bas un enfant. Le passage de *La Mythologie primitive* de Lévy-Bruhl, auquel renvoie M.T. D'Alessio et qui s'appuie sur Wirz, est très clair à ce propos. Le voici :

La fluidité de la période mythique se retrouve [...] entière dans ce monde du folklore, et même dans celui de l'expérience positive, dès qu'un être assez puissant, un Dema, y fait sentir son action. Ainsi, dans un mythe des Marind-anim, « une chienne (dema) mit au monde un petit garçon [Wirz II, p. 149] ». Les indigènes reconnaîtront que le fait n'est pas ordinaire, mais n'en concluront pas qu'il est impossible – d'autant que, tout mythe mis à part, il peut très bien se produire, par exception. « De temps en temps, dit M. Wirz, le bruit court, parmi les indigènes, qu'un enfant a été engendré par un chien, ou est né d'une chienne. En tout cas, ils sont convaincus que cela se peut [Wirz II, p. 164]. »

⁹⁶ A. Carandini [Éd.], *La leggenda di Roma. Vol. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Milan, 2006, cxxii-494 p. (Fondazione Lorenzo Valla - Scrittori Greci e Latini - Serie : Testi latini) [cité dans la suite : *Leggenda di Roma*, 2006].

⁹⁷ Une note à cet endroit renvoie à Lévy-Bruhl, [*La mythologie primitive*], 1963, p. 229 et à Carandini, [*Archeologia del mito*], 2002, p. 61-63.

Chez les Marind-Anim, dans le monde « fluide » des *primordia*, la naissance miraculeuse d'un enfant à partir d'une chienne de ce genre est possible. Ce qui pose problème, c'est ce qu'en tire la commentatrice de la pensée d'A. Carandini. La simple mention « la chienne incarne le dema, ancêtre-créateur doté de pouvoirs surnaturels » prouve à elle seule que l'auteur de ces lignes n'a pas pris la peine de s'informer réellement sur les Marind-Anim.

Il n'y a nulle part dans les conceptions de ces derniers « un dema unique, ancêtre-créateur » susceptible de s'incarner dans n'importe quoi et de faire n'importe quoi ; « le dema unique de l'ancêtre générateur », comme il sera dit un peu plus loin dans le texte, n'existe pas ; ce qui existe, c'est une multiplicité de dema qui sont d'ailleurs très loin d'être tous des « ancêtres créateurs ». Bref, on a simplement affaire chez les Marind-Anim à un chien-dema, qui, parce qu'il appartient au monde des *primordia*, est susceptible de réaliser des choses extraordinaires ou étranges ou inhabituelles pour un chien. Et à côté des chiens-dema, on verra d'ailleurs apparaître aussi des casoars-dema, ou des cigognes-dema, voire un feu-dema ou un arc-dema, ou encore des hommes-dema, certains ayant un nom, d'autres pas. Le lecteur pourra se reporter aux exemples que nous avons donnés plus haut, mais il se fera une idée plus précise encore des mythes Marind-Anim en lisant soit Wirz en allemand, soit Van Baal en anglais, soit Sabbatucci en italien, ce que ne semble pas avoir fait M. T. D'Alessio.

Dans de pareilles conditions, alors que les univers concernés (les Marind-Anim d'un côté, la Rome primitive de l'autre) sont tellement différents, une phrase comme « transférer dans le mythe romuléen cette capacité de participer à diverses formes vivantes » n'a aucun sens et frise l'absurde. Évidemment, si on accepte sans broncher pareil transfert, tout devient possible, comme c'est le cas dans l'univers Marind-Anim des *primordia*, et on se sentira alors autorisé (la suite du texte vaut son pesant d'or) à « reconnaître dans la plante, dans l'animal et dans la femme qui président au nourrissement des jumeaux le dema unique de l'ancêtre générateur. » Malheureusement, chez les peuples premiers appelés aussi légèrement dans la comparaison, il n'existe pas, rappelons-le, de « dema unique de l'ancêtre générateur ».

