



HAL
open science

Le vin et “ les vrais rois ”. Approche comparée du lien entre ivresse et transmission du pouvoir

Corinne Bonnet

► **To cite this version:**

Corinne Bonnet. Le vin et “ les vrais rois ”. Approche comparée du lien entre ivresse et transmission du pouvoir. *Asdiwal: revue genevoise d’anthropologie et d’histoire des religions*, 2017, 12, pp.73-91. hal-02171479

HAL Id: hal-02171479

<https://hal.science/hal-02171479>

Submitted on 2 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions



N°12
Genève
2017

ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie
et d'histoire des religions

Numéro 12 – 2017

DIRECTION

DANIEL BARBU, FRANCESCO MASSA, PHILIPPE MATTHEY, NICOLAS MEYLAN

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

MÉLANIE LOZAT

COMITÉ SCIENTIFIQUE

NICOLE BELAYCHE, CORINNE BONNET, PHILIPPE BORGEAUD, RENAUD GAGNÉ,
VINCENT GOOSSAERT, CRISTIANO GROTANELLI †, EDUARD IRICINSCHI, DOMINIQUE JAILLARD,
BRUCE LINCOLN, ALAIN MONNIER †, MARIA PATERA, GABRIELLA PIRONTI,
FRANCESCA PRESCENDI MORRESI, GUY G. STROUMSA, CHRISTOPH UEHLINGER,
YOURI VOLOKHINE

COMITÉ DE RÉDACTION

DANIEL BARBU, CHLOÉ BERTHET, VIOLAINE DUC, MÉLANIE LOZAT, FRANCESCO MASSA,
PHILIPPE MATTHEY, SARA PETRELLA, JULIETTE SALZMANN, NICOLAS MEYLAN,
AURÉLIE SCHNEIDER, AURORE SCHWAB, MARIE VOIDE, SONIA VOINEA

CONCEPTION GRAPHIQUE ET MISE EN PAGE

CÉDRIC SIEGENTHALER

WEBMASTER

DENIZ ATEŞ

REVUE PUBLIÉE AVEC LE SOUTIEN DE

Société Suisse pour la Science des Religions
Unité d'histoire des religions, Université de Genève
Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales
Loterie Romande

ASDIWAL

CORRESPONDANCE

c/o Unité d'histoire
des religions
Université de Genève
2, rue de Candolle
CH-1211 Genève 4

www.asdiwal.ch
info@asdiwal.ch

ISSN 1662 4653

ISBN 978-2-9700939-4-7

Format: 24x17 cm

Pagination: 226 pages

Imprimerie SEPEC
à Péronnas (France)

Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions

est une publication scientifique avec comité de lecture. Tous les textes proposés seront soumis à l'évaluation du Comité scientifique. Ils doivent répondre aux normes éditoriales disponibles à l'adresse www.asdiwal.ch. Les propositions peuvent être envoyées sous format électronique à l'adresse info@asdiwal.ch. La revue peut accueillir, dans ses numéros thématiques, des actes de colloque. La revue ASDIWAL, émanation de la Société genevoise d'histoire des religions, paraît chaque année depuis 2006. Son siège est établi à l'Université de Genève, Faculté des lettres, Unité d'histoire des religions.

Sommaire

Entretiens	BERNARD FAURE _____	7
	RUSSEL McCUTCHEON _____	23
<hr/>		
Études		
MONIKA AMSLER	How Could Religion Become A Category? Accounting for Classical and Fuzzy Logic in the Conceptualization of Religion _____	37
MOSHE BLIDSTEIN	Swearing by the Book: Oaths and the Rise of Scripture in the Roman Empire _____	53
CORINNE BONNET	Le vin et « les vrais rois ». Approche comparée du lien entre ivresse et transmission du pouvoir _____	73
MAGALI BOSSI	Les mandéens selon les voyageurs français du xvii ^e siècle _____	93
PIERRE VESPERINI	La culture antique était-elle une « culture de la transmission » ? Façons grecques et façons romaines de faire passer les savoirs _____	113
AMÉLIE WARD	L'argile absorbe notre chagrin. La revivification du rituel indigène <i>Kopi Mourning Cap</i> à Melbourne _____	135
<hr/>		
Notules d'histoire des religions		
YOURI VOLOKHINE	Septième série (§30 à 33) _____	153
<hr/>		
Recherche		
SARA PETRELLA	Dieux en métamorphose: Regards croisés sur la <i>Mythologie, c'est-à-dire Explication des fables</i> (Lyon, 1612) _____	175
AURORE SCHWAB	L'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur » dans la perspective de l'histoire des religions _____	181
<hr/>		
Comptes rendus		185

ANTON ALVAR NUÑO, *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2017 (Thomas Galoppin); CORINNE BONNET, VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, GABRIELLA PIRONTI éd., *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2016 (Fritz Graf); BERNARD CHAPAIS, *Aux origines de la société humaine. Parenté et évolution*, Paris, Seuil, 2017 (Christophe Lemardelé); GUILLAUME DUCOEUR, CLAIRE MUCKENSTURM-POULLE dir., *La transmigration des âmes en Grèce et en Inde anciennes*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2016 (Philippe Bornet); VINCENT GOOSSAERT, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève, Labor et Fides, 2016 (Chloé Berthet); MICHAEL KONARIS, *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2016 (Nicolas Meylan); ADAM KNOBLER, *Mythology and Diplomacy in the Age of Exploration*, Leiden – Boston, Brill, 2017 (Philippe Borgeaud); VALERIA PIANO, *Il papiro di Derveni. Tra religione e filosofia*, Firenze, Leo S. Olschki, 2016 (Anaïs Marchiando); VERITY PLATT, *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016² et GEORGIA PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2015 (Anne-Françoise Jaccottet); ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL, *Les chants du monde. Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*. Avec un appendice d'Ariane Thomas, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2016 (Doralice Fabiano); ANDREA ROTA, *La religion à l'école. Négociations autour de la présence publique des communautés religieuses*, Zurich – Genève, Seismo, 2017 (Camille Gonzales); NICKOLAS P. ROUBEKAS, *An Ancient Theory of Religion. Euhemerism from Antiquity to the Present*, New York – Londres, Routledge, 2016 (Philippe Borgeaud); GUY G. STROUMSA, *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève, Labor et Fides, 2016 (Christophe Lemardelé); SHARON WEISSER, NALY THALER éd., *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Leiden – Boston, Brill, 2016 (Andrei Timotin).

Le vin et « les vrais rois » Approche comparée du lien entre ivresse et transmission du pouvoir

Mots-clés :

*ivresse ;
banquet ;
royauté ;
continuité ;
Mésopotamie ;
Ougarit ;
Bible*

Keywords :

*drunkenness ;
banquet ;
kingship ;
continuity ;
Mesopotamia ;
Ugarit ;
Bible*

Corinne Bonnet
Université de Toulouse (UT2J)

Résumé :

Dans divers récits en Mésopotamie, à Ougarit et dans le livre de la Genèse, l'ivresse joue un rôle déterminant dans la transmission du pouvoir. Celle-ci favorise la continuité de la souveraineté des hommes ou des dieux, ou d'un lignage particulièrement important pour le destin de l'humanité. On analyse ici ce motif narratif dans une perspective comparatiste, à partir de la théorie des deux corps du roi de Kantorowicz et en faisant le détour par la mythologie bantoue relative à la fondation de la royauté sacrée et ses modes de transmission, telle qu'étudiée par l'anthropologue Luc de Heusch.

Abstract :

In various narratives from ancient Mesopotamia, Ugarit, or in the book of Genesis, drunkenness plays a decisive role in the transmission of power. Drunkenness thus facilitates the continuity of sovereignty between men and gods, or within a particular lineage important for the destiny of mankind. This narrative pattern is here analyzed from a comparative perspective, taking as a starting point Kantorowicz's theory of the King's two bodies, before extending our analysis to Bantu myths concerned with the origins and transmission of sacred kingship as studied by the anthropologist Luc de Heusch.

Le vin et « les vrais rois » Approche comparée du lien entre ivresse et transmission du pouvoir

Corinne Bonnet
Université de Toulouse (UT2J)

Construire la continuité du pouvoir : le roi et ses deux corps

74

En 1957, Ernst Kantorowicz publiait son célèbre livre intitulé *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (traduit tardivement en français, en 1989), contribution magistrale sur les fondements symboliques et religieux de l'État médiéval, mais aussi moderne, et sur ses modes de légitimation¹. Kantorowicz y montre comment les historiens et théologiens du Moyen Âge ont construit, par des pratiques et des discours, la figure royale comme étant dotée d'un double corps : un corps terrestre, humain et mortel, d'une part, exposé à la souffrance, aux infirmités, aux erreurs et aux échecs, puis à la mort ; un corps politique et social, d'autre part, surhumain car incarnant la communauté tout entière, le royaume, réalité mystique, universelle et immortelle, quoique fictive, la dignité royale que le souverain transmet à son successeur. Comme le Christ, en somme, le roi a une double nature : humaine par sa naissance et surhumaine par la grâce de Dieu. Cette vision théologique de la monarchie va être relayée par le droit, qui fait du roi la source pérenne de la justice et de la loi. La doctrine des deux corps, à la croisée du politique, du juridique et du théologique, trouve notamment un écho dans l'adage « Le roi est mort, vive le roi ! », apparu lors des funérailles de Louis XII en 1515.

Cet article est le fruit d'une Conférence donnée le 21 mars 2017 à l'Université de Lausanne, à l'invitation des collègues de l'Institut des Religions de la Modernité, de la Faculté de Sciences Religieuses. Je suis particulièrement reconnaissante envers Silvia Mancini pour son chaleureux accueil et j'exprime mes vifs remerciements aux collègues présents qui, par leurs observations, m'ont permis d'enrichir et approfondir l'analyse engagée. Je remercie aussi bien sincèrement Anne-Caroline Rendu Loisel et Fabio Porzia pour leur relecture attentive et leurs compléments d'informations concernant le monde mésopotamien et le monde biblique.

