

Guerre et mythe

Jean-Loïc LE QUELLEC

Résumé : La guerre est une activité si répandue que l'on s'attend à ce que d'innombrables mythes en exposent l'origine. Pourtant, de tels récits sont relativement rares, alors qu'au contraire, les divinités guerrières sont particulièrement nombreuses, et l'existence même de la guerre semble donc relever d'une évidence n'ayant pas à être justifiée. Les mythes relatent le plus souvent des guerres entre espèces différentes (géranomachie, oiseaux contre quadrupèdes...) ou entre des êtres mythiques de natures diverses (guerre des Vents, guerre de l'hiver contre l'été, centaumachie, gigantomachie, théomachie, titanomachie...). Ces affrontements sont souvent donnés pour être à l'origine des caractéristiques actuelles des espèces, et, en Amérique, ils se trouvent également à l'origine de l'acquisition du feu par les humains. Il s'agit généralement de guerres primordiales, fondatrices, se jouant souvent entre deux moitiés de l'univers et permettant la mise en ordre du monde. Ainsi, ce qui importe, selon les mythes évoquant la guerre, c'est moins son origine que ce qu'elle-même institue.

Mots-clés : dioscures, divinité, eschatologie, géranomachie, guerre, mythologie.

1. GÉNÉRALITÉS

L'entrée « guerre » de l'*Enzyklopädie des Märchens* conclut que la guerre fait partie des « évidences thématiques » des récits traditionnels, mais que le questionnement sur ses causes ne serait apparu que depuis les conflits du XIX^e siècle (Lehmann, 1996, p. 421). Cependant, les mythologies comptent les guerres au nombre des calamités imputables à la volonté divine, éventuellement annoncées par des signes avant-coureurs, à l'instar des épidémies. Dans les récits merveilleux, la guerre, quand elle est évoquée, ne se déroule pas dans un endroit précis, à une époque déterminée. Il est simplement question de soldats, ou bien du fait de partir à la guerre, sans autre précision, comme dans le conte de Grimm KHM081 : « Il y eut une fois une grande guerre, et quand la guerre fut finie, beaucoup de soldats furent mis à la retraite » (Grimm et Grimm, 2009, t. I, p. 433). Dans certaines variantes du conte-type ATU514, « Le changement de sexe », un roi qui n'a que trois filles doit envoyer un garçon à la guerre, les trois sœurs demandent donc à être autorisées à se faire passer pour des soldats, mais seule la plus jeune réussit les tests que son père leur impose ; elle se déguise alors en homme pour accomplir des exploits guerriers.

La guerre et ses conséquences motivent de nombreuses rumeurs et fausses nouvelles qui naissent tou-

jours de représentations préexistant à leur naissance, ainsi que l'avait bien perçu M. Bloch (1921). C'est alors que reprennent souvent vigueur d'anciennes légendes migratoires (Christiansen, 1958) dans lesquelles il est notamment question de cloches englouties, de trésors (Szirtes, 2011, p. 150) ou de quilles en or que les assiégés camouflent quand les ennemis arrivent (Beitl, 1953, p. 109), ou encore d'armées endormies dans la montagne, comme à Bytom (Pologne) ou comme celle de sainte Edwige, qui attend dans une grotte d'où elle sortira un jour pour instaurer la paix éternelle (Siebs, 1913, p. 520). Les ruses pour échapper à l'armée poursuivante reprennent des motifs traditionnels, comme les fers à cheval inversés (Szirtes, 2011, p. 150). Les mêmes tunnels qu'utilisent géants ou autres êtres mythiques pour se déplacer dans les contes et légendes sont empruntés par les insurgés pour échapper aux attaquants, ainsi qu'on le raconte à Holzmengen (Roumanie ; Szirtes, 2011, p. 149). Des motifs anciennement mobilisés en Hongrie à propos des raids tatars du XIII^e au XVIII^e siècle ont été *remotivés* au XVIII^e pour désigner les insurgés kuruc lors de la guerre d'indépendance de Rákóczi. Ainsi, l'histoire de la jeune fille célébrée comme une héroïne pour avoir dispersé des Tatars en leur lançant une ruche a été racontée aussi à propos des Kuruc (Szirtes, 2011, p. 150). En Autriche, on raconte que tout ou partie de la population d'Ebnit s'est réfugiée dans une grotte pour échapper à une armée

ennemie (Beitl, 1953, récit n° 109) et l'on ajoute parfois, comme à Valduna, que certaines personnes ne sont jamais ressorties de leur cachette (Beitl, 1953, p. 139-140). La toponymie et le légendaire local évoquent également le souvenir d'invasions attribuées à divers peuples plus ou moins imaginaires : en Allemagne, ce sont les Turcs ; en Silésie, des Mongols (Kühnau, 1926, p. 369) ; et, en France, les Sarrazins, dont bien des gens se disent encore aujourd'hui les descendants (Basset-Larissa, 2006). Ces envahisseurs étrangers sont accusés d'avoir profané les édifices sacrés. Ainsi, l'église de Tharnau (Silésie) est réputée avoir été utilisée comme quartier général par les Suédois durant la guerre de Trente Ans, et transformée en écurie quand Napoléon fit la guerre à la Prusse (Kühnau, 1926, p. 46). Dans le centre-ouest de la France, les guerres de Vendée ont alimenté un riche répertoire de récits légendaires (Bouras, 1986) : l'arbre marquant l'emplacement de la mort d'un héros ou d'une héroïne de guerre saigne quand on le blesse ; on découvre un squelette en débitant le tronc s'étant refermé sur le prêtre qui s'y était réfugié pour échapper à ses poursuivants, etc. (Le Quellec, 2013).

La mythification des chefs de guerre est bien documentée. Garibaldi est devenu en Arabie le terrible djinn Kalliwal, capable de mettre en fuite ses ennemis par sa seule apparition (Mannhardt, 1878, p. 569). Les motifs de la survie du héros (motif A570)¹ et de l'attente de son retour (motif A580) sont fréquemment ravivés en temps de guerre ou juste après (Renard, 2010). Ainsi disait-on au XI^e siècle que Charlemagne était revenu pour prendre la tête de la première croisade. Les rumeurs de la survie de Hitler prévues par M. Bonaparte (Bonaparte, 1950, p. 9) n'ont pas tardé à survenir (Szabó, 1947) et elles ont perduré jusqu'à dans les années 1990.

La guerre elle-même peut être annoncée par divers présages : passages de comètes à queue d'une longueur inusitée, chute de bolides, halo rougeâtre autour de la Lune, aurores boréales et autres phénomènes célestes, mais aussi coloration rouge de l'eau d'un lac, comportement inhabituel des oiseaux, passage de la chasse sauvage (motif E501.1.1) et prophéties diverses (motif M356.1). La fin de la guerre peut également être annoncée par des événements exceptionnels, tels que le jaillissement d'une source, un tremblement de terre, une floraison hors saison (Dauzat, 1919, p. 227-232).

2. ORIGINE

Les mythes évoquent rarement les causes de la guerre. Dans des récits celtiques et islandais, elle est dite résulter de la falsification d'un message (motif K1087), et elle a pour but de s'emparer d'un territoire (motif P23) ou de contraindre des alliances : par exemple, un roi étranger la déclare pour obtenir une princesse en mariage (motif T0104), ou bien elle est lancée par un prétendant rejeté et dépit (motif T104.1), ou encore elle résulte d'un

combat singulier s'étant élargi en un vaste conflit après la mort de l'un des deux protagonistes (Stokes, 1892).

Peu nombreux sont également les récits expliquant l'apparition de la guerre dans le monde. Elle peut avoir été introduite chez les humains par un être mythique, comme c'est le cas pour les Kaska (Amérique subarctique) : « Il fut un temps où la guerre était inconnue. C'est Lapin qui l'a introduite et les Indiens l'ont imité. Depuis, tribus et familles s'affrontent. Sans l'action de Lapin, les gens ne sauraient rien de la guerre aujourd'hui » (Teit, 1917, p. 469). En Californie, les Mono tiennent que c'est le héros Pumkwesh, inventeur des flèches et des outils servant à les redresser, qui introduisit la guerre et la polygynie sororale (Lévi-Strauss, 1971, p. 470). Il en est de même chez les Cahuila, où le démiurge Mukat distribue arcs et flèches aux humains, puis leur apprend à se combattre (Lévi-Strauss, 1985, p. 186). En Amazonie, les Bororo disent que la guerre résulte simplement de la multiplication des peuples (Wilbert et Simoneau, 1983, p. 77).