Mais la suite du commentaire donne encore plus d'ampleur à ces fantaisies. Deux autres textes en effet font intervenir le concept. Le premier concerne Faustulus, le père nourricier des jumeaux, chef porcher, chargé de la procréation et de l'élevage des cochons. Comme l'auteur rattache son nom à une racine *fau-*, « qui implique fertilité et croissance » (*Leggenda di Roma*, 2006, p. 325) et qu'on retrouve dans « Favonius, un vent qui souffle au printemps et qui favorise la croissance des fruits sur les arbres » (*ibidem*), il est clair pour lui que,

en favorisant la procréation végétale et animale, le père adoptif et humain des jumeaux, derrière lequel se cache Faunus, résume en lui toutes les caractéristiques du complexe surnaturel que nous avons lié au principe nourricier du *dema*. (*Leggenda di Roma*, 2006, p. 325-326)

Et le second texte clôturé le commentaire sur l'enfance et le nourrissement des jumeaux :

Ce principe nourricier primordial (lié au lattice/latte et au far), derrière lequel on reconnaît les ancêtres mythiques des jumeaux, a été mis en rapport avec l'être extrahumain que les historiens des religions et les ethnologues appellent *dema*. Romulus, initialement nourri par un ensemble du type *dema*, se configurera ensuite lui-même comme *dema* et mourra conformément à cette nature mythique, mis en morceaux le jour où se terminait la torréfaction du far aux *Quirinalia*. (*Leggenda di Roma*, 2006, p. 338)

Un peu plus loin, à la page 339, à la fin du paragraphe, traitant de l'identification de Romulus avec Quirinus, la commentatrice rappellera que, selon Brelich, Quirinus « pouvait être un très ancien 'dieu mourant'/dema ». Frazer n'est donc jamais très loin.

*

Ainsi, de fil en aiguille et à coup d'affirmations péremptoires, en s'appuyant sur les conceptions des prédécesseurs acceptées sans la moindre critique et arbitrairement prolongées dans une inquiétante liberté, A. Carandini et son école ont dilué et perverti le sens que le *dema* possédait dans le dossier ethnographique. Ce *dema* de fantaisie, ils l'ont largement installé dans la légende romulienne : le figuier Ruminal, la louve, Faustulus, Faunus, Romulus bien sûr, et Quirinus, apparaissent comme des *dema* ou « des figures de *dema* ». La machine est lancée, échappant à tout contrôle. Il est apparemment devenu impossible de l'arrêter : l'imagination, la fantaisie et la totale liberté créatrice, quand elles sont au pouvoir, chassent la raison, la rigueur et la méthode.

Sous la plume d'un A. Carandini qui prétend pourtant trouver dans l'ethnologie la solution à bien des problèmes liés aux *primordia* de Rome, le *dema* des Marind-Anim et des ethnologues a perdu toute spécificité. A. Carandini l'a transformé en un concept non défini, aux contours vagues, changeants, qu'on peut mettre à toutes les sauces. Avec un concept aussi « fluide », on ne peut plus travailler correctement ; s'en servir ne peut qu'engendrer un magma informe et insaisissable, car c'est ainsi malheureusement qu'on est amené à caractériser bien des développements d'A. Carandini.

Il n'y a qu'une manière d'en sortir, c'est de retourner aux sources, de replacer le concept dans une perspective diachronique afin de mettre en évidence son sens original et les dérives successives qu'il a connues. De cette enquête, on ne pourra conclure qu'une seule chose : les *dema* n'ont pas leur place dans le dossier des origines de Rome. Celui qui les y a introduits (Brelich) s'est trompé ; vouloir aujourd'hui les y maintenir ou, pire encore, construire sur eux, c'est ne rien connaître aux *dema* et alors parler sans savoir, ou bien c'est être incapable de raisonner correctement.

Mais pour arriver à cette conclusion, que de temps et d'énergie auront été perdus, que de pages auront été remplies, que d'arbres auront été abattus pour les écrire...

B. Indifférence et ignorance à l'égard de la bibliographie du domaine

Il existe un autre aspect de la « méthode » carandinienne, à savoir une superbe indifférence à l'égard de la bibliographie du domaine.

Nous partirons de la longue digression sur les dema qui fait l'objet d'une *Ripresa* intégrée dans le *Remo e Romolo* de 2006 (p. 382-396) et intitulée « *Esseri extra-umani dema* ».

À en juger sur ce titre, on attendrait un exposé général sur les dema ; il n'en est rien, cette *Ripresa* est essentiellement consacrée à réfuter les thèses de Sabbatucci. Nous avons déjà parlé du livre (*Mistica agraria e demistificazione*, Rome, 1986, 323 p.), où ce compatriote d'A. Carandini prenait vigoureusement parti contre la conception jensénienne des dema.