¹ ERNST KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (trad. fr. par JEAN-PHILIPPE et NICOLE GENET, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989). Pour bien comprendre la démarche de Kantorowicz, il est utile de lire la préface de la réédition de Princeton, en 1997, traduite dans ERNST KANTOROWICZ, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 645-651. Voir aussi ALAIN BOUREAU, *Histoires d'un historien, Kantorowicz*, Paris, Gallimard, 1990.

La visée de cette fiction théologico-politique, comme le souligne P. Boucheron², est de fonder « le consentement à l'État : elle ne tient nullement à la transcendance, mais à la certitude d'une continuité souveraine de l'institution politique ». Le déploiement de discours, d'images³ et de dispositifs rituels qui assurent symboliquement la *translatio* du pouvoir d'un roi à l'autre est précisément ce qui va nous intéresser, mais dans un autre cadre spatio-temporel⁴. Il s'agit, en effet, d'un moment critique, chargé de tension et de risque, marqué par l'*horror vacui*, qui requiert un surcroît de légitimation, que traduisent des récits à forte portée étologique et symbolique, faisant intervenir des entités surhumaines et souvent une bonne dose de ruse ou de fiction. Le recours au vin et à l'ivresse apparaît à de multiples reprises, dans ce cadre, pour faciliter la transmission du pouvoir ; il agit sur les corps et sur les esprits, en neutralisant ou en orientant certains des effets de la passation de pouvoir. Nous allons donc examiner successivement divers récits relatifs à l'ivresse de personnages détenteurs de pouvoirs, dans plusieurs aires culturelles de l'Antiquité proche-orientale. La perspective comparatiste que nous adoptons nous conduira aussi dans le sillage des mythes et rites bantous étudiés par Luc de Heusch⁵.

En Mésopotamie : le banquet des dieux

C'est en Mésopotamie, et plus précisément dans le pays de Sumer, celui des « têtes noires », que l'on trouve les premières traces de l'organisation des sociétés autour de la figure charismatique d'un roi⁶. En porte témoignage la liste royale sumérienne, qui structure le temps, dès avant le Déluge, à travers une succession de dynasties ayant régné sur telle ou telle cité, siège d'un royaume. Elle commence par la célèbre phrase nam-lugal an-ta e₁₁-dè-a-ba, « quand la royauté descendit du ciel »⁷. Un tel énoncé implique une origine divine de la royauté, représentée comme un don des dieux, ayant pour mission d'occuper le centre du cosmos et de repousser le chaos aux confins. Les divers rois historiques exercent donc cet office (nam-lugal)⁸ qui se transmet

75

2 PATRICK BOUCHERON, « Les “Deux Corps du Roi” d'Ernst Kantorowicz », *L'Histoire* 315 (2006), consultable en ligne [http://www.lhistoire.fr/classique/les-deux-corps-du-roi-dernst-kantorowicz]. Voir aussi les analyses éclairantes de Loïc BLONDIAUX, « Kantorowicz (Ernst), Les deux corps du Roi, Paris, Gallimard, 1989 », *Politix* 2/6 (1989), pp. 84-87.

3 Kantorowicz propose diverses analyses iconographiques de grand intérêt, comme celle du frontispice des évangiles d'Aix-la-Chapelle, qui occupe une partie de son troisième chapitre. Il a du reste bénéficié des conseils d'Erwin Panofsky pour ce type d'analyses. L'un et l'autre travaillaient à l'Institute for Advanced Study de Princeton.

4 Dans son ouvrage, Kantorowicz souligne la validité de sa lecture pour l'Angleterre des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, spécifiquement. Il ne s'agit donc pas pour nous de transposer son modèle interprétatif dans l'Antiquité – bien que Kantorowicz s'interroge sur d'éventuelles racines romaines de la théorie des deux corps, en particulier dans la figure de l'Empereur – mais d'explorer les dispositifs narratifs qui ciblent le moment critique de la transmission du pouvoir. On n'envisage, en aucun cas, de partir à la recherche d'un invariant ni de proposer une démarche de comparatisme génétique.

5 Cf. LUC DE HEUSCH, *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972. Je remercie l'ami Jean-François Bert, de l'Université de Lausanne, qui m'a orientée vers cette lecture.

6 Sur ce processus intimement lié à la « révolution urbaine », cf. MARIO LIVERANI, *Antico Oriente. Economia Società Cultura*, 4^e éd., Rome – Bari, Laterza, 2017.

7 Cf. *Royal Sumerian List*, I.1 (références dans eTCSL 2.1.1, [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.1.1&display=Crit&charenc=gcirc#]). Ce document a été rédigé *a posteriori*, au début du II^e millénaire av. J.-C., sans doute à la cour d'Isin, qui avait l'ambition de relever l'héritage sumérien, après la chute d'Ur III. Cf. JEAN-JACQUES GLASSNER, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, Belles Lettres, 1993 ; GIANNI MARCHESI, « The Sumerian King List and the Early History of Mesopotamia », in Maria Giovanna Biga, Mario Liverani éd., *Ana turri gimilli: Studi dedicati al Padre Werner R. Mayer, S.J. da amici e allievi* (Vicino Oriente, Quaderno 5), Rome, Università di Roma La Sapienza, 2010, pp. 231-248.

8 Sur ces formations en « nam », voir BÁLINT TANOS, *The Polysemy and Productivity of the Formative Element nam in Old Babylonian Literary Sumerian*, in JARLE EBELING, GRAHAM CUNNINGHAM éd., *Analysing literary Sumerian. Corpus-based approaches*, Londres – Oakville, Equinox, 2007, pp. 250-272.

sans solution de continuité d'une dynastie à l'autre. La liste ne dit cependant mot ni sur les mécanismes de succession à l'intérieur d'une même dynastie ni sur la *translatio* du pouvoir royal d'une cité à l'autre⁹. De fait, les Assyriologues reconnaissent que, par-delà cette chaîne fictionnelle du pouvoir suprême, du ciel à la terre et d'une cité à l'autre, conformément à une sorte de respiration naturelle du temps que l'on appelle *bala*, les origines de la royauté demeurent obscures, d'autant que trois termes sumériens sont utilisés dans les sources pour désigner le souverain d'un lieu : en, lugal et en₅-si. Le roi était-il choisi sur la base d'une sorte d'oracle ou de prophétie ? Était-il au centre d'un *hieros gamos* permettant à une déesse détentrice de charisme (Inanna-Ishtar ?) de l'en investir ? Quel poids attribuer à la valeur guerrière dans le choix du roi ? Et encore, sur quelles considérations fonder le principe dynastique, c'est-à-dire la transmission du pouvoir au sein d'une même famille selon des règles de succession plus ou moins explicites ? Autant de questions cruciales qui ne reçoivent que des bribes de réponses en fonction des sources, des lieux et des époques.

Néanmoins, partout et à chaque époque, il appert que la royauté entraîne la mise en place d'un tissu symbolique apportant légitimité et visibilité à celui qui reprend le flambeau du *nam-tar*. Symboles et insignes du pouvoir se multiplient, comme le sceptre, la couronne, le trône, la roue, l'équerre, etc., bref de tout un code de communication visant à souligner les qualités, les prérogatives et les pouvoirs extra-ordinaires dont jouit le roi et dont la population est censée être l'ultime bénéficiaire. Car la transmission du pouvoir assure aussi la *translatio* des valeurs attachées à cette fonction : prospérité et bien-être, justice, protection territoriale, voire expansion et ce que les Romains ont appelé la *pax deorum*. L'approche n'est pas tant juridique, comme dans le cas des terrains analysés par Kantorowicz, que politico-morale et pragmatique. La conception dynamique du temps et de l'espace en vigueur chez les Sumériens avait néanmoins pour conséquence que ces qualités et pouvoirs étaient soumis à l'usure du temps. La notion sumérienne de *bala*, qu'on rend approximativement par « cycle »¹⁰, renvoie aux transformations inhérentes au temps qui passe et à ses effets structurels sur le devenir des sociétés humaines. C'est ainsi qu'au terme d'un *bala* donné, les rois puissants sont fragilisés et défaits, que la royauté passe « naturellement » dans d'autres mains et d'autres lieux, et que les dieux eux-mêmes abandonnent la cité où ils résidaient et prospéraient pour un autre siège plus digne de leurs attentes. En témoignent les fascinants textes de *Lamentations*, qui déplorent la destruction de tel ou tel grand centre, comme Ur, Uruk ou Nippur¹¹. On en conserve cinq dans un état correct – sur Ur, Sumer et Ur, Nippur, Eridu, Uruk – dans des versions d'époque paléo-babylonienne (début du II^e millénaire av. J.-C.), à l'époque où Isin tentait d'adosser ses prétentions

76

9 Certains passages de la Liste semblent malgré tout suggérer que la transition du pouvoir se fait par la guerre. Sur la royauté en Mésopotamie, voir notamment PIETRO MANDER, « La regalità nell'antica Mesopotamia come espressione del potere supremo », *Symbolon* 3/5-6 (1998-1999), pp. 93-112.

10 Sur le *bala*, cf. JEAN-JACQUES GLASSNER, « Bala (palû) », in *The Encyclopedia of Ancient History*, 2012 [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah24039/abstract].