En Afrique, les Kono parlent d'un conflit motivé par la jalousie d'un homme et de son fils pour une femme appelée Lango, ce qui conduit au premier meurtre, puis à d'autres qui surviennent à mesure que divers chefs veulent séduire Lango... et c'est ainsi que la guerre apparaît (Willans, 1909, p. 136-137). Au Togo, Uwo-lowu, vénéré par les Akposu, lance la première guerre sans aucune raison exprimée (Müller, 1907, p. 204-205). C'est également le cas pour Kalala, responsable de la première guerre chez les Holoholo d'Afrique centrale (Scheub, 2000, p. 86-97). Chez les Lugbara, également d'Afrique centrale, deux héros-ancêtres ayant rencontré une lépreuse la guérissent et coïtent avec elle, ce qui entraîne une dispute avec sa famille, et chacun dut payer une amende : ce fut l'origine de la guerre et de la dot (Scheub, 2000, p. 83).

C'est le premier meurtre, suivi d'une vengeance et d'un affrontement élargi, qui a provoqué la première guerre chez les Toraja (Downs, 1955, p. 41) et les Ayoreo (Wilbert et Simoneau, 1989, p. 134) ; il en est de même dans un mythe irlandais (Stokes, 1892). Pour les Matakos du Chaco, le décepteur profita d'une beuverie pour semer la zizanie entre les humains, leur mettant dans la tête l'idée d'attaquer d'autres villages et de s'entretuer (Wilbert et Simoneau, 1982, p. 92-93). Pour les Sikuanis de l'Orénoque, Vautour introduisit la guerre parmi les humains pour se venger de ce que Kuwai, le créateur, avait couché avec sa femme (Wilbert et Simoneau, 1992, p. 136-137). De même, un récit expose qu'Onoenrgodi a introduit la guerre chez les Kadiweu du Mato Grosso parce qu'ils leur avaient volé du poisson (Wilbert et Simoneau, 1990, p. 27). Il arrive aussi que la guerre soit instituée pour limiter la croissance démographique, comme, dans le nord-est de la Californie, chez les Achomawi (Lévi-Strauss, 1971, p. 105). Dans le monde indo-européen, le détail des guerres auxquelles participent dieux et géants est souvent détaillé, de nombreux épisodes et rebondissements sont narrés. L'issue favorable aux dieux consacre le triomphe de la Loi sur les forces qui la menacent et signe l'éli-

mination du chaos lié aux premières cosmogonies, de sorte qu'un ordre harmonieux puisse advenir. La gigantomachie est en quelque sorte l'acte final de la création du monde, et les raisons du conflit (vengeance, ressentiment) semblent de peu d'importance. Quant à l'origine de la guerre en général, elle est négligée (Vian, 1952 ; Lajoye, 2012).

Ainsi, contrairement à ce qui se constate pour d'autres caractéristiques ou pratiques humaines majeures (la mort, la sexualité, les maladies, la cuisine, l'allumage du feu...), dont l'apparition dans le monde est relatée par de très nombreux récits, la guerre semble avoir été très peu souvent perçue comme quelque chose qu'il conviendrait d'expliquer ou de justifier. Au contraire, la grande rareté des mythes d'origine à son sujet la fait percevoir « en creux » comme une sorte d'évidence éternelle.

3. DIVINITÉS GUERRIÈRES

En première approche, faire l'inventaire des divinités guerrières m'était apparu comme un bon moyen d'aborder la mythologie de la guerre. Une documentation facilement accessible grâce à diverses synthèses (dictionnaires, encyclopédies des religions) et complétée par de nombreux dépouillements bibliographiques m'a permis de construire une base de données réunissant 368 de ces divinités, avec la mention de leurs fonctions et de leurs attributs. Il s'agit en très grande majorité de dieux, avec seulement 19 % de déesses et un peu moins de 2 % d'êtres pouvant être considérés comme androgynes. La répartition de ces divinités est très inégale dans le monde, étant essentiellement concentrée dans l'ouest de l'Eurasie et en Polynésie occidentale (Fidji, Samoa, Niue, etc. ; fig. 1). Dans cette dernière zone, cette concentration est peut-être due à un artefact de collecte. En effet, les données rassemblées sont disparates, notamment dans la mesure où, hors de l'Eurasie, et plus particulièrement hors de l'Europe occidentale, elles s'appuient sur des notations ethnographiques parfois très lapidaires et d'une fiabilité très inégale. Ainsi que le rappelait l'océaniste J. Guiart : « Si les personnalités et les pratiques de tant de divinités de la guerre ont survécu, c'est parce que les Européens étaient fascinés par elles : d'abord pour les retirer de la circulation, ensuite pour prendre plaisir à les exhiber comme leurs possessions en Europe » (Guiart, 1993, p. 103). En revanche, l'extrême concentration de ces divinités dans l'Eurasie occidentale peut s'expliquer par diverses causes : l'abondance de la documentation écrite joue, certes, un rôle important, mais c'est surtout l'histoire de chaque divinité qui doit être prise en compte, au vu des adoptions, identifications, assimilations, diffusions et transferts entre langues et cultures au cours du temps. Par exemple, Rešep, dieu syro-cananéen de la guerre apparu en Syrie vers le milieu du III^e millénaire AEC, connu sous le nom de Rašap à Ebla, sous celui de Rašp ou Rašap à Ugarit, fut introduit en Égypte durant la XVIII^e dynastie, où il devint Ršpw et fut ensuite identifié à Herishef. Il est

appelé Aršappa, Iršappa, Iršap ou Irša dans le panthéon hourrite, fut connu comme Ršp par les Phéniciens, et son souvenir est conservé dans la Bible hébraïque où il est cité sept fois. En Anatolie, il est attesté par une inscription (Rešeph) à Karatépe et, à Chypre, il fut identifié à Apollon comme dieu de la peste : c'est que les dieux de la guerre dirigent souvent leurs armes contre les démons des maladies, ce qui conduit à les invoquer contre les épidémies, de peste tout particulièrement (Lipiński, 2009 ; Münnich, 2013 ; Bar, 2017). Des trajectoires tout aussi complexes caractérisent bien d'autres divinités guerrières, comme **aθtar*, divinité du II^e millénaire originellement androgynous, ultérieurement associée à l'étoile Vénus, adoptée dans le monde sémitique sous des noms du type Aštar, Ištar, Astarte (au masculin, *aθtar* ; au féminin, *aθtar-t*), qui ont été rapprochés de la désignation indo-européenne d'étoile : **h₂stér* (voir le grec *astēr*, l'anglais *star*, etc. ; D'iakonov, 1984, p. 35-36). Sa forme féminine fut adoptée par les Égyptiens comme déesse de la guerre, armée d'un arc et d'une lance, et son culte fut diffusé par les Phéniciens jusqu'en Espagne. Adoptée par les Étrusques sous le nom d'Apru, elle connut un tel succès dans toute la Méditerranée que son nom, sous la forme 'Aštarot, est utilisé dans la Bible hébraïque pour désigner indistinctement toutes les divinités païennes (Jean-Baptiste, 2016, p. 88-89). Ces deux exemples ne sont mentionnés, de façon très lapidaire, que pour illustrer la complexité d'un dossier qu'il est impossible de traiter ici en détail, mais qui montre que l'approche archéologique permet *a minima* de renouveler les questionnements.