Nous notions alors (*supra*, p. 52) que ce travail de Sabbatucci ignorait tout de l'énorme monographie (989 pages) de Van Baal sur les Marind-Anim, qui avait paru vingt ans plus tôt en anglais, en 1966. Chose plus étonnante et qui laisse rêveur, cette lacune, presque injustifiable déjà en 1986 chez Sabbatucci, se reproduit chez A. Carandini, vingt ans plus tard. En effet, écrivant en 2006 sur les dema des Marind-Anim (dont il a besoin pour son *Romulus*), A. Carandini ignore toujours tout du travail de Van Baal, vieux maintenant de 40 ans (!!!). Il se borne tout simplement à réagir aux observations que son compatriote en 1986 adressait au livre de Wirz, un livre qui, déjà à l'époque de sa publication en 1922-1925, ne répondait plus aux standards de l'ethnographie.

Mais le lecteur de la *Ripresa* n'est pas au bout de ses surprises.

Dans notre analyse de l'étude de Sabbatucci, nous relevions ce que nous appelions une absence de mise en perspective ; nous parlions même de « passéisme » et de « nombrilisme ». En fait, les mêmes défauts se retrouvent vingt ans plus tard, en 2006, chez A. Carandini. Pour s'en faire une idée, il suffit de parcourir la bibliographie des notes de bas de pages de la *Ripresa*,

Les 28 notes réparties sur les p. 382-396 (14 pages) renvoient à des auteurs italiens, à trois exceptions près : Assman⁹⁸ 2002 ; Frazer 1989⁹⁹ ; Humbert 1972¹⁰⁰. Le structuralisme de Lévi-Strauss est évoqué n. 15 au travers d'un article de Ciattini, 2002, sur *L'etnologia religiosa di Brelich*. Bref, sur la question des dema, l'intervention de la bibliographie non italienne est dérisoire. Tous les autres auteurs signalés sont italiens ; on en compte des grands et des moins grands, des connus et des moins

⁹⁸ *Sic* ; je suppose qu'il faut lire J. Assmann, mais la faute se retrouve encore à deux reprises, dans la bibliographie générale de la p. 482. Il s'agit de la n. 31, renvoyant à *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto in Israele e in Europa*, Turin, 2002. En réalité, la note porte sur une remarque de détail.

⁹⁹ *Resic*. C'est la n. 33, où le 1989 est une erreur manifeste pour 1929, car il s'agit du commentaire des *Fastes* d'Ovide.

¹⁰⁰ C'est la n. 35, ici encore pour un détail très secondaire concernant la durée du deuil à Rome. A. Carandini renvoie à l'ouvrage *Le remariage à Rome*, Milan, 1972.

connus : Bianchi, Brelich, Carandini, Ciattini, Croce, De Martino, Gasbarro, Perini, Pisi, Sabbatucci, Scoditti, Spineto et Terrin. Oserions-nous souligner que bien des travaux des auteurs récents signalés dans la *Ripresa* portent sur des points qui n'ont rien à voir avec les dema comme tels ?

Il pourrait apparaître invraisemblable et incroyable que ce qui se présente comme une mise au point sur les dema, parue en 2006, plus d'un demi-siècle après le dernier livre important de Jensen, ne connaisse que l'ouvrage de Sabbatucci et fasse l'impasse sur tous les travaux non italiens consacrés à ce sujet : ils sont pourtant nombreux, souvent critiques et sévères. Nos pages précédentes ont montré à suffisance, du moins nous l'espérons, que bien avant la critique dévastatrice de Sabbatucci, les thèses de Jensen sur la « divinité-dema » et Hainuwele étaient déjà sérieusement, sinon complètement, démonétisées. Or, le lecteur, qui lit la *Ripresa* d'A. Carandini, parue en 2006, est incapable d'imaginer qu'il s'agit en fait d'une question totalement dépassée et qu'aujourd'hui il ne devrait plus être permis de faire sortir les dema de leurs cultures d'origine.