11 Cf. PIOTR MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1989 ; STEVE TINNEY, *Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Isme-Dagan of Isin (1953-1935 B.C.)*, Philadelphie, University of Pennsylvania Museum, 1996 ; BRIGITTE LION, s.v. « Lamentations », in FRANCIS JOANNES éd., *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, Belles Lettres, 2001, pp. 462-463 ; JERROLD S. COOPER, « Literature and History: The Historical and Political Referents of Sumerian Literary Texts », in TZVI ABUSCH et al. édés., *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale, I*, Bethesda, CDL Press, 2001, pp. 131-147 ; Id., « Genre, Gender and the Sumerian Lamentation », *Journal of Cuneiform Studies* 58 (2006), pp. 39-47 ; NILI SAMET, *The Lamentation over the Destruction of Ur*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2014. Voir aussi CORINNE BONNET, IWO SLOBODZIANEK, « De la steppe au bateau céleste, ou comment Inanna accomplit son destin entre mythe et rite », in NICOLE BELAYCHE, VINCIANE PIRENNE-DELFORGE édés., *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015, pp. 21-40.

d'hégémonie régionale à la réception de l'héritage sumérien. Les longues strophes (kirugu) qui les composent renvoient à une sorte de théologie rituelle de l'absence et à une réflexion sous-jacente sur le devenir du monde et des pouvoirs, humains et divins, qui les gouvernent. L'affichage théâtral et redondant des émotions négatives¹², dans le cadre de ce qui était une performance rituelle très codée, semble avoir une valeur expiatoire et rédemptrice, permettant le passage d'un chaos proclamé à grand renfort de plaintes à un cosmos redéfini avec l'aide des dieux revenus au secours des hommes. Face aux ondulations du temps, la souveraineté des dieux et des hommes se fait nomade et migre, plongeant la population abandonnée dans une détresse totale. Privée du pouvoir régulateur des dieux et de l'office royal, les habitants, livrés à la régression et au néant, prennent solennellement acte d'une situation de « non-être » et formalisent l'humiliation de leur cité, afin de rendre possible le rétablissement du cours normal des choses. Au terme des lamentations collectives, on réinscrit la communauté tout entière dans l'univers ordonné par les lois et les rois, on restaure la stabilité, on relance le processus de saine interaction entre les hommes et leurs protecteurs, autant divins qu'humains. Le rituel de lamentation permet en somme l'accomplissement du destin funeste, l'avènement du néant, minutieusement décrit et sanctionné. Le reflux de l'histoire une fois acté, le cycle peut repartir, comme le suggère la construction spéculaire du texte : les mêmes phénomènes sont, en effet, décrits en négatif d'abord, en positif ensuite, souvent *ipsissimis verbis*, faisant du déclin et du renouveau les deux faces d'une même monnaie, les deux temps d'un même processus.

Dans les 323 lignes¹³ de la *Lamentation sur Nippur*, sont mis en scène la destruction de la ville et le départ des dieux, puis sa reconstruction par Išme-Dagan, roi d'Isin, et la réinstallation des dieux¹⁴. Douze strophes mettent en scène Nippur et ses habitants figés dans la catastrophe absolue, à travers une série de stéréotypes communs à toutes les *Lamentations*. Dans ce cas, c'est Enlil, le dieu tutélaire de la ville qui est cause des malheurs qui s'abattent sur elle, puisqu'il l'a abandonnée, la livrant à la destruction et dispersant ses habitants « comme des vaches à la débandade » (l. 29). Au terme du processus, c'est par le rétablissement du lien organique entre le roi humain, en l'occurrence Ishme Dagan, qui accomplit un sacrifice de bœufs et de chevaux parfaits, et le dieu destinataire de l'offrande que le retour à l'ordre et à la prospérité est entériné. Pour le nouveau roi, Ishme Dagan, les dieux garantissent un règne long, propice et incomparable. « Enlil et Ninlil dressèrent (leur) trône dans l'Ekur, ils y dînèrent copieusement et goûtèrent à la douceur des boissons alcoolisées. Ils décidèrent après délibération de rendre sûres les demeures des têtes noires » (l. 204-206).

La mention des boissons alcoolisées, comme facilitateur des bonnes décisions et des bonnes relations, nous conduit au cœur de notre sujet. Manger et boire adoucit le cœur des dieux irrités, comme celui des guerriers dans l'*Iliade*. Le banquet est une activité sociale, collective, qui crée du lien entre ceux qui s'y adonnent ; c'est un espace d'abondance, d'échange, de bien-

¹² Sur le lien entre bruit, musique, chants et émotions ritualisées, cf. ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL, *Les chants du monde. Le paysage sonore de l'ancienne Mésopotamie*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2016. Voir aussi MARGARET JACQUES, *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien*, Münster, Ugarit Verlag, 2006.

¹³ Ce qui équivaut à un demi-chant de l'*Iliade*, pour donner un ordre de grandeur.

¹⁴ Sur ce texte, voir TINNEY, *op. cit.* Voir aussi le compte rendu de PASCAL ATTINGER, dans la *Zeitschrift für Assyriologie* 91 (2001), pp. 133-142. Pour une excellente traduction française, voir le site de Pascal Attinger : [http://www.arch.unibe.ch/content/e8254/e9161/e9264/2_2_4_ger.pdf].

être et d'unité¹⁵. Boire et manger est aussi une activité partagée entre les hommes et les dieux puisque le sacrifice a pour vocation de régaler les puissances supérieures. En tant que lieu de réjouissance et de commensalité, le banquet génère partage et générosité¹⁶. Mais y partage-t-on le pouvoir? Y fait-on circuler la royauté comme on fait circuler le vin, la bière ou de fins mets? Dans ces productions littéraires à forte teneur symbolique que sont les *Lamentations*, qui engagent le destin des hommes et leur relation aux dieux, en tant que garant de la stabilité du monde, le néant est longuement décrit comme une expérience effrayante de désagrégation sociale traduite et encadrée par des rituels, c'est-à-dire des performances discursives, gestuelles, sonores, en un mot polysensorielles¹⁷; de même, pour le rétablissement de l'ordre et de l'interaction bienfaisante entre hommes et dieux. Or, dans la *Malédiction d'Akkad*, qui relate la chute de la ville au tournant des ^{XXIV}^e-^{XXIII}^e siècles av. J.-C., ce sont précisément les effets physiques de l'ivresse qui permettent d'évoquer l'effondrement de la cité¹⁸: « que tes esprits gardiens à ton portail soient jetés au sol tels des jeunes hommes vigoureux ivres sous l'effet du vin ». D'emblée, le caractère ambivalent de l'ivresse se manifeste : source de joie et de bien-être, elle peut aussi traduire l'excès, donc le malheur et le mal-être.

Armés de ces premiers éléments d'analyse, nous allons à présent examiner quelques mises en récit sumériennes de transition ou de transmission de pouvoir(s) faisant intervenir l'ivresse comme expédient, ruse ou comportement désinhibant. On commencera par le mythe généralement appelé « Inanna et Enki », une des grandes œuvres sumériennes transmises par des copies du début du ^{II}^e millénaire av. J.-C.¹⁹ Au cœur du récit, se situe la circulation des pouvoirs divins, désignés par le terme « me », si difficile à traduire, mais qui engage le champ d'action des divinités²⁰. Entre Enki et Inanna, c'est plus d'une centaine de « me », décrits sous forme de longs catalogues, qui sont transmis, à la faveur d'un repas trop arrosé, le tout aboutissant à une performance rituelle qui entérine la transmission de pouvoirs. L'intrigue est la suivante :

78

15 Cf. JEAN BOTTÉRO, « Boisson, banquet et vie sociale en Mésopotamie », in LUCIO MILANO éd., *Drinking in Ancient Societies, History and Culture of Drinks in the Ancient Near East, Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19 1990*, Padoue, Sargon srl, 1994, pp. 3-4; MARIA GRAZIA MASETTI-ROUALT, « Les dangers du banquet en Mésopotamie », in MICHEL MAZOYER et al. éd.s., *La fête. La rencontre des dieux et des hommes*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 49-66; CATHERINE BRENIQUET, « Boire de la bière en Mésopotamie... », in XAVIER FAIVRE, BRIGITTE LION, CÉCILE MICHEL éd.s., *Et il y eut un esprit dans l'Homme, Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris, De Boccard, 2009, pp. 183-196; CÉCILE MICHEL, « "Dis-moi ce que tu bois..." Boissons et buveurs en Haute Mésopotamie et en Anatolie au début du ^{II}^e millénaire av. J.-C. », *ibidem*, pp. 197-220; ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL, « L'ivresse en Mésopotamie, de la plénitude des sens à la déraison », *Mythos* 11 (2017), sous presse.

16 En sumérien, le banquet se dit *kaš de₂a* qui signifie littéralement « la bière versée », tandis que son correspondant akkadien, *qeritu* (cf. CAD Q, p. 242-243). MASETTI-ROUALT, *art. cit.*, observe, en règle générale, une différence entre l'image édulcorée du banquet que véhiculent les sources iconographiques et les dangers du banquet mis en scène dans les récits qui font plus de place aux péripéties.

17 Sur cette notion appliquée aux contextes rituels antiques, voir le carnet de recherche du projet *Synaesthesia. Expérience du divin et polysensorialité dans les mondes anciens. Approche interdisciplinaire et comparée*, coordonné par ADELIN GRAND-CLÉMENT et ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL, à l'université de Toulouse : [https://synaesthes.hypotheses.org/], avec le renvoi vers diverses publications.

18 *Malédiction d'Akkad*, l. 229-230. Voir l'édition de JERROLD S. COOPER, *The Curse of Agade*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983; eTCSL 2.1.5, et la traduction française en ligne de Pascal Attinger : [http://www.iaw.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dga/iaw/content/e39448/e99428/e122665/e122821/pane122850/e122906/2_1_5_ger.pdf].