4. MOTIVATIONS

L'un des grands motifs de guerre dans les mythes est la récupération d'un troupeau de vaches razzées par des voisins (motif K300.1) ou d'un groupe de femmes capturé par un ennemi. Un mythe indo-européen, notamment, conte comment un guerrier-héros du nom de *Trito (« Troisième »), aidé par un dieu guerrier, va récupérer le bétail volé à son peuple par un étranger, et comment, pour cela, il lui faudra combattre et occire un serpent à trois têtes. Dans le *Rg-Veda* (10.8), ce héros est Trita ; avec l'aide du dieu de la guerre Indra, il tue le monstre Viśvarūpta, à forme de serpent (*ahi*) tricéphale (*tri-śīrṣāṇam*), et cette victoire lui permet de récupérer le bétail volé. En Grèce, Héraclès va récupérer le bétail razzé par Géryon ; tricéphale (*τρι-κέφαλος*), ce dernier présente également un caractère reptilien par sa mère, Méduse, à la chevelure serpentiforme. Dans l'Avesta (Yast 15), Θraētaona (« Fils du Troisième ») est aidé par le dieu de l'orage Vāyu dans sa lutte victorieuse contre le serpent Aži Dahāka qui est également tricéphale (*θri-kamərədəm*), et il peut ainsi récupérer un groupe de femmes. Des traces de mythes du même type ont été notées dans des traditions germaniques et hittites, et B. Lincoln a suggéré que la récupération du bétail s'intégrait dans une suite rituelle jouant le premier sacrifice

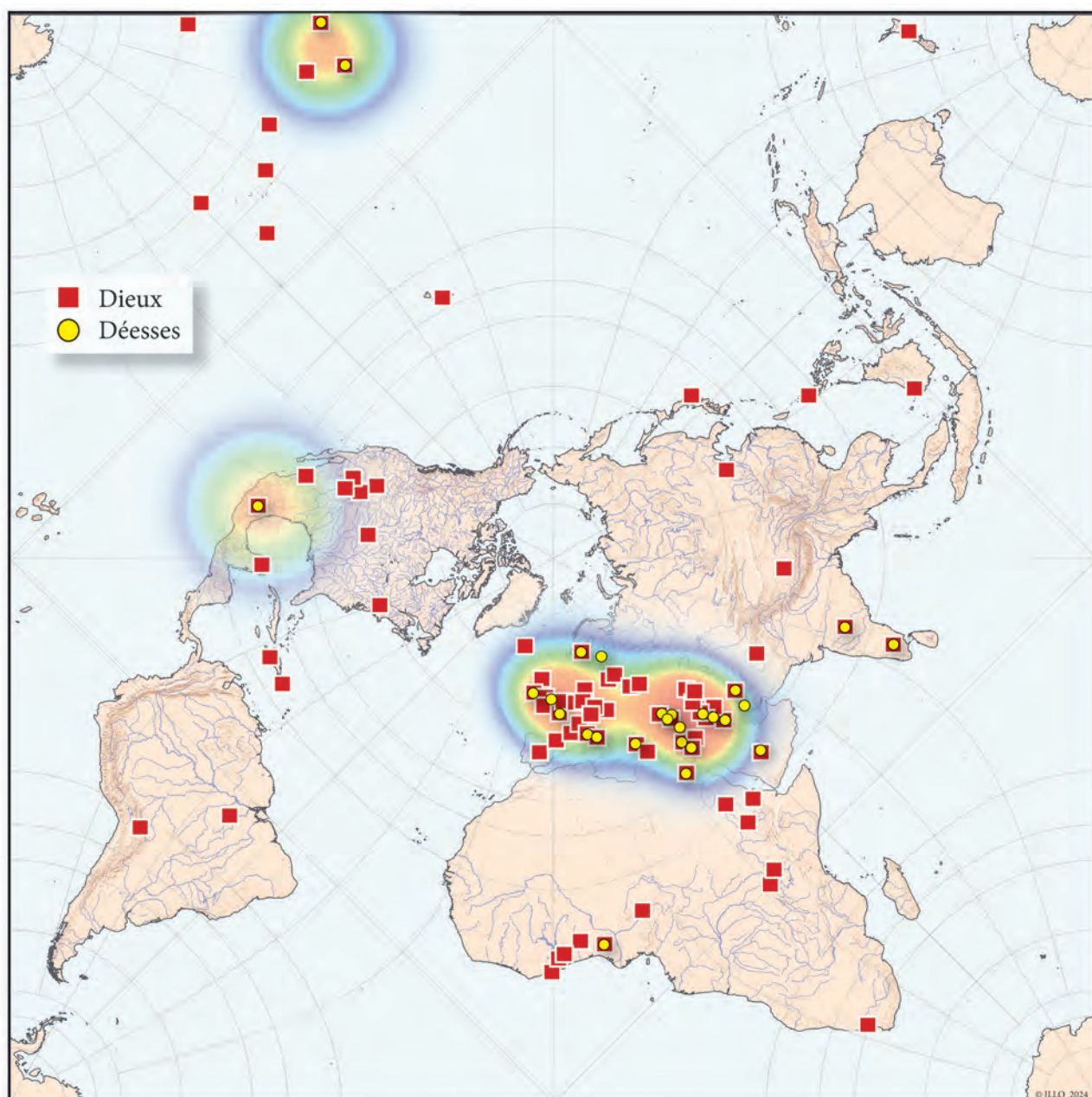


Fig. 1 – Répartition mondiale des divinités de la guerre, avec indication des noyaux de plus haute densité.

cosmogonique (Lincoln, 1976). Par ailleurs, l’alternance vaches/femmes s’explique par le fait que, dans la version de l’Avesta, les femmes enlevées, puis récupérées, sont désignées par le terme *vantā-*, forme féminine du participe d’un verbe signifiant « désirer », et qu’on peut donc traduire par « celles qui sont désirées », ce qui peut s’appliquer aussi bien aux femmes qu’aux vaches que, dans tous les cas, le héros doit récupérer. Et dans le *R̥g-Veda*, le mot *dhénā*, qu’on traduit habituellement par « vaches », dérive d’un verbe signifiant « donner du lait », pouvant là encore être utilisé aussi bien pour des vaches que pour des femmes, et son emploi est effectivement attesté pour désigner des femmes capturées par des ennemis (Lincoln, 1981, p. 108-109).

Il apparaît que, lorsque les raisons d’un conflit entre deux groupes humains sont indiquées dans un mythe,

elles sont fréquemment liées à des rapports conflictuels entre hommes et femmes ou à l’appropriation violente des femmes par les hommes. On rejoint ici le mythe du « violeur héroïque » qui associe conquête guerrière et violences commises contre des femmes (Brownmiller, 1976, p. 350-351).

Le motif du rapt de femmes constitue déjà dans la mythologie antique la base de la fondation de villes et d’empires, la conquête des terres et des ressources étant assimilée à celle des femmes : « Dans le regard du conquérant, les territoires étrangers et les femmes se ressemblent » (Weigel, 1990, p. 142), et cette tradition connaît une riche illustration dans la représentation écrite et picturale des conflits armés entre villes et pays (Weigel, 1990, p. 149-179.). C. Opitz a souligné qu’il existe une riche mythologie coloniale célébrant la conquête

de mondes nouveaux où il est question de « continents vierges » et de « pénétration de terres inconnues », comme s'il s'agissait ici de conquérir des corps féminins et non des paysages (Opitz, 1992, p. 40).

5 AUXILIAIRES GUERRIERS

Si les mythes n'évoquent que très rarement l'origine de la guerre, ils font parfois état d'une intervention divine en soutien d'un héros guerrier ou d'un camp contre un autre. Ce type de récit fut actualisé lors de la Première Guerre mondiale, quand des soldats en situation désespérée pendant la retraite de Mons (1^{er} septembre 1914) dirent avoir vu des anges protecteurs planer au-dessus du champ de bataille... et ils furent sauvés (Dauzat, 1919, p. 32).

Le plus souvent, ce sont des jumeaux divins, les Dioscures, qui se montrent de cette façon sur les champs de bataille pour favoriser un camp. Étymologiquement, ce nom de Dioscures (Dios Kouroi) signifie en grec « jeunes hommes (*kouroi*) issus de Zeus », et le sens de ce terme a été élargi à tous les jumeaux mythiques jusqu'à imaginer une improbable « religion dioscurique » (Rendel Harris, 1903 ; Rendel Harris, 1906 contre Walker, 2015).

Ces jumeaux apparaissent ensemble dans les batailles, souvent montés sur des chevaux blancs, et, dans l'Antiquité, les *dokana*, leurs symboles spartiates en bois, étaient emportés en tête des armées. Des dioscuropies ont été citées pour plusieurs guerres. Lors de celle des Locriens contre les Crotoniates, au bord de la rivière Sagra au VI^e siècle AEC, un aigle apparut au-dessus des rangs des premiers alors qu'ils étaient submergés sous le nombre de leurs ennemis, et « l'on vit aussi combattre aux ailes de leur armée, montés sur des chevaux blancs, deux jeunes guerriers d'une taille remarquable, distingués du reste des combattants par leur armure et leurs cottes d'armes écarlates » ; à la victoire des Locriens, ils s'évanouirent (Justinus, 1862, p. 224). Pausanias (*Description de la Grèce*, 4.27.1-6) relate que, juste avant la bataille de Stenykleron, Panormos et Gounippos, vêtus de blanc et brandissant une épée, apparurent parmi les Lacédémoniens le jour de la fête des Dioscures. Selon Cicéron, en 496 AEC, près du lac Regillus « le dictateur A. Postumius luttait contre Octavius Manilius de Tusculum [quand] on vit Castor et Pollux combattre à cheval dans nos rangs » (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 2). Reconnaisant, Postumius promit d'élever un temple aux divins jumeaux (Frazer, 1929, p. 262). Dans sa *Vie de Lysandre* (12.1), Plutarque rapporte que, lorsque celui-ci commandait la flotte spartiate contre Athènes, pour la bataille d'Aigos Potamos en 405 AEC, les Dioscures apparurent, cette fois sous forme d'étoiles... qui étaient peut-être des feux de Saint-Elme (Van Compernelle, 1969 ; Giangiulio, 1983).