Nous ajouterons que cette *Ripresa*, conçue comme une « réponse » – à nos yeux bien tardive d'ailleurs – au livre de Sabbatucci que *per forza* il n'apprécie guère, est bien peu convaincante. Elle consiste en une accumulation de généralités et de banalités, qui n'abordent pas le fond du problème et ne discutent rien en détail. Je mets même au défi un lecteur de la *Ripresa* qui n'aurait pas lu la *Mistica agraria* de se faire une idée exacte du contenu de ce livre, pourtant important. En effet quand il examine et juge l'œuvre de Jensen, Sabbatucci mène généralement une critique forte, précise et bien argumentée, aucun de ces adjectifs ne pouvant s'appliquer à la *Ripresa* d'A. Carandini.

Mais le livre de Sabbatucci n'était pas le premier à avoir critiqué en profondeur l'interprétation de Jensen pour lui en substituer une autre. Nous avons évoqué plus haut (*supra*, p. 52-53) cet aspect des choses. Dix ans avant Sabbatucci, en 1976, J. Z. Smith, son collègue à la chaire d'histoire des religions à l'Université de Chicago, l'avait fait, et dans une revue comme *History of Religions*, qui n'est pourtant pas une revue confidentielle. Sabbatucci ne la connaît pas. Pas plus qu'il ne fait état de l'importante *Book Review*, publiée en 1965 dans la *Current Anthropology* (t. 6, 1965, p. 199-215), qui avait sérieusement mis à mal le statut de Jensen.

Et cette ignorance, pour le moins étrange, continue. En 2006, A. Carandini, s'en prenant à Sabbatucci, ignore tout autant l'analyse de J. Z. Smith (1976), que celles, postérieures (1990), de K. W. Luckert¹⁰¹ et de M. Prager (publié en 2005 dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*), des travaux dont nous avons parlé plus haut (*supra*, p. 22-25).

¹⁰¹ Publiée pourtant à Rome en 1990, dans *East and West*, une revue trimestrielle émanant d'un institut italien, l'« Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente ».

Bref, A. Carandini semble insensible à toutes ces données bibliographiques. Ou bien il les ignore, ou bien il les méprise¹⁰². Il se contente d'avancer des considérations très générales et à réaffirmer vigoureusement les positions de Brelich et les siennes propres. Ce n'est pas un dialogue, mais un monologue de sourds, en quelque sorte un contre-modèle de ce que devrait être une discussion scientifique. Le résultat d'une pareille absence de méthode ne peut être qu'affligeant.

C. Des dema de fantaisie

Le lecteur ne sera donc pas surpris par notre conclusion : la dernière « dérive » en date est due à A. Carandini. À coup d'affirmations péremptoires, en s'appuyant sur les conceptions de ses prédécesseurs acceptées sans la moindre critique et arbitrairement prolongées sans véritable méthode, dans une inquiétante liberté et dans une superbe indifférence à l'égard des progrès de la recherche, A. Carandini a dilué et perverti le sens que le dema possédait dans le dossier ethnographique, et il a installé dans la légende romuléenne des dema de fantaisie ou d'opérette. Sous sa plume, le dema des Marind-Anim et des ethnologues a été transformé en un concept non défini, aux contours vagues et changeants, qu'on peut mettre dès lors à toutes les sauces et prétendre retrouver dans toute une série de personnages du lointain passé de Rome.

Conclusion

Nous le disions en commençant. Andrea Carandini reproche régulièrement aux historiens de Rome leur manque d'intérêt pour la comparaison, en particulier ethnographique. Il fait régulièrement appel à cette discipline, l'estimant susceptible d'éclairer des questions difficiles. Après ce qui vient d'être dit, force est de se poser des questions sur l'utilisation qu'il en fait.

S'il s'était interrogé sur l'histoire du concept de dema, s'il avait fait une analyse un peu critique des théories de ses prédécesseurs, il aurait peut-être compris leurs faiblesses méthodologiques et réalisé clairement que se baser sur elles ne pouvait mener qu'à des positions incongrues et fantaisistes. S'il avait pris soin de s'informer

¹⁰² Toutes ces faiblesses en matière de bibliographie d'un chercheur qui a pourtant à sa disposition les inépuisables richesses des bibliothèques romaines, et qui se pique par ailleurs d'une ouverture aux autres disciplines qu'il regrette de ne pas trouver chez ses contradicteurs, sont curieuses et ne manquent pas d'interpeller. Sans compter que l'Internet existe. Nous n'aurons pas la pédanterie d'aligner une bibliographie mise à jour sur les Marind-Anim. Nous dirons simplement qu'à notre époque quelques clics de souris sur Google ramènent, en exactement 23 centièmes de seconde, la référence à 18.800 pages Web traitant des <Marind-Anim> (test réalisé le 18 mars 2010, à 10 h 53, heure de Bruxelles). Et dans ces pages figurent de la bibliographie intéressante.

correctement de ce qui avait été publié sur le sujet, il se serait probablement évité bien des erreurs.