19 Cf. JEAN BOTTÉRO, SAMUEL NOAH KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989; GERTRUDE FARBER-FLÜGGE, *Der Mythos « Inanna und Enki » unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, Rome, Biblical Institute Press, 1973. Voir aussi *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (= eTCSL) 1.3.1.

20 Voir JEAN-JACQUES GLASSNER, « Inanna et les me », in MARIA DE JONG ELLIS éd., *Nippur at the Centennial. Papers Read at the XXXV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988*, Philadelphie, University of Pennsylvania Museum, 1992, pp. 55-86; IWO SLOBODZIANEK, *Acquérir, exprimer et transmettre les « pouvoirs divins ». Une comparaison entre Aphrodite et Inanna/lštar*, Thèse de doctorat inédite de l'Université de Toulouse, sous la direction de C. Bonnet, Toulouse, 2012.

Inanna dans la steppe²¹, un lieu sauvage, de « non-civilisation », revêt une couronne, insigne de sa souveraineté, et tombe en admiration devant sa propre vulve, gal₄-la en sumérien, source de sa puissance sexuelle. Elle décide alors de revendiquer sa part d'honneur au sein de la société des dieux et, pour cela, se rend à Eridu, auprès d'Enki qui vient d'y établir sa demeure ; c'est un dieu souverain et civilisateur, expert en sagesse, savoirs et stratagèmes, dieu des eaux douces et des eaux souterraines, protecteur de l'humanité²². Enki l'accueille dans le cadre d'un banquet, avec profusion de mets et de boissons alcoolisées. L'atmosphère est cordiale ; les dieux trinquent « au Ciel et à la Terre » si bien qu'Enki décide de se montrer généreux avec son hôte :

Enki et Inanna ensemble buvaient la bière et appréciaient le vin dans l'Abzu. Ils remplirent les vases *aga* à ras-bord, et entamèrent une compétition (...) « À mon enfant, la pure Inanna, je vais donner... »²³

Enkidu, succombant à l'ivresse, remet à Inanna une centaine de « pouvoirs » (*mē*), que le texte énonce longuement, une première fois, mais qui nous sont parvenus de manière fragmentaire. Inanna est donc parvenue à ses fins, avec l'aide de la bière et du vin. Cependant, les effets de l'alcool estompés, le dieu se reprend et réalise, en interrogeant son serviteur Isimud, que ses précieux *mē* ont été donnés à Inanna, qui les a chargés sur son bateau céleste. Enki, se sentant grugé, tente alors de récupérer la précieuse cargaison, à six reprises, par l'entremise d'Isimud, accompagné de divers démons et créatures dépêchés sur place. Cependant, Inanna les repousse et met en avant la légitimité de la *translatio* des pouvoirs : elle n'a rien volé, elle les a reçus en cadeau ! Quant à Enki, il ne peut ainsi trahir sa parole et revenir sur son engagement. La déesse parvient dès lors à ramener le bateau et son chargement de *mē* aux portes d'Uruk, sa cité tutélaire, où s'enracine son culte. Une procession célèbre son retour triomphant, tandis que la déesse ordonne au roi d'abattre des taureaux et des moutons, de verser de la bière et de faire jouer des instruments de musique :

... le bateau céleste, la fête.... qu'il récite de grandes prières. Que le roi mette à mort les taureaux et moutons en abondance. Qu'il verse la bière dans un vase-*bur*. Qu'il fasse retentir les tambours *šem* et *alu*, et qu'il fasse jouer le mélodieux *tigi*. Que les pays étrangers proclament ma majesté, que mon peuple prononce ma prière.²⁴

Le retour d'Inanna, désormais pourvue de « pouvoirs », marque la reconnaissance de sa majesté ou souveraineté, non seulement à Uruk, là où vit « son peuple », mais dans tout l'espace occupé par les « peuples étrangers ». La validité en quelque sorte universelle des *mē* est ici proclamée depuis Uruk, selon une articulation entre le local et le global qui caractérise les grands panthéons et les grands dieux mésopotamiens²⁵. Le récit s'attarde à décrire Inanna traversant majestueusement Uruk sur son bateau céleste et inaugurant sa propre panégyrie. Au terme de quoi, les « *mē* » qu'elle a rapportés sont proclamés, donc entérinés, installés, fixés, dans

21 Cf. BONNET, SLOBODZIANEK, *art. cit.*

22 Sur Enki, voir PEETER ESPAK, *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015.

23 *Inana et Enki*, Segment C I. 27-30, segment D I.1 ; transcription eTCSL 1.3.1, trad. ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL.

24 *Inana et Enki*, Segment H, l. 241-248 ; transcription eTCSL 1.3.1, trad. ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL.

25 Sur cette double dimension des pouvoirs divins, voir JEAN-JACQUES GLASSNER, « Enlil, Marduk, Assur : les avatars de la fonction suprême », in CORINNE BONNET *et al.* éd.s., *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 73-87.

un passage quasiment hymnique qui exalte les pouvoirs de la déesse et, corollairement, la puissance d'Uruk, sa résidence privilégiée. Enki n'a alors d'autre choix que de promouvoir une alliance entre sa cité, Eridu, et celle d'Inanna, Uruk.

Dans la dynamique narrative, l'alcool a un rôle précis, celui de faciliter la transmission des pouvoirs. Ces « me », considérés comme les éléments constitutifs de la puissance d'une divinité, renvoient aux champs où elle intervient, mais aussi aux objets et aux choses qu'elle manipule, protège, contrôle, aux actions qu'elle accomplit ou soutient, aux effets qu'elle produit, bref une sorte de champ gravitationnel attaché à elle et capable de se déplacer avec elle. Voici la longue liste de « me » rattachés à Inanna à la suite du banquet d'Eridu²⁶:

1.	nam-en	l'office d' <i>En</i>
2.	nam-lagar	l'office de <i>Lagar</i>
3.	nam-dingir	l'office divin
4.	aga-zi-maḥ	la majestueuse couronne légitime
5.	ḡu ¹⁵ -za nam-lugal	le trône de royauté
6.	ḡidru-maḥ	le sceptre majestueux
7.	ešgiri ₂ -šibir	le bâton et la houlette
8.	tug ₂ -maḥ	Le vêtement majestueux
9.	nam-sipa	le pastorat
10.	nam-lugal	la royauté
11.	nam-eg ₂ -zi	l'office d' <i>Egizi</i>
12.	nam-nin-dingir	l'office de <i>nindingir</i>
13.	nam-išib	l'office d' <i>išib</i>
14.	nam-lu ₂ -maḥ	l'office de <i>lumah</i>
15.	nam-gudu ₄	l'office de <i>gudug</i>
16.	ni ₃ -gi-na	la stabilité
17.	ĜA ₂ .GAN	?
18.	SI X	?
19.	kur e ₁₁ -de ₃	la descente aux enfers (<i>kur</i>)
20.	kur e ₁₁ -da	la remontée des enfers (<i>kur</i>)
21.	kur-ḡar-ra	le <i>kurgarra</i>
22.	ḡir ₂ ba-da-ra	le poignard
23.	saḡ-ur-saḡ	le <i>sagursag</i>
24.	tug ₂ -ḡi ₅	l'habit noir
25.	tug ₂ -gun ₃ -a	l'habit polychrome
26.	gu ₂ -bar	la coiffure...
27.	gu ₂ -X	la coiffure... (<i>Lacune du texte portant sur sept entrées</i>)
35.	ḡ ¹⁸ šu-nir	l'étendard
36.	mar-uru ₅	le carquois
37.	ḡi ₃ du ₁₁ -du ₁₁	le rapport sexuel
38.	ḡi ₃ -ki-su-ub	le baiser

39.	nam-kar-kid	la prostitution
40.	nam-ḥub ₂ -dar	le vite-fait
41.	nam-eme-di	la franchise
42.	nam-eme-sig	l'hypocrisie
43.	nam-še-er-ka-an	l'enjolivement
		<i>(Lacune du texte portant sur une entrée)</i>
45.	amalu	la prêtresse <i>amalu</i>
46.	eš ₂ -dam-ku ₃	la pure taverne
47.	niġin ₃ -ġar-ku ₃	le pur <i>ningingar</i>
		<i>(Lacune du texte portant sur une entrée)</i>
49.	nu-gig an-na	la <i>nugig</i> du ciel
50.	ġiš-gu ₃ -di	l'instrument de musique
51.	nam-nar	l'office de musicien
52.	nam-ab-ba	la vieillesse
53.	nam-ur-saġ	l'héroïsme
54.	nam-kala-ga	la force
55.	nam-ni ₃ -erim ₂	la malhonnêteté
56.	nam-ni ₃ -si-sa ₂	la droiture
57.	uru-laḥx-laḥ _x	le sac des villes
58.	i-si-iš-ġa ₂ -ġa ₂	les lamentations
59.	ša ₃ -ḥul ₂ -la	la joie du cœur
60.	lul-da	la duperie
61.	kur-ki-bala	les pays rebelles
62.	nam-du ₁₀ -ge	la prospérité
63.	kas ₇ -di-di	le déplacement
64.	ki-tuš-gi-na	la demeure stable
65.	nam-nagar	la charpenterie
66.	nam-tibira	la métallurgie
67.	nam-dub-sar	l'art scribal
68.	nam-simug	la fonderie
69.	nam-ašgab	la tannerie
70.	nam-ašlag _x	le tissage
71.	nam-šidim	l'architecture
72.	nam-ad-kid	la vannerie
73.	ġeštu ₂	l'entendement
74.	ġizzal	la sagesse
75.	šu-luḥ-ku ₃ -ga	les rites de pure ablution / les pures purifications rituelles
76.	e ₂ -ka-bar _x -ra	l'enclos du berger
77.	ne-mur-dub	l'entassement des braises
78.	ġa ₂ -udu	la bergerie
79.	ni ₂ -te-ġa ₂	la crainte révérencieuse
80.	ni ₃ -me-ġar	le silence révérencieux
81.	kur-ku	le souhait/le désir