Florus (*Abrégé de l'histoire romaine*, II, 12) rapporte une de leurs apparitions qui serait survenue en 168 AEC : « Le jour où Persée était défait en Macédoine, on le savait à Rome. Deux jeunes guerriers, montés sur des chevaux

blancs, vinrent laver dans le lac de Juturne la poussière et le sang qui les couvraient. Ce fut par eux qu'on apprit cette nouvelle. On crut généralement que c'étaient Castor et Pollux, car ils étaient deux ; qu'ils avaient pris part à la bataille, car ils étaient couverts de sang ; qu'ils arrivaient de Macédoine, car ils étaient encore tout haletants » (voir Frazer, 1929, p. 269-270). Une tradition comparable est citée pour la bataille de Simancas dans l'Espagne médiévale où deux jouvenceaux, montés sur des chevaux d'une blancheur éclatante, apparurent pour décider du sort de l'affrontement (Krappe, 1938, p. 179) ; il s'agissait des saints Jacques et Millán (Aemillianus), qui témoignent de l'une des nombreuses christianisations des Dioscures (Krappe, 1932, p. 13), par exemple avec les saints jumeaux Gervais et Protais, ou Crépin et Crépinien, qui sont des christianisations de Lugus et de son jumeau (Gricourt et Hollard, 2010, p. 49 ; Gricourt et Hollard, 2015 et 2017).

Des traditions de ce type sont répandues dans le monde indo-européen et, en Inde, les Ásvins – ou « cavaliers » jumeaux védiques – (Ásvinau est une forme duelle) sauvent aussi ceux qui les invoquent dans la bataille (Ward, 1968, p. 18 ; Le Quellec et Sergent, 2017, p. 346-347). Ce type de mythe s'appuie sur la réalité des naissances gémellaires, mais alors considérées comme résultant d'une intervention surnaturelle. Selon cette conception, l'un des frères est proprement humain, alors que son jumeau est considéré comme divin ou susceptible d'avoir été engendré par un être mythique : l'immortel Pollux (Poludeukēs), l'un des Dioscures, est fils de Zeus, alors que l'autre, Castor (Kastōr), qui est mortel, est celui de Tyndareus qui est un homme ordinaire, roi de Sparte ; tous deux sont représentés dans la constellation des Gémeaux. Des deux *ásvins*, l'un est fils de Dyau « Ciel », l'autre d'un certain Sumakha dont le nom signifie « très vigoureux, grand guerrier » ; en Inde, Manu (« homme ») est le frère de Yamá (« jumeau »). Dans le mythe romain, l'intervention de Rōmulus, frère de Remus (nom qu'on a supposé venir de **yemos*, « jumeau »), permet de rappeler que, dans la mythologie indo-européenne, des jumeaux aux noms souvent assonants sont des fondateurs de villes ou de nations (Puhvel, 1987, p. 289). Tout comme Castor et Pollux sont associés à Sparte, Hēraklēs et Iphiklēs président à la forteresse de Tiryns ; Idas et Lunkeus ont créé Messine, et les saints chrétiens Gervais et Protais, prenant la suite des frères gaulois Segoveus et Bellovesus, sont à l'origine de Milan. Ferrutius et Ferrutius (saint Ferréol et saint Ferjeux) ont fondé la première église de Besançon (Meurant, 2000, p. 35) ; quant aux frères danois Hengest (« étalon ») et Horsa (« cheval » : voir l'anglais *horse*), originaires du Jutland, ils ont fondé le royaume de Kent (Ward, 1968, p. 18-19 ; Ciobotaru, 2006, p. 173). Il semble y avoir là un modèle cosmogonique basé sur l'idée d'un « couple primordial composé effectivement d'un "homme", ancêtre de l'humanité, et de son "jumeau" tué pour que le monde advienne » (Sergent, 1995, p. 350).

À notre époque, l'actualisation du mythe s'est répandue au Myanmar en 2001 quand, le 17 janvier, l'armée thaïlandaise arrêta deux « mystérieux jumeaux » suppo-

sés commander depuis 1997 « l'Armée de Dieu », milice d'inspiration protestante fondamentaliste, composée d'insurgés karen dissidents de l'Union nationale karen en lutte contre la junte militaire birmane. Ces jumeaux adolescents, Johnny et Luther Htoo, étaient réputés dotés de pouvoirs magiques, et les miliciens étaient persuadés qu'ils étaient immunisés contre les balles de leurs adversaires (Le Quellec et Sergent, 2017, p. 352). Leur histoire a inspiré *Le divin*, une bande dessinée signée de l'écrivain B. Lavie et des dessinateurs T. et A. Hanuka – eux-mêmes jumeaux (Lavie *et al.*, 2015) –, ainsi que *Guerilla*, un film du réalisateur A. Bower (2020).

6. GUERRES FONDATRICES

Dans le monde indo-européen, un autre mythe, celui de la guerre de fondation, oppose deux grands segments de la société, à savoir des représentants des « fonctions » I (souveraineté) et II (force), à ceux de la « fonction » III (fertilité-abondance) et, à l'issue du conflit, cette dernière est alors incorporée à l'ensemble de la société (sur ces « fonctions » ou « concepts », voir Sergent, 2004). L'attestation la plus nette de ce type se trouve dans l'*Ynglingasaga* (*Edda* en prose), qui relate la première guerre du monde, celle entre les Æsir (Ases en français) conduits par Óðinn (I) et Þórr (II) d'un côté, face aux Vanir (Vanes) emmenés par Freyr (III) de l'autre, dans un affrontement sans motif exprimé (Dumézil, 1995, p. 31). Avec Freyr combattent aussi sa sœur Freyja et Njörðr. Cette guerre risquant de s'éterniser, car aucun camp ne semble prendre l'avantage, les belligérants décident de la terminer. En échange d'otages, Freyr, Freyja et Njörðr vont vivre avec les Æsir, et la société des dieux est ainsi complète. G. Dumézil a démontré qu'un récit comparable fut historicisé à Rome. En effet, Rōmulus, protégé de Jupiter et fondateur de Rome pour avoir tracé le sillon sacré (I), et aussi guerrier (II) en tant que fils de Mārs, combat Titus Tatius et ses riches Sabins possesseurs de la fertilité (III) représentée par les Sabines. La guerre risque de traîner en longueur mais les Romains s'emparent des Sabines, lesquelles se jettent entre leurs pères et les ravisseurs, ce qui clôt le conflit et permet à la société romaine d'embrasser les trois fonctions. G. Dumézil conclut l'analyse de ces récits en déclarant que « l'explication la plus simple, la plus humble, est d'admettre que les Romains, au même titre que les Scandinaves, tenaient ce scénario d'une tradition antérieure commune et qu'ils se sont contentés d'en rajeunir les détails, les adaptant à leur "géographie", à leur "histoire" et à leurs modes, y introduisant des noms de pays, de peuples et de héros suggérés par l'actualité » (Dumézil, 1974, p. 88).

Des traces de ce mythe ont été identifiées chez les Ossètes (Dumézil, 1995, p. 100-118), en Irlande, avec la Seconde Bataille de Mag Tuired (Puhvel, 1987, p. 181), de même qu'en Grèce avec la guerre de Troie, où les Achéens représentent les fonctions I et II, alors que les Troyens incarnent la fonction III. On retrouve de nou-

veau la même structure en Inde, où le conflit entre les Pāṇḍavas et les Kauravas, décrit dans le *Mahābhārata*, se termine avec l'admission par Indra des divins jumeaux Aśvins (III) parmi les dieux (Littleton, 1970 ; Mallory, 1997). Dans tous ces récits, la guerre entre deux composantes essentielles de la société se termine par une association, ce qui permet la constitution d'une société complète (Dumézil, 1974, p. 82-85). Il s'agit donc d'un mythe sociogonique.