Résumons-nous et concluons.

Il ne faut pas se débarrasser des dema. Ils correspondent à une indiscutable réalité qui a sa place dans l'univers des paléocultivateurs du Pacifique et d'Amérique. Malheureusement, Jensen fut à l'origine de deux dérapages, dus à son désir de mettre au point une conception générale de la divinité (à laquelle personne aujourd'hui ne croit plus). Pour y arriver, il élabor a une notion, celle de « divinité-dema », qui n'existait pas comme telle dans le dossier ethnologique, et il prétendit même la retrouver, à titre de fossile, dans des religions polythéistes postérieures appartenant à des cultures très différentes de celles des premiers cultivateurs. C'était une voie sans issue, qu'il aurait fallu avoir la sagesse de fermer au plus vite. On ne le fit pourtant pas.

Nous n'avons pas parlé de ce détail jusqu'ici, mais les dema furent à deux doigts de faire également leur entrée dans le monde celtique. En 1940, Marie-Louise Sjöstedt¹⁰³ proposa (apparemment après une lecture de Lévy-Bruhl) de voir des dema dans les personnages qui peuplent les récits irlandais de la période mythique. « *Le livre des Conquêtes*, écrivit-elle, c'est l'histoire des *Dema* irlandais ». Mais les celtisants furent raisonnables et ne la suivirent pas : aucun des héros du *Lebor Gabála* ne semble avoir été interprété comme un dema.

En 1960, vingt ans après M.-L. Sjöstedt, et sans qu'on puisse déceler d'autre rapport entre les deux savants que leur intérêt pour Lévy-Bruhl, Brelich introduisit les dema dans le dossier des origines de Rome. Avec une certaine hésitation, il faut le reconnaître, mais avec conviction et acharnement, sans malheureusement la prudence critique nécessaire. Les spécialistes accueillirent sa proposition avec froideur, à l'exception récente et malheureuse d'A. Carandini, égaré, semble-t-il, par une passion mal maîtrisée pour le comparatisme et manquant cruellement, en ce domaine en tout cas, d'une saine attitude critique et d'une information bibliographique correcte.

Les « Aborigènes australiens eux aussi peuvent nous aider à mieux comprendre le monde des premiers Romains ». A. Carandini l'affirme¹⁰⁴, et nous n'entendons pas du tout le démentir, sachant par expérience personnelle tout ce que les historiens de la Rome primitive peuvent apprendre des Scandinaves, des Indiens et des autres peuples indo-européens. La seule remarque qui s'impose en l'occurrence est la suivante : « Les comparaisons ethnographiques ne peuvent pas se faire de n'importe quelle façon ; elles exigent un minimum de méthode ». Et si les théories d'A. Carandini sur d'éventuels dema latins et romains sont à rejeter, ce n'est pas parce qu'elles font appel à des réalités de la Papouasie, de l'Australie ou d'ailleurs, c'est tout simplement parce qu'elles manquent cruellement de méthode.

¹⁰³ M.-L. Sjöstedt, *Dieux et héros des Celtes*, Paris, 1940, p. 6 (Mythes et religions, 7).

¹⁰⁴ En introduisant le premier volume du *Workshop di archeologia classica* (t. 1, 2004, p. 10).

Car c'est là que le bât blesse. Après avoir analysé la manière utilisée par A. Carandini pour tenter de les introduire à Rome, nous ne pouvons que constater son absence de véritable méthode et rejeter purement et simplement sa thèse. Soyons clair : les dema n'ont pas leur place dans le monde romain. Ils devraient disparaître définitivement des travaux sur les origines lointaines de Rome. Mais quand on connaît le poids de certains chercheurs et la pesanteur d'une certaine recherche, on peut se demander si ce n'est pas là un vœu pieux.