82.	LUL (?) -zu ₂ -sis	... à la dent amère
83.	izi-mu ₂ -mu ₂	allumer le feu
84.	izi-te-te	éteindre le feu
85.	a ₂ -kuš ₂ -u ₃	le labeur
86.	KA-GANA ₂ -ge	(sens inconnu)
87.	im-ri-a-gu ₂ -ġar-ra	la famille rassemblée
88.	lu-lu-bu-na	la descendance
89.	du ₁₄ -mu ₂ -mu ₂	provoquer la querelle
90.	u ₃ -ma	la victoire
91.	ad-gi ₁ -gi ₁	conseiller
92.	ša ₃ -kuš ₂ -u ₃	apaiser
93.	di-ku ₃	juger
94.	ka-aš-bar	décider
95.	umuš (?) ki-ġa ₂ -ġa ₂	l'établissement de plans
	ġi-li nam-munus-e-ne	l'attractivité des femmes
96.	[...] me šu-du ₇	[...] accomplir les me ²⁷

82

Cette liste a quelque chose de vertigineux et elle défie largement l'entendement, tant elle oriente dans des directions différentes. L'effet d'accumulation, intentionnel, donne à voir une puissance divine polymorphe, touchant à de multiples aspects de la vie humaine. On notera néanmoins que le premier champ touché est celui du pouvoir, des offices (nam) et de la royauté, déclinée à travers une série d'insignes et de fonctions. Or, toute cette texture royale échoit à Inanna à la faveur de l'ivresse d'Enki, comme si la transmission du pouvoir présupposait nécessairement une suspension de l'ordre normal des choses, une transgression des règles usuelles et une sorte de « communion » engendrée par l'alcool permettant le partage et la circulation du pouvoir. Dans la *Malédiction d'Akkad* aussi, que nous avons examinée ci-dessus, l'alcool neutralise les « esprits gardiens » du portail de la cité, rendant possible l'anéantissement de sa souveraineté et sa destruction.

Un second texte sumérien mérite notre attention : *Le voyage d'Enki à Nippur*, un récit de 130 lignes environ, mis par écrit à la fin du III^e millénaire av. J.-C. Il relate le déplacement du dieu de sa résidence principale, le sanctuaire d'Eridu, particulièrement prestigieux, avec ses décorations en or et lapis-lazuli, ses vergers chargés de fruits et ses nappes d'eau abritant des poissons, bref un environnement qui dit la puissance du dieu²⁸. Une fois cette magnifique résidence érigée, le dieu se rend à Nippur, siège du grand Enlil, qui n'est autre que son père, en veillant à apporter tout ce qui est nécessaire pour faire la fête. Il s'agit pour lui de faire entériner l'existence de son « palais », siège de sa souveraineté :

Enki avait (en partant) mis à mort taureaux et moutons en abondance. Il avait fait venir les tambours-*alû* qui n'étaient pas présents, les tambours-*ub zabar* là où il n'y en avait pas. Ayant pris le chemin de Nippur, il introduisit avec lui tout cela dans le *ġigunû*, la pure chapelle de Nippur. Enki fit apporter le vin, fit apporter la bière. Il versa le vin dans de larges cratères-*zabar*. Il prépara la bière d'épeautre. Dans le *kurkuru*, il mélangea le moût de la très bonne

²⁷ La suite de la liste est trop fragmentaire pour permettre une traduction.

²⁸ Cf. RENDU LOISEL, *art. cit.*, sous presse, pour le caractère polysensoriel de ce lieu.

bière. Il versa jusqu'au bord du sirop de dattes en quantité égale. Il brassa ensemble cette bouillie douce pour qu'elle rafraîchisse. Enki qui était dans le sanctuaire de Nippur offrit du pain à son père Enlil (...). Tous buvaient la bière et profitaient du vin. Ils remplirent les vases-*aga* à ras-bord, dans le ciel et sur la terre (= partout), ils rivalisent par (les récipients en) bronze ». ²⁹

On retrouve ici certains *topoi* narratifs déjà utilisés pour le banquet célébré entre Enki et Inanna. L'atmosphère est joyeuse, festive, et tous les dieux sont invités à célébrer l'avènement ou l'investiture d'Enki. Sous les effets de l'alcool, le processus se déroule aisément et Enlil donne officiellement son accord :

Une fois la bière bue et le vin savouré, et une fois (...) Enlil était tout joyeux dans son palais de Nippur. Enlil déclara alors aux Annuna : « Grands dieux qui vous tenez présents ici, Anunna qui êtes alignés dans l'assemblée (des dieux), mon fils, le roi Enki, s'est construit une demeure ! » ³⁰

La stratégie d'Enki était donc la bonne : il a suscité un banquet pour obtenir ce qu'il souhaitait. Le voilà officiellement souverain en sa demeure d'Eridu.

Si l'on passe à présent dans le domaine akkadien, l'*Enūma eliš*, probablement mis par écrit à la fin du II^e ou au début du I^{er} millénaire av. J.-C., propose une mise en scène très analogue de l'intronisation de Marduk lorsqu'il se hisse au sommet du panthéon babylonien après sa victoire sur Tiamat. La fin du récit montre, en effet, l'assemblée des dieux ratifiant son hégémonie sur Babylone et la construction de son temple, en remerciement des bienfaits accomplis :

83

(Les grands dieux qui fixent les destins) entrèrent en présence d'Anšar et furent remplis de joie, ils s'embrassèrent les uns les autres et (se réunirent) en conseil. Ils discutèrent entre eux, siégèrent au banquet, mangèrent du grain et burent de la bière, ils firent couler la douce bière dans leurs chalumeaux, à boire de la bière leur corps se détendit. Largement insouciant, comme leur cœur était en joie, pour Marduk, leur vengeur, ils décrétèrent le destin. ³¹

Une fois encore, l'alcool et l'ivresse génèrent allégresse et détente, délient les tensions et facilitent les passages. Pour Enki comme pour Marduk, le banquet permet de désamorcer les crispations ou conflits potentiels autour du partage du pouvoir. Qu'aurait dit Enlil et les grands dieux assemblés s'ils n'avaient pas bu ? Et que serait-il advenu des prétentions de Marduk sans l'abondance de bière ? Le stratagème narratif relatif à la passation de pouvoir souligne, en creux, les risques du processus et la nécessité de l'encadrer, de le faciliter, de le ritualiser, afin d'éviter toute dissolution, corrosion ou dislocation de la cohésion sociale. Paradoxalement, le temps du banquet, celui de l'ivresse, apparaît aussi comme un moment de promiscuité et de régression, où les frontières s'estompent, où les états de conscience sont modifiés, où les règles sociales s'évanouissent, où l'on peut renouer avec une sorte d'état primitif de bienveillance et de confiance, une sorte d'Éden fictionnel où tout peut arriver, où les destins peuvent changer, mais aussi où la ruse parvient à se déployer.

²⁹ *Le voyage d'Enki à Nippur*, I, 93-105 ; I, 111-112. Transcription eTCSL 1.1.4 ; trad. ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL.

³⁰ *Ibid.*, I, 114-120 ; transcription eTCSL 1.1.4, trad. ANNE-CAROLINE RENDU LOISEL.

³¹ *Enūma eliš*, III, I, 130-138. Voir l'analyse de MASETTI-ROUAULT, *art. cit.*, pp. 57-58.

L'ivresse d'El à Ougarit

Déplaçons-nous à présent à Ras Shamra/Ougarit, sur la côte syrienne, pour prendre part à un autre banquet divin dont le protagoniste est El (Ilu), le dieu suprême, le père de (presque) tous les dieux³². El a sa résidence aux confins du monde, aux sources des fleuves, d'où il veille attentivement et activement – ce n'est décidément pas un *deus otiosus* – sur le devenir des dieux et des hommes. Un texte célèbre, baptisé « L'ivresse d'El », le met pourtant en scène dans le cadre d'un banquet trop arrosé, subissant les conséquences de ses excès³³. Il s'agit d'un texte hybride associant une première partie narrative, un récit « mythologique » relatif à l'ivresse d'El (l. 1-28), et une seconde partie, plus brève (l. 29-31) et prescriptive, avec la description d'un rituel de guérison « magique », les deux éléments étant séparés par une ligne qui les distingue et les articule. Une telle pratique n'est pas rare dans la littérature cunéiforme : le récit mythique illustre et fonde tout à la fois la pratique rituelle.

Si l'on commence par le début, on apprend qu'un banquet est organisé par El en son palais, c'est-à-dire son temple et sa résidence – il s'agit du même mot dans les langues sémitiques. De manière significative, du reste, le terme utilisé pour désigner le « banquet » n'est autre que *dbḥ*, qui a également le sens de « sacrifice ». Mais on rencontre aussi (l. 14-16), pour décrire la fête que préside El, le substantif *mrzḥ*, qui renvoie à un banquet ritualisé, parfois de caractère funéraire, célébré par les fidèles d'un dieu, de manière collective, en sa présence³⁴, ce qui suggère de suite un lien entre le récit et les pratiques rituelles, mais aussi, potentiellement, entre la consommation d'alcool et la mort. Quoi qu'il en soit, au cours du festin, le dieu boit trop et, ayant perdu le contrôle de ses mouvements, il doit être accompagné par deux de ses fils, Tukamuna et Šunamu (l. 17-19). Si l'abondance, la richesse et les réjouissances constituent des marques distinctives du monde divin, cette fois, El verse – si l'on peut dire ! – dans l'excès. Le texte, dont l'état lacunaire soulève de sérieux problèmes de compréhension, décrit alors l'apparition d'un être tauriforme appelé *Hby* et qualifié de « seigneur des deux cornes et de la queue » (l. 19-20)³⁵. Sa fonction dans le récit n'est pas claire : est-il le remplaçant, le successeur d'El, ou quelqu'un qui prétend profiter de son moment de faiblesse pour s'emparer du pouvoir parmi les dieux ? Le texte nous décrit en tout cas son action comme malfaisante et sa vision, comme effrayante : El tombe, en effet, « comme un mort » dans ses propres excréments et dans son urine. Ces éléments très crus ne servent pas tant à décrire la déchéance de celui que l'alcool a sous son emprise, mais plutôt à évoquer l'au-delà, ce lieu de non-être, où les morts sont censés de nourrir de leurs propres excréments³⁶. Un passage d'Isaïe confirme cette association étroite entre l'expérience de l'ivresse et celle de l'au-delà :

32 Sur la figure d'El à Ougarit, cf. WOLFGANG HERRMANN, « El », in *Dictionary of Deities and Demons*, 2^e éd., Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 274-280. Rappelons que Baal, lui, est fils de Dagan.