7. GUERRE ESCHATOLOGIQUE

Les mythes eschatologiques concernent les « choses dernières » (*ta eschata* en grec), soit à l'échelon personnel, soit au niveau cosmique. Dans ce dernier cas, il peut être question d'un salut final par rédemption (sotériologie), mais plus généralement d'une destruction de l'ordre cosmique, suivie de sa régénération, soit par l'action d'un cataclysme universel, tel que déluge ou *ekpyrosis* (incendie universel), soit par le moyen d'une guerre qui voit s'affronter des êtres mythiques, géants, monstres ou divinités.

En Iran, le mythe apocalyptique de Fraškart, exposé dans le *Bundahišn*, voit les entités divines se battre contre les *daēva* (sorte d'esprits maléfiques) et les mettre en déroute avec, en épisode principal, l'épreuve de force entre Ohrmazd, la divinité suprême, et Ahriman, l'être mauvais qui s'oppose à lui. Une fois que le bon côté a triomphé, les Saošyants (sorte de sauveurs) ressuscitent tout le monde, et chacun est soumis pendant trois jours à une ordalie par le métal fondu qui torture les mauvais, mais qui est comme un bain de lait pour les bons (Puhvel, 1987, p. 116).

Dans la mythologie germano-scandinave, le Ragnarök ou « destin final des puissances » (et non Ragnarékr « crépuscule des dieux », ou *Götterdämmerung* en allemand) sera précédé d'un « formidable hiver » (Fimbulvetr). La *Völupsá*, poème vieux-norrois anonyme composé au ^x^e ou au ^{xi}^e siècle, et l'*Edda de Snorri* (texte en vieil islandais du ^{xiii}^e siècle), exposent que le massacre final se tiendra sur le champ de bataille Vígríðr, que le soleil sera englouti par le loup Fenrir et qu'un incendie universel anéantira le monde pendant que la terre s'enfoncera dans l'océan. Comme presque tous les hommes, la quasi-totalité des dieux mourra, car les uns comme les autres sont coupables de crimes et de guerres. Cependant, quelques-uns survivront, un monde nouveau, purifié, surgira des flots, le dieu Baldr le fera reverdir et il sera repeuplé par le dernier couple humain survivant, composé d'une femme nommée Líf (« vie ») et d'un homme nommé Lífþrasir (« vie tenace » ; Simek, 1996, p. 275-276).

Ce récit présente des thèmes communs avec celui de la guerre de Kurukṣetra dans le *Mahābhārata*. Il y est également question d'un affrontement cosmique final entre des dieux « bons », les Pāṇḍava, et leurs alliés, contre les Kaurava, ou « méchants » démons ; tous les rois de la Terre se partagent entre les deux camps lors

d'une bataille générale qui aboutit à un anéantissement presque total du monde. Les « méchants » périssent, les seuls survivants sont les Pāṇḍava et quelques héros, puis le monde se renouvelle sous le règne du juste et vertueux Yudhiṣṭhira. La comparaison de ces récits permet de mettre au jour l'existence d'un « vaste mythe sur l'histoire et le destin du monde, sur les rapports du mal et du bien, qui devait être constitué déjà [...] chez une partie au moins des Indo-Européens » (Dumézil, 1986, p. 255).

La question d'un possible fond historique dans les récits du *Mahābhārata* se résout en relevant qu'il ne pourrait s'agir que de mythologie transposée en histoire, la seconde devenant le réceptacle de la première. C'est également le cas des traditions sur l'origine de Rome et du passage de la monarchie à la république en 509, évoquant le renversement de la dynastie étrusque des Tarquins, l'établissement de la république, le siège de la ville par le roi étrusque Porsenna et, en point final, la bataille du lac Régille opposant les Patriotes aux Latins confédérés venus soutenir les Tarquins. Les historiens actuels ont mis en cause l'authenticité de cette bataille et de ce grand récit dans lequel transparaît le mythe indo-européen de la guerre eschatologique permettant la destruction et la régénération de l'ordre mondial avec, cette fois, les Patriotes et les Tarquins dans le même rôle que les Pāṇḍava contre les Kaurava. D. Briquel a repris ce dossier en y intégrant des éléments de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, et il conclut nettement que « tout ce qui nous est raconté du renversement du dernier des rois et de la résistance victorieuse de la jeune République à ses tentatives de restauration paraît correspondre, dans son architecture globale, à une intrigue comparable à celle qu'offrent les autres avatars de ce vieux schème mythique, et en premier lieu l'épopée du *Mahābhārata* en Inde, qui est l'élément de comparaison qui nous permet sans doute le mieux de l'appréhender » (Briquel, 2007, p. 321).

P. et A. Sauzeau ont montré que tous ces récits relèvent d'une seule et même « matrice mythique », une structure narrative simple qui s'est enrichie et renouvelée dans la longue durée : celle de la « bataille finale », ainsi que l'a nommée S. O'Brien (1976). Tous ces mythes racontent la fin d'un âge, survenant quand un conflit aussi grandiose que catastrophique met en danger l'humanité, et même le cosmos (Sauzeau et Sauzeau, 2017).

8. GUERRE DES ANIMAUX

Reprenons l'approche aréologique pour analyser un type de mythe très répandu : celui de la guerre entre deux groupes d'animaux (fig. 2). Il se décline en deux grands types selon que ce conflit oppose des bêtes sauvages et des animaux domestiques (motif K2323) ou bien uniquement des animaux sauvages entre eux (motif B263), et alors il s'agit souvent de la guerre entre les célestes et les terrestres. Dans le type ATU0222 de la classification internationale des contes, intitulé « Guerre entre les oiseaux (insectes) et les quadrupèdes » (Uther,

2004, p. 140), un ours (ou un loup, ou un lion) insulte les enfants d'un roitelet (ou d'un insecte). L'animal offensé déclare la guerre, ce qui conduit à un conflit général entre animaux volants et quadrupèdes, chacun prenant parti pour un camp ou pour l'autre. Le chef des animaux terrestres est le renard, qui prévient qu'il lèvera la queue pour signaler qu'il faut avancer ou attaquer. Tout se passe bien jusqu'à ce que des insectes (guêpes, abeilles...) le piquent justement sous la queue et que, de douleur, il la baisse. Alors, les quadrupèdes pensent avoir perdu, ils se retirent (motif K2323.1), et c'est la victoire des animaux volants (motif B261). En Inde, une variante de ce récit (B263.4), notée chez les Nāga Angāmi de l'Assam, oppose les oiseaux et les reptiles (Hutton, 1914), alors qu'à Samoa, comme chez les Thompson en Amérique du Nord, il est question de la guerre des oiseaux contre les poissons (Brown, 1915 ; Lévi-Strauss, 1971, p. 386) ; la littérature talmudique, elle, mentionne celle entre les serpents et les cigognes (B263.7). Chez les Thompson de Colombie-Britannique, on connaît encore des guerres entre différents groupes de poissons, par exemple entre truites et saumons, et il existe aussi des conflits entre poissons et quadrupèdes (Brown, 1915 ; Lévi-Strauss, 1971, p. 386).

Dans le conte type ATU222A, « La chauve-souris dans la guerre entre les oiseaux et les quadrupèdes », le chiroptère rejoint tantôt le camp des oiseaux, tantôt celui des quadrupèdes, se rangeant toujours du côté des vainqueurs. Les animaux s'en aperçoivent au moment de faire la paix, raison pour laquelle cet animal est méprisé depuis lors (motif B261.1). La répartition de ce récit, souvent utilisé pour expliquer pourquoi les chauves-souris ne sortent que la nuit (motif A2491.1), doit beaucoup au succès des *Fables* d'Ésope, qui en donnent déjà une version (Gibbs, 2002, n° 363), mais la notation étiologique finale est plus tardive, n'apparaissant qu'avec les recueils latins, répétés ensuite par les isopets médiévaux en allemand, en espagnol et en néerlandais (Burrus et Goldberg, 1990 ; Schippers, 1995). Pour cette raison, les récits de ce genre ont été considérés comme étant d'origine savante (Dähnhardt, 1912, p. 198).

Le type ATU222B (« La querelle entre la souris et le moineau ») narre que la guerre a commencé chez les animaux par une simple querelle entre une souris et un moineau à propos du partage de la nourriture qu'ils avaient emmagasinée pour l'hiver. Chacun veut s'approprier le dernier grain, et la dispute dégénère en une guerre générale entre les oiseaux et les quadrupèdes, qui se termine dès que l'aigle est blessé. Dans d'autres versions, la souris et le moineau s'enivrent lors d'une fête et en viennent aux insultes. Pour régler leur différend, les deux parties s'adressent à leur roi (juge) respectif (aigle, lion), mais ces derniers se disputent également, la situation dégénère et une grande guerre éclate entre les oiseaux et les quadrupèdes, qui se résout finalement par un duel où chaque combattant représente son propre camp. Il arrive que la souris se plaigne au serpent, qui devient alors chef des quadrupèdes. Ce type ATU222B sert souvent d'introduction à de longs récits qui se terminent avec la défaite de l'aigle et son sauvetage par un homme (type ATU0537).