33 KTU 1.114 (= RS 24.258). Sur ce texte, voir JOSÉ ÁNGEL ZAMORA, « L'ubriachezza a Ugarit: un'eredità discussa », *Mediterranea* 11 (2005), pp. 9-26, avec toute la bibliographie précédente.

34 La bibliographie sur ce sujet, qui implique aussi l'Ancien Testament (par ex. Am. 6,7 et Jer. 16,5) est considérable : voir notamment et récemment JOHN L. MCLAUGHLIN, *The Marzeah and the Prophetic Literature, References and Allusion in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001 ; PETER ALTMANN, *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in their Ancient Near Eastern Context*, Berlin – New York, De Gruyter, 2011 ; MARIE-FRANÇOISE BASLEZ, « Du marzeah aux "confréries joyeuses" ». La commensalité sacrée dans le Proche-Orient hellénisé », in OSWALD LORETZ et al. éd., *Ritual, Religion, and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, Ugarit Verlag, 2013, pp. 491-503.

35 Sur lui, voir PAOLO XELLA, « Haby », in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2^e éd.), Leiden, Brill, 1999, p. 377.

36 Cf. PAOLO XELLA, « Sur la nourriture des morts. Un aspect de l'eschatologie mésopotamienne », in BENDT ALSTER éd., *Death in Mesopotamia. XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1980, pp. 151-160.

Malheur à l'orgueilleuse couronne des ivrognes d'Éphraïm, à la fleur fanée de sa superbe splendeur sise au sommet de la grasse vallée, à ceux que terrasse le vin. (...) Eux aussi, ils ont été troublés par le vin, ils ont divagué sous l'effet de la boisson. Prêtre et prophète, ils ont été troublés par la boisson, ils ont été pris de vin, ils ont divagué sous l'effet de la boisson, ils ont été troublés dans leurs visions, ils ont divagué dans leurs sentences. Oui, toutes les tables sont couvertes de vomissements abjects, pas une place nette ! (...) Aussi Yahvé va leur parler ainsi: « Ordre sur ordre, ordre sur ordre, règle sur règle, règle sur règle, un peu ici, un peu là »³⁷ [...] afin qu'en marchant ils tombent à la renverse, qu'ils soient brisés, pris au piège, emprisonnés. C'est pourquoi, écoutez la parole de Yahvé, hommes insolents, gouverneurs de ce peuple qui est à Jérusalem. Vous avez dit: « Nous avons conclu une alliance avec la mort, avec le shéol nous avons fait un pacte. » (...) Votre alliance avec la mort sera rompue, votre pacte avec le shéol ne tiendra pas.³⁸

On peut donc faire l'hypothèse que l'ivresse d'El a pour effet de neutraliser, voire d'anéantir sa souveraineté et de favoriser le surgissement d'un successeur; car El est symboliquement mort en se saoulant. Aux lignes 21-22, le texte dit d'ailleurs explicitement: « El s'effondre comme un mort, El est comme ceux qui descendent (sous) terre ». Mais alors quel est le rapport avec la seconde partie du texte, à vocation thérapeutique? Pour le comprendre, il faut rappeler que les textes ougaritiques connaissent une collectivité de *Rapi'uma* ou *Rapa'uma*, formée par les ancêtres royaux divinisés, dont Baal, le prototype du souverain divin, est le leader. Or, leur nom, comme celui des *Rephaim*, de l'Ancien Testament, dérive d'une racine sémitique *rp'* qui signifie « guérir »³⁹, ce qui implique que, depuis l'au-delà, ces rois du temps jadis déploient une activité bienfaisante à l'égard des vivants. Ainsi, la mort symbolique d'El, à la suite de son ivresse, pourrait-elle fonder son pouvoir de guérison, convoqué dans la formule finale, tout en impliquant la nécessité, ou le risque, d'une passation de pouvoir au sein de la société des dieux. L'état du texte ne permet guère d'aller plus loin, mais un dernier élément doit néanmoins retenir notre attention: autour d'El, anéanti par l'alcool, se déploient ses fils et ses filles, descendants légitimes, qui le soutiennent et l'assistent. Deux déesses, en particulier, Anat et Aṭart, interviennent à la fois dans le cadre du banquet, pour venir en aide à leur père, et à la fin de la scène pour s'emparer de quelque chose, qui a malheureusement disparu dans la lacune: un remède pour remettre El sur pied et le ramener à la vie? un objet symbolique garantissant la pérennité de son pouvoir? En filigrane du texte, on aperçoit en tout cas des règles morales qui guident le comportement des enfants à l'égard de leur père, notamment dans des situations critiques, comme celle qu'entraîne l'ivresse.

Cette thématique, que nous allons retrouver sous peu dans le récit de l'ivresse de Noé⁴⁰, est évoquée explicitement dans un autre texte ougaritique célèbre, le mythe de Danel et Aqhat, qui renferme une liste des devoirs que doit remplir le « fils idéal »⁴¹. Le récit met en scène un roi dépourvu de descendance qui obtient, par la grâce d'El, un fils nommé Aqhat. Ce dernier reçoit

³⁷ Ici le rédacteur biblique semble attribuer à Yahvé un discours incohérent, semblable à celui d'un homme ivre, qui répète ses mots, en écho à la situation de ceux auxquels il s'adresse. La plupart des traductions rendent les mots hébreux tels quels, comme une sorte de cantilène, sans traduire (*çav laçav, çav laçav; qav laqav, qav laqav; ze'ér sham, ze'ér sham*). La traduction que je donne est celle de l'édition Colombe (1978).

³⁸ Is. 28, 1-18; traduction Bible de Jérusalem.

³⁹ Sur ces figures largement étudiées, voir notamment PAOLO MERLO, PAOLO XELLA, « The Ugaritic Cultic Texts », in WILFRED G. E. WATSON, NICOLAS WYATT eds., *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999, pp. 287-304.

⁴⁰ Cf. *infra*, p. 86 et suivantes.

⁴¹ KTU 1.17+19 (= RS 2.4, 3.340, 3.322).

très jeune un arc exceptionnel, conçu par le dieu artisan Kothar, qui suscite la jalousie d'Anat. Celle-ci, après maintes tentatives vaines pour séduire le jeune homme, finit par l'assassiner afin de s'emparer de l'arme. Au moment où les dieux bénissent la naissance du fils de Danel, ils dressent le portrait du fils idéal et énoncent le comportement qu'il devra tenir à l'égard de son père notamment⁴². Parmi les devoirs du descendant, il y a celui de prendre soin de la stèle du dieu ancestral, monument du lignage, de faire taire ses ennemis, de le défendre, de s'occuper de sa dépouille, après quoi les dieux ajoutent : « qu'il le prenne par la main, dans l'ivresse, qu'il s'occupe de lui (son père) [quand] il aura bu du vin à satiété ». L'ivresse apparaît donc comme un moment de faiblesse, qui nécessite la protection du fils, en l'occurrence l'héritier au trône. Sans le dire, le texte suggère que ce dernier ne doit pas profiter de la situation, mais, au contraire, faire preuve de respect et de prévenance envers son père, le roi en fonction, de sorte que l'ivresse fonctionne presque comme une mise à l'épreuve, une ordalie capable de distinguer le bon du mauvais fils, comme l'a bien montré C. Grottanelli⁴³. Ce schème narratif trouve un écho très intéressant dans le récit de l'ivresse de Noé dans le livre de la Genèse.

L'ivresse de Noé et de Loth

Au chapitre 9 du Livre de la Genèse, alors que le Déluge vient de se terminer et qu'à la faveur d'un sacrifice propitiatoire, le pacte noachique vient d'être noué, faisant de Noé le premier représentant d'une nouvelle humanité⁴⁴, le texte évoque brièvement son destin et celui de sa descendance directe :

86

Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne. Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au-dehors. Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père ; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce qui lui avait fait son fils le plus jeune. Et il dit : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves ! » Il dit aussi : « Béni soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit son esclave ! » Après le déluge, Noé vécut trois cent cinquante ans. Toute la durée de la vie de Noé fut de neuf cent cinquante ans, puis il mourut.⁴⁵

42 KTU 1.17, I, 25-33. Le mythe ougaritique de Keret (Kirtu) met précisément en scène un fils rebelle qui tente de renverser le pouvoir de son père, s'attirant sur lui une malédiction en vertu de laquelle Horon et Attar « Nom de Baal », agissant sur ordre de Baal, vont lui fracasser le crâne. Cf. KTU 1.16, VI, 56.

43 CRISTIANO GROTTANELLI, « La prova del buon figlio », *Religioni e Civiltà* 3 (1982 = *Scritti in Memoria di Angelo Brelich*), pp. 217-234. Intéressant à cet égard un passage d'Isaïe (51, 17-23) qui décrit le sort de Jérusalem ivre de la colère de Yahvé, sans fils pour la relever (les italiques sont nôtres) : « Réveille-toi, réveille-toi ! Lève-toi, Jérusalem, qui as bu de la main de l'Éternel la coupe de sa colère, qui as bu, sucé jusqu'à la lie la coupe d'étourdissement ! Il n'y en a aucun pour la conduire de tous les fils qu'elle a enfantés. Il n'y en a aucun pour la prendre par la main de tous les fils qu'elle a élevés. (...) C'est pourquoi, écoute ceci, malheureuse, ivre, mais non de vin ! Ainsi parle ton Seigneur, l'Éternel, ton Dieu, qui défend son peuple : "Voici, je prends de ta main la coupe d'étourdissement, la coupe de ma colère ; tu ne la boiras plus ! Je la mettrai dans la main de tes oppresseurs, qui te disaient : courbe-toi, et nous passerons ! Tu faisais alors de ton dos comme une terre, comme une rue pour les passants" ».

44 Sur la colère de Yahvé et sa réconciliation avec l'humanité par le pacte noachique, voir JEAN-PIERRE ALBERT, CORINNE BONNET, « La colère de Yahvé contre son peuple. Châtiment, dette et ordre cosmique », *Mythos* 4 (2010), pp. 129-140.

45 Gn. 9, 20-29 ; traduction Bible de Jérusalem.

Ce passage très connu a fait couler énormément d'encre, en particulier autour de la malédiction de Canaan⁴⁶. Allons à l'essentiel: dans cette brève vignette biographique, l'agriculture et, plus spécifiquement, la viticulture apparaissent comme les signes d'un nouveau cycle pour l'humanité. Symbole d'une abondance retrouvée, du bien-être et même de l'alliance nouvelle initiée par Noé, le vin est, dans d'autres passages de l'Ancien Testament, condamné pour ses effets pernicieux⁴⁷. La vigne et le vin sont donc, dans l'Ancien Testament, connotés de manière très ambivalente. Dans le cas de l'ivresse de Noé, qui n'est connotée d'aucune manière, l'épisode sert à départager sa descendance, entre le mauvais fils qui a été témoin des effets du vin, à savoir la nudité de son père, signe de sa vulnérabilité, qui en a parlé et n'y a pas porté remède, et ses bons fils qui ont évité de le regarder et qui ont gardé le secret. C'est pourquoi le premier est maudit, pour s'être écarté des préceptes inhérents au comportement du fils idéal, tandis que les deux autres, qui ont agi selon les normes attendues, sont bénis⁴⁸. Il est intéressant de relever que l'ivresse est à nouveau au cœur d'un récit relatif à la descendance et à la transmission du pouvoir. L'épisode met bien en évidence les risques de la perte de contrôle, mais aussi son rôle de discriminant dans le cadre d'une passation de pouvoir. L'ivresse de Noé sert à orienter la transmission de l'autorité au sein de la famille, tout en soulignant les dangers.

Un second épisode biblique doit être mentionné: celui qui concerne Loth et ses filles, au chapitre 19 du même livre de la Genèse⁴⁹; à bien des égards, la thématique est analogue à celle du Déluge puisque le récit met en scène une punition divine s'abattant sur les hommes et mettant en danger la survie même de l'espèce humaine. Après l'épisode de l'ivresse de Noé, le récit biblique évoque, au chapitre 10, « la famille des fils de Noé » et « la répartition des nations sur la terre après le déluge ». Le chapitre 11 concerne la tour de Babel et se termine par l'énoncé de la descendance de Sem qui aboutit à Téhah et son fils Abraham. À partir du chapitre 12, on entre dans le cycle d'Abraham que Yahvé invite à quitter son pays, ce qu'il fait en compagnie de sa femme, Sarah, et de son neveu, Loth. Tous ensemble, ils se rendent dans le pays de Canaan. Suite à une dispute entre leurs bergers respectifs, Abraham et Loth décident, pour éviter tout conflit, de se séparer; Loth s'oriente donc vers la région du Jourdain. Après l'alliance de Yahvé avec Abraham et la naissance inespérée d'Ismaël, ce sont les péchés de Sodome et Gomorrhe qui retiennent l'attention. Dieu veut les punir, mais il envoie à Loth deux anges pour le prévenir de quitter la ville avec sa famille pour échapper au désastre qui s'annonce (« Yahvé fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu venant de Yahvé »⁵⁰). En cela, on peut dire que Loth, accompagné de sa femme et de ses deux filles, est une sorte de reduplication de Noé face

46 On renvoie ici aux principaux travaux: JAN HOFTIJZER, « Some Remarks to the Tale of Noah's Drunkenness », *Old Testament Studies* 12 (1958), pp. 22-27; FREDERICK W. BASSETT, « Noah's Nakedness and the Curse of Canaan », *Vetus Testamentum* 21 (1971), pp. 232-237; GENE RICE, « The Curse That Never Was (Gen 9:18-27) », *Journal of Religious Thought* 29 (1972), pp. 5-27; H. HIRSCH COHEN, *The Drunkenness of Noah*, Alabama, University of Alabama Press, 1974; ALLEN P. ROSS, « Studies in the Book of Genesis. Part I: The Curse of Canaan », *Bibliotheca Sacra* 137 (1980), pp. 223-240; GORDON J. WENHAM, *Genesis 1-15* (WBC 1), Waco (Texas), Word Books, 1987, pp. 197-208; GUILLAUME HERVIEUX, *L'Ivresse de Noé, histoire d'une malédiction*, Paris, Perrin, 2011.

47 Pour une liste de passages, voir ZAMORA, *art. cit.*, p. 12, n. 7.

48 On trouve un écho à cet épisode en Lv. 18, 6-7: « Nul d'entre vous ne s'approchera de quelqu'un de sa parenté, pour en découvrir la nudité. C'est moi, le Seigneur. Tu ne découvriras pas la nudité de ton père, ni celle de ta mère; puisqu'elle est ta mère, tu ne découvriras pas sa nudité. »

49 Gn. 19, 32-36. Pour un premier commentaire, voir GORDON J. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas (Texas), Word Books, 1994, pp 60-62. Voir aussi THOMAS RÖMER, « Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18-19). Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale », in FRANCESCA PRESCENDI, YOURI VOLOKHINE éd.s., *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 615-626.

50 Gn. 19, 24; traduction Bible de Jérusalem.

au Déluge, l'épisode de Sodome et Gomorrhe manifestant la tentation constante de Yahvé de revenir en arrière et d'effacer l'humanité qu'il a lui-même créée. Dieu choisit en tout cas de « faire sortir » Loth – on trouve ici aussi des accents mosaïques qui ne sont pas rares dans l'histoire des Patriarches qui préfigure à bien des égards le sort d'Israël – et lui permet de se réfugier à Tsoar d'abord, dans la montagne ensuite. La population des villes châtiées est alors exterminée, y compris les gendres de Loth qui n'ont pas pris au sérieux l'avertissement de Yahvé, relayé par leur beau-père. Quant à la femme de Loth, dont le nom n'est pas spécifié, pas plus que celui de ses filles, contrevenant à l'ordre de Yahvé, elle regarde en arrière et voit Sodome et Gomorrhe brûler, avant de se transformer en statue de sel. Ici aussi, comme dans le cas de la nudité de Noé, une vision interdite entraîne des conséquences très néfastes, dans un contexte de vindicte divine qui a terriblement fragilisé l'espèce humaine et sa survie⁵¹. Loth, resté veuf, habite alors une caverne, lieu de régression par rapport à la ville qu'il a quittée, avec ses deux filles qui, très rapidement, s'inquiètent de l'extinction inévitable de la famille, en l'absence de leur mari. C'est ici qu'intervient le motif de l'ivresse :

Viens, faisons boire du vin à notre père et couchons avec lui ; ainsi, de notre père, nous susciterons une descendance (*zara'*). Elles firent boire, cette nuit-là, du vin à leur père, et l'aînée vint s'étendre près de son père, qui n'eut conscience ni de son coucher ni de son lever. Le lendemain, l'aînée dit à la cadette : La nuit dernière, j'ai couché avec mon père ; faisons-lui boire du vin encore cette nuit et va coucher avec lui ; ainsi, de notre père nous susciterons une descendance. Elles firent boire du vin à leur père encore cette nuit-là, et la cadette s'étendit auprès de lui, qui n'eut conscience ni de son coucher ni de son lever. Les deux filles de Lot devinrent enceintes de leur père.⁵²

88

C'est ainsi que naquirent Moab, père des Moabites, et Ben-Ammi, père des fils d'Ammon, les Ammonites, après quoi le récit reprend le droit fil de l'histoire de la lignée d'Abraham. Une des vertus de ce récit est à l'évidence de rattacher Moabites et Ammonites à la souche abrahamique, donc à Israël, mais ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que l'ivresse est à nouveau un expédient qui permet certes la transmission, non pas tant du pouvoir, que du patrimoine génétique – le terme *zara'* signifie littéralement « semence », donc « descendance », « postérité » –, mais qui implique une relation incestueuse que le texte ne condamne pas, comme s'il s'agissait d'un cas « de force majeure »⁵³. L'ivresse sert ici à dissimuler la transgression aux yeux de Loth endormi, à rendre possible une pratique endogamique qui n'est ni voulue, ni même connue par Loth, mais en quelque sorte subie, pour la bonne cause⁵⁴. Ce genre de pratiques endogamiques était précisément en vigueur dans certains milieux dynastiques, par exemple en Égypte, où elles sont

51 Sur l'importance de la vision et ses multiples implications, voir le numéro thématique de la revue *Pallas* 92 (2013), intitulé « Regard et représentation dans l'Antiquité », avec notamment la contribution de RÉGIS BURNET, « Du miroir au face-à-face : voir comme Dieu voit dans le Nouveau Testament », pp. 257-270.