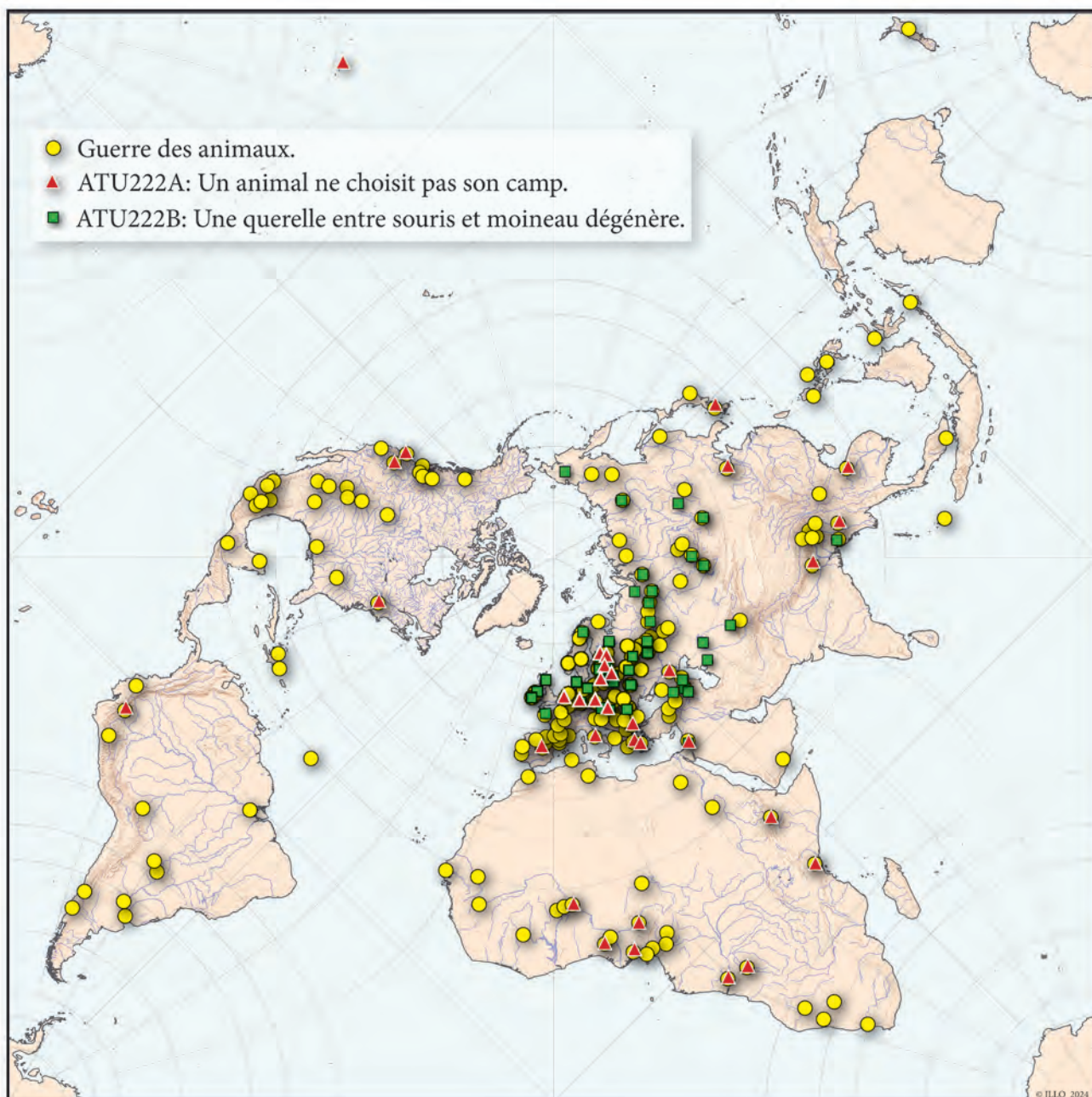


Fig. 2 – Répartition mondiale des différentes variantes du mythe de la guerre des animaux célestes contre les animaux terrestres.

Le type ATU103 (« La guerre entre les bêtes sauvages et les animaux domestiques ») relate généralement qu'un conflit entre les animaux sauvages et les animaux domestiques commence par une dispute entre le chien et le loup. Chacun se cherche des alliés : le chat, le coq... se rallient au premier ; le renard, le sanglier... au second. L'armée des animaux sauvages paraît beaucoup plus puissante que l'autre, mais, lorsque le chat lève la queue, les fauves croient qu'il s'agit d'un fusil, et c'est la débâcle ! L'ours tombe alors d'un arbre et se casse le dos (motif B262, K2323 et K2324). D'autres affrontements concernent divers groupes : crapauds contre grenouilles en Bretagne (B0263.01), éléphants contre fourmis en Indonésie (B0263.02), singes contre sauterelles en Chine (B0263.06).

Les récits brochant sur le thème de la guerre des animaux sont très inégalement répartis dans le monde. Dans l'état actuel de mes décomptes, il y en a au moins 400 en Eurasie, 51 en Amérique, 37 en Afrique, 14 en Océanie, et trois au Proche-Orient. Ces différences ne peuvent s'expliquer par des biais documentaires, comme le montre la carte de l'ensemble des mythologies prises en compte pour cette étude (fig. 3).

Une large diffusion par le livre et les prêches des missionnaires est généralement tenue pour d'autant plus probable que le type ATU222A figure dans les recueils d'*exempla* où les ecclésiastiques puisaient leur inspiration pour leurs sermons (Tubach, 1969, p. 501). Pourtant, certains exemples s'expliquent difficilement ainsi. C'est le cas du récit samoan de la guerre des oiseaux contre les

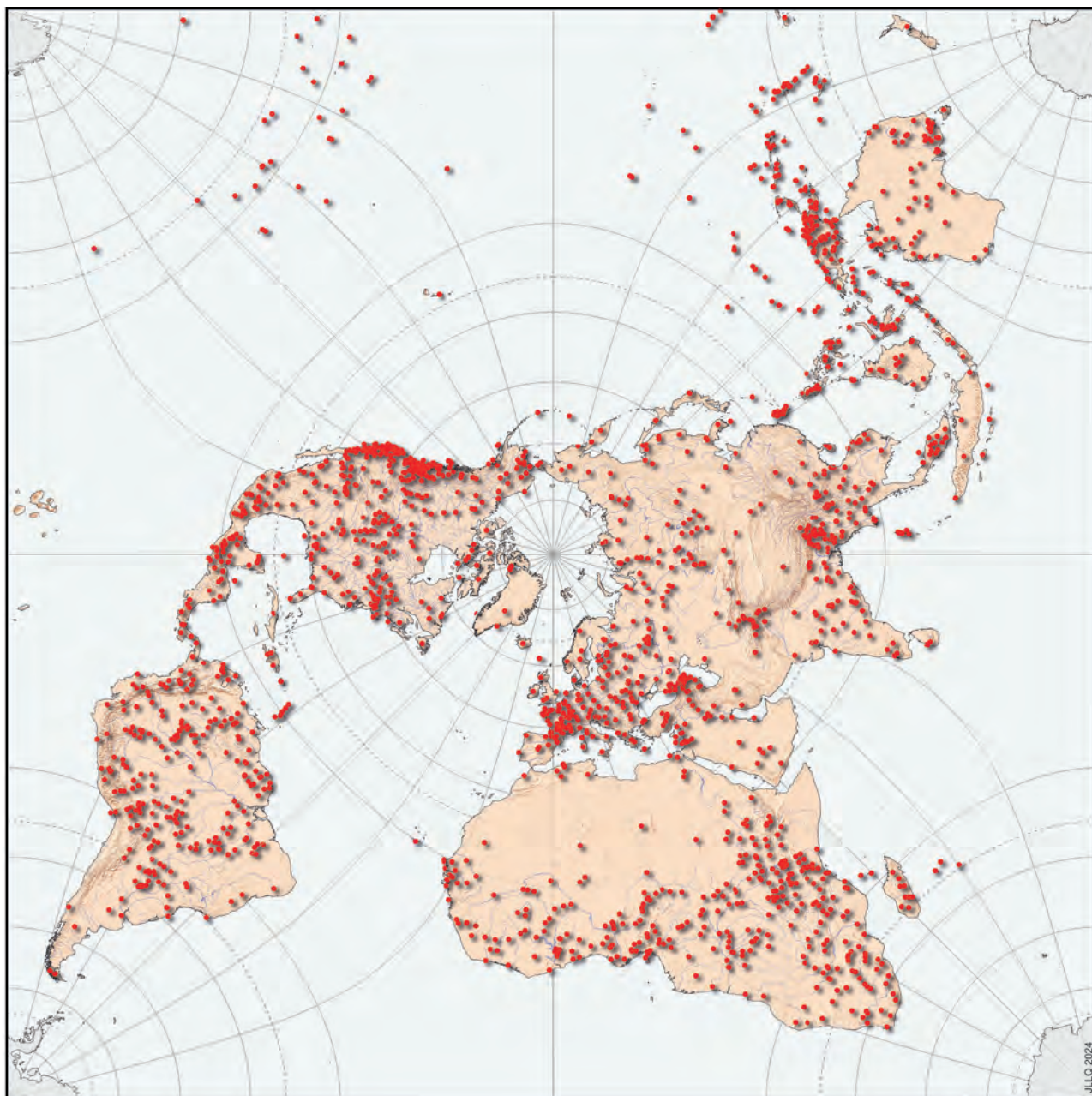


Fig. 3 – Ensemble des mythologies prises en compte pour l'élaboration des cartes précédentes. Leur répartition permet de constater que ces cartes ne souffrent pas de biais documentaires.

poissons (et non contre les quadrupèdes), où l'animal qui se range toujours du côté des gagnants quand l'issue est incertaine est le concombre de mer, localement considéré comme ayant deux bouches, et donc parfaitement équipé pour tenir, littéralement, un double discours (Krämer, 1902). C'est toujours la même idée d'une guerre entre deux grands ensembles d'animaux, avec un être intermédiaire qui ne veut pas choisir son camp, mais une influence des missionnaires paraît peu probable, d'autant plus qu'à Samoa les dieux de la guerre, Sepo-Malos et Taisumalie, ont l'apparence d'une chauve-souris ou d'un renard volant. La tradition veut que s'ils volent en avant des guerriers, tout va bien, mais qu'ils fassent demi-tour est signe de défaite (Turner, 1884, p. 51, 56-57). La chauve-souris est donc bien présente dans la

mythologie régionale et aurait pu être facilement intégrée à l'occasion de l'emprunt d'un récit dont elle est justement le personnage principal. On peut du reste se demander si Taufeleleaki, le dieu de la guerre à Niue, dont le nom signifie qu'il « vole d'un côté à l'autre », ne manifesterait pas un comportement comparable à celui de la chauve-souris incertaine de son camp (Loeb, 1926, p. 162). On retrouve ailleurs le thème du conflit entre des oiseaux et des poissons considérés comme terrestres par opposition aux animaux volants. C'est le cas chez les Amérindiens Quinault et Quileute de la côte ouest des États-Unis, qui font s'opposer oiseaux et poissons. Durant le combat, la raie se met de profil pour esquiver les traits du corbeau dont elle réussit à transpercer le bec (Lévi-Strauss, 1971, p. 487).

L'influence d'Ésope est également à relativiser dans la mesure où, dans les textes médiévaux, les raisons du conflit ne sont pas données. Leurs auteurs se contentent d'un bref incipit tel que *Avibus pugna erat cum quadrupedibus* : « il y eut une bagarre entre les oiseaux et les quadrupèdes ». E. Alberus (c. 1500-1553) semble avoir été le seul à présenter le motif de la dispute. Dans sa fable *Vom Streit der Vögel und vierfüßigen* (« De la querelle des oiseaux et des quadrupèdes »), il raconte que le moineau et la souris étaient bons voisins, mais la seconde s'enivra lors d'une beuverie, et ce fut le début d'une dispute que d'autres animaux vinrent bientôt attiser (Alberus, 1892, p. lx et 146-153). Cependant, I. Levin, qui a repris l'ensemble du dossier dans les années 1990, conclut que les versions orales d'ATU222B ne remontent certainement pas toutes à cette initiative d'Alberus. Il a notamment démontré que le conte ATU537 trouve son origine en Mésopotamie, où il correspond à la trame du mythe d'Etana, et il a proposé que le conte ATU222B, qui en forme si souvent l'introduction, pourrait être tout aussi ancien, puisque certains de ses détails (le serpent comme roi des quadrupèdes, la souris qui casse les ailes de l'aigle et le laisse sans défense) ne peuvent se comprendre que dans le contexte de ce mythe d'Etana (Levin, 1966, p. 59-61, et 1994, p. 5).

9. GÉRANOMACHIE

De rares mythes font état de guerres entre humains et animaux. Dans l'Uttar Pradesh (Inde), les souris gagnent ainsi celle qu'elles mènent contre les bûcherons (Crooke et Rouse, 1899). Un récit noté chez les Semaa Nāga mentionne des chauves-souris qui vont régulièrement faire la guerre à des Amazones (Hutton, 1921, p. 258-259). En Sibérie, les Karagas racontent que des zibelines massacrent régulièrement un peuple de nains (Dangel, 1931, p. 133).

L'un de ces affrontements est assez répandu (fig. 4) pour avoir reçu un nom particulier : celui de géranomachie, ou « combat contre les grues », terme regroupant tous les récits narrant l'affrontement périodique de ces grands oiseaux contre des nains ou des pygmées. Il s'agit là d'un motif (F535.5.1) attesté dans l'Ancien Monde (Grèce et Chine anciennes, Rome antique, Iran médiéval...), mais aussi en Amérique du Nord (Cherokee, Nisgaa-Nass, Comox, Nisqualli, Kwakiutl, Snohomish, Salish, Tsimshian, Bella Kula, Skagit, Yakima, Fox-Meskawi, Natchez, Zuñi, Lipan, Atsina-Gros Ventre, Crow) et du Sud (Emberá, Kuikuru, Takana, Shuar). Les nains de ces histoires, partout vus comme chthoniens, ont très souvent un problème d'orifice bouché ou absent : œil dans l'Ancien Monde ; bouche en Amérique du Nord ; anus, de l'Amérique centrale au bassin du Xingu en passant par l'Amazonie septentrionale. Les nains sans anus constituent une inversion de ceux qui n'ont pas de bouche, ou alors minuscule, d'où des problèmes, inverses, de nourriture ou défécation. Partout ils sont secourus par

un étranger s'étant égaré dans leur pays, qui prend pitié d'eux et les délivre des assauts des oiseaux ; en Amérique, il leur apprend ensuite à manger ou à déféquer. L'étude aréologique et phylogénétique de l'ensemble des versions connues montre qu'elles remontent sans doute à un ancien récit asiatique faisant état d'un Pays des Nains situé au-delà de la mer et dont les habitants – des nains souffrant d'une difformité à un orifice – avaient pour ennemis des oiseaux migrateurs qui les attaquaient périodiquement, jusqu'à ce qu'un étranger, les ayant découverts par hasard, les soigne et les délivre avant de rentrer chez lui. Ce mythe fut introduit en Amérique par la Béringie au Paléolithique récent et s'est ensuite propagé du nord au sud en subissant diverses inversions sur son trajet (Le Quellec et d'Huy, 2017).

Au fond, la géranomachie conte le souvenir d'un état imparfait du monde, quand un peuple animal pouvait encore vaincre des humains et que ceux-ci n'étaient pas encore terminés, notamment parce que tous leurs orifices n'étaient pas totalement fonctionnels. Grâce à un renversement typique des mythes (Le Quellec et Sergent, 2017, p. 363-364 ; Le Quellec, 2021, p. 15), tous les humains sont désormais dotés d'une bouche et d'un anus, tandis que les grues vivent entre elles sans les importuner.

Ainsi, la géranomachie relève également d'une mise en ordre du monde.

10. GUERRE DES VENTS

En France, il s'agit d'une bataille se déroulant entre le 25 janvier (fête de la conversion de saint Paul) et le 3 février (fête de saint Blaise, d'où le dicton : « À la Saint-Blaise, tout s'apaise »). Le vent qui souffle ce jour-là est celui qui sort vainqueur de la lutte et qui dominera toute l'année. « Si c'est le vent du nord, les cultivateurs se réjouissent, car, d'après eux, c'est le vent de la "grenaison" ; ils accueillent moins bien le vent du midi, qui présage la pluie, si nuisible quand elle se prolonge » (Heuillard, 1903). Cette tradition a été notamment ée recueillie en Franche-Comté, dans la Meurthe et la Marne, en Lorraine et en Wallonie (Sébillot, 1904, p. 80), et elle est toujours vivante en de nombreux autres lieux.