52 Gn. 19, 32-36 ; traduction Bible de Jérusalem.

53 Sur l'inceste dans l'Ancien Testament, voir notamment JOHANNA STIEBERT, *First-Degree Incest and the Hebrew Bible. Sex in the Family*, Londres – Oxford – New York – New Dehli – Sydney, Bloomsbury, 2016, pp. 156-164, pour l'analyse de l'épisode de Loth et ses filles.

54 Cf. RÖMER, *art. cit.*, pour la cohérence de tout l'épisode, et notamment le fait que l'« usage » de Loth par ses filles fait écho au fait que Loth, auparavant, avait envisagé d'utiliser ses filles pour se protéger d'une agression par les habitants de la ville où il s'était réfugié (en Gn. 19, 1-11, en particulier 8). Pour d'autres parallèles dans le monde indo-européen, voir K. LUKE, « Indo-European parallels to Genesis 19:30-28 », *Indian Theological Studies* 31 (1984), pp. 322-342.

assumées, jusqu'aux Lagides de l'époque hellénistique et romaine. Le monde des dieux connaît aussi cette espèce de protectionnisme génétique, qui exprime une relation particulièrement intime au sein d'un couple divin, formé de deux frère et sœur, comme c'est le cas pour Osiris et Isis, ou Zeus et Héra. La couche partagée – je renvoie ici au très beau livre de Vinciane Pirenne-Delforge et Gabriella Pironti sur *L'Héra de Zeus, ennemie intime et épouse définitive*⁵⁵ – symbolise et concrétise en outre un surcroît ou une surdétermination de légitimité. Pour revenir à Loth et ses filles, on est donc bien, une fois encore dans une narration qui a recours au motif de l'ivresse pour assurer une transition, dans un moment de vulnérabilité. En facilitant l'échange, le vin permet la circulation d'un héritage qui lui-même assure la continuité au sein d'une famille ou d'une société.

Pour conclure, en décentrant le regard en direction des Bantous

On pourrait examiner d'autres passages encore, dans d'autres contextes, mais il est temps de conclure. Nous le ferons dans les pas de Luc de Heusch, autour de *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, tome premier de ses *Mythes et rites bantous*⁵⁶. L'ouvrage est, dit-il d'emblée, « voué à la compréhension de la pensée symbolique africaine »⁵⁷ et adossé aux fondements théoriques de la méthode structuraliste. Il y est question de nombreux récits bantous, riches en variantes, servant de « chartes de fondation de la royauté sacrée »⁵⁸, dotée d'un souffle épique. Or, dans ces récits, l'ivresse intervient à plusieurs reprises ; elle sert notamment de trait péjoratif pour disqualifier un vieux roi, excessif et cruel, qu'un personnage de sa famille, souvent un neveu, s'efforce de renverser. Divers recoupements avec les textes examinés ci-dessus sont possibles puisque le motif de l'ivresse intervient dans un contexte familial critique et que l'inceste, opposé au mariage hyperexogamique, apparaît lui aussi. Nous sommes aussi au cœur d'un conflit de succession que les discours ou récits relatifs à la fondation de l'État et de la royauté relatent et que les rites réactualisent régulièrement, par le biais du sacrifice d'un prince vaincu, associé à une victime féminine, l'un et l'autre invités à s'enivrer de vin de palme avant d'être asphyxiés⁵⁹. L'analyse que propose de Heusch s'enrichit de nombreux autres éléments, qu'il n'est pas possible de détailler ici, mais on comprend bien que les récits engagent les questions de parenté, d'alliance et de matri- ou patrilinéarité. Un récit Luba-Hemba met ainsi en scène le parricide originel, favorisé par l'absorption de bière par le premier homme, Kyomba, devenu vieux et en passe d'être supprimé par ses fils, avant d'être sauvé par ses neveux utérins auxquels il transmet son autorité⁶⁰. Un récit Kuba, quant à lui, a pour protagoniste le héros culturel Woot, fondateur de la royauté, qui, enivré de vin de palme, gît nu sur le sol et suscite les moqueries de ses fils, alors que sa fille le recouvre en s'étant approchée à reculons⁶¹, comme dans l'Ancien Testament pour les « bons » fils de Noé ! En se réveillant, Woot désigna les fils de sa fille comme ses seuls successeurs,

89

55 VINCIANE PIRENNE-DELFORGE, GABRIELLA PIRONTI, *L'Héra de Zeus : ennemie intime et épouse définitive*, Paris, Belles Lettres, 2016.

56 DE HEUSCH, *op. cit.*

57 *Ibid.*, p. 9.

58 *Ibid.*, p. 11. De Heusch se réfère à J. G. Frazer pour cette notion, « notre maître à tous » (p. 14).

59 *Ibid.*, p. 45.

60 *Ibid.*, p. 99.

61 Pour la commémoration de ce procédé par les novices de la tribu, voir *ibid.*, p. 143.

établissant ainsi le principe matrilinéaire⁶². Or, le même Woot est, selon un autre récit Kuba, au centre d'une relation incestueuse avec sa sœur, suivie cependant d'un éloignement qui suscite une nuit perpétuelle sur le village, corrigée par l'alternance du jour et de la nuit, qui répond aux deux temps du rapprochement et de l'éloignement entre le frère et la sœur. Il s'agit, en somme, de trouver un équilibre entre l'inceste qui menace l'ordre social et l'éloignement qui trouble l'ordre cosmique⁶³. Comme dans plusieurs des textes analysés ci-dessus, on aperçoit en amont un temps primordial, d'avant l'ivresse et l'inceste, une sorte de société idéale dont la dégradation ou la rupture donne néanmoins naissance aux grands principes culturels en vigueur, lesquels garantissent une nouvelle continuité codée du pouvoir et de l'autorité. Le roi ivre, impudique et parfois même incestueux, source de désordre et de désagrégation, est pourtant, en définitive, celui qui rend possible la fécondité du lignage et la cohésion sociale.

C'est en termes de polarité entre « nature » (ivresse, inceste) et « culture » (échange de vin, exogamie) que Luc de Heusch conclut son analyse :

Le vin de palme exprime donc sous un mode nouveau la puissance redoutable de la nature, qui le dispensait généreusement jadis. [...] Le vin de palme est médiateur entre la nature à laquelle il appartenait entièrement jadis, et la culture, qui règle désormais sa production et sa consommation. [...] Il sert désormais par excellence aux échanges sociaux. [...] Mais son mauvais usage expose la culture à un processus régressif. [...] La sacralité du pouvoir se fonde au moins partiellement sur cette régression symbolique qui situe le vin de palme dans une structure circulaire, où la royauté retrouve l'ordre naturel au-delà de la culture.⁶⁴

90

Même si, après les travaux de Philippe Descola⁶⁵, les frontières entre « nature » et « culture », et la pertinence même de ces notions sont largement remises en cause, la lecture du rapport entre ivresse et pouvoir proposée par de Heusch constitue néanmoins un terme de comparaison stimulant pour les matériaux proche-orientaux présentés ci-dessus. L'ivresse n'y est pas aussi solitaire que dans les récits bantous, puisqu'elle est intégrée dans un cadre collectif, celui du banquet. Pourtant, elle singularise un personnage, une situation, une relation si bien que, même si on relève moins aisément la relation d'homologie entre le destin de l'homme et l'harmonie cosmique, telle que la geste bamba la suggère, on perçoit à coup sûr la même prégnance de la problématique continuité-discontinuité. Celle-ci investit toute la matière mythique bantoue, comme les épisodes relatifs à la transmission des pouvoirs d'Enki, d'El, de Noé ou de Loth. Comme l'arc-en-ciel, symbole par excellence d'un *continuum* idéal, l'ivresse et les récits qui la mettent en scène fournissent un terrain particulièrement propice pour créer des passerelles qui garantissent le flux ininterrompu de puissance politique ou génésique. Le roi n'a pas deux corps, mais un seul corps, médiateur de charisme, que le vin dilate, lui permettant plus aisément de nouer ou de renouer le lien avec celui ou celle qui est destiné(e) à prendre son relais, tel un « éblouissant Pactole », comme écrivait Baudelaire.

⁶² *Ibid.*, p. 112 ; les fils de Woot furent punis et envoyés à subir des rites d'initiation, ce qui fonde le principe de l'initiation des jeunes gens. Ils poursuivirent l'œuvre culturelle de leur père en inventant différentes choses, comme les aiguilles, les armes, les bateaux, etc. En définitive, ils découvrent le travail, le progrès et la mort (*ibid.*, pp. 148-149), tandis que l'inceste et l'ivresse sont du côté de la paresse et de la régression.

⁶³ *Ibid.*, pp. 114-117. Voir aussi les conclusions qu'il en tire pp. 118-120, 124.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 220-221.

⁶⁵ PHILIPPE DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015.

Le vin et « les vrais rois »

C'est ainsi qu'à travers l'Humanité frivole
Le vin roule de l'or, éblouissant Pactole ;
Par le gosier de l'homme, il chante ses exploits
Et règne par ses dons ainsi que les vrais rois.⁶⁶

Corinne Bonnet
Université de Toulouse (UT2J)
Laboratoire PLH (EA 4601) & Labex Structuration des Mondes Sociaux (SMS)
5, allées Antonio Machado
F-31058 Toulouse (France)
cbonnet@univ-tlse2.fr

⁶⁶ CHARLES BAUDELAIRE, *Le vin des chiffonniers* (*Les Fleurs du Mal*, 1861).