Or, la guerre des vents est également connue en Amérique du Nord, notamment chez les Snuqalmi, Chehalis, Kathlamet, Puyallup, Makah, Kwakiutl, Quinault, Quileute, Shuswap... Là, ce conflit oppose les vents du nord-est à ceux du sud-ouest, les premiers étant associés à l'hiver, au froid et au ciel, alors que les seconds le sont à l'été, au chaud et à la terre (et à la mer). Le récit chehalis de la guerre du vent du sud-ouest contre le vent du nord-est relate un combat cosmique après lequel les animaux redescendent du ciel où ils avaient été changés en constellations (Lévi-Strauss, 1971, p. 489, et 1991, p. 308-311). Très généralement, il est question de batailles à l'occasion desquelles ciel et terre « mobilisent chacun toutes leurs troupes, c'est-à-dire l'effectif complet de la création » (Lévi-Strauss, 1971, p. 527).

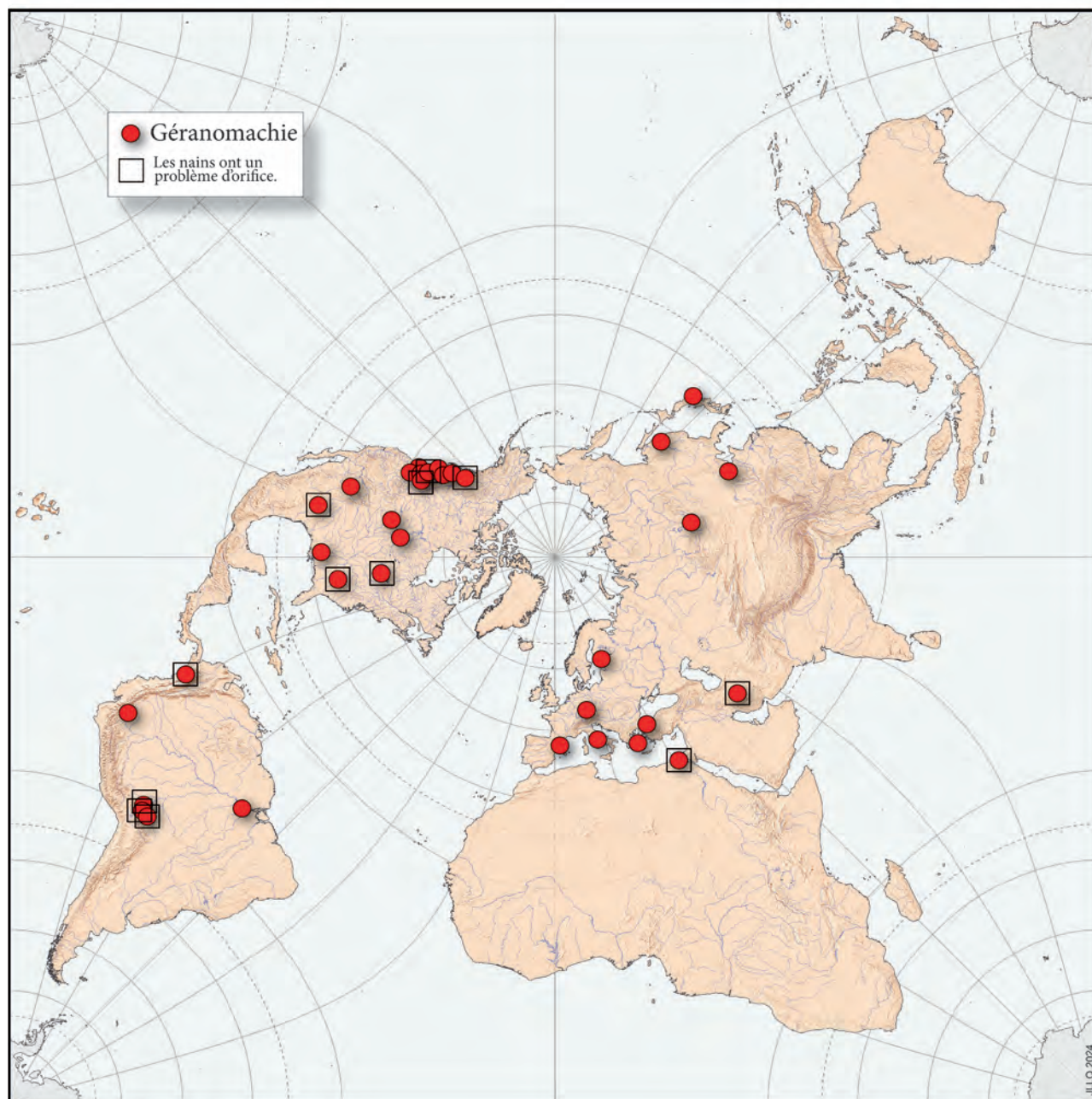


Fig. 4 – Répartition mondiale des mythes de géranomachie, ou du « combat des pygmées contre les grues ».

Ainsi, ce thème rejoint celui de la bataille des terriens contre les célestes, donc celui d'un affrontement entre deux moitiés du monde (Lévi-Strauss, 1971, p. 444).

CONCLUSION

Partout dans le monde, d'innombrables mythes d'origine exposent comment sont apparues les pratiques humaines : agriculture, écriture, cuisine, langage, métallurgie, rites funéraires, meurtre, masques, cannibalisme, musique, parures, circoncision et excision, rire, sexualité... S'agissant d'une coutume aussi répandue que la guerre, on s'attend donc à trouver facilement des récits tout aussi nombreux qui contraindraient son origine. Pour-

tant, bien que les divinités guerrières abondent, particulièrement dans l'ouest de l'Eurasie, les mythologies sont pratiquement muettes sur l'origine de la guerre en général, dont l'existence ne semble pas devoir être justifiée. Les mythes d'origine la concernant sont rarissimes et peu détaillés. Il arrive cependant que les causes de tel ou tel conflit soient explicitées et, dans ce cas, elles sont fréquemment liées à des rapports conflictuels entre hommes et femmes ou à l'appropriation violente des femmes par les hommes. Dans le monde indo-européen, une matrice mythique très productive est celle de la « bataille finale », qui rapporte qu'un conflit grandiose, mettant en danger la totalité du monde, marqua la fin d'un âge et le début des temps actuels ou bien signera la fin de l'humanité et du cosmos. D'innombrables récits font état d'une guerre entre deux grands groupes sociaux ou entre terriens et

célestes, entre humains et animaux, entre deux groupes d'animaux opposés ou encore entre vents du nord-est et du sud-ouest, formant autant de variantes d'un affrontement entre deux moitiés du monde. C'est au terme de ce combat que l'univers acquiert ses caractéristiques actuelles. L'enjeu de ce conflit est alors cosmogonique, tandis que celui des guerres fondatrices indo-européennes, qui voient s'opposer les représentants de composantes essentielles de la société, est, lui, plus modestement, sociogonique. Dans les mythes, la guerre n'est donc généralement évoquée que pour ce qu'elle produit : elle est le moyen d'une mise en ordre du monde et elle n'a pas à être justifiée en elle-même.

NOTE

1. Les numéros des motifs renvoient au répertoire de S. Thompson, qui donne pour chacun d'eux des informations sur leur répartition géographique, avec une bibliographie (Thompson, 1958).

Jean-Loïc LE QUELLEC
CNRS, IMAf UMR 8171,
St-Benoist-sur-Mer, France
JLLQ@me.com

RÉFÉRENCES

- ALBERUS E. (1892) – *Die Fabeln des Erasmus Alberus* [Abdruck der Ausgabe von 1550 mit der Abweichungen der ursprünglichen Fassung herausgegeben von Wilhelm Braune], Halle, Max Niemeyer (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, 104-107), lxxii p.
- BAR S. (2017) – Resheph in the Hebrew Bible, *Jewish Bible Quarterly*, 45, 2, p. 119-119.
- BASSET-LARISSA K. (2006) – *Le légendaire sarrasin en France (configuration et histoire d'un contre-récit national, XIX^e-XX^e siècles)*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie (Documents d'ethnologie régionale, 26), 334 p.
- BEITL R. (1953) – *Im Sagenwald. Neue Sagen aus Vorarlberg*, Feldkirch, Montfort, 464 p.
- BLOCH M. L. B. (1921) – Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre, *Revue de synthèse historique*, 33, p. 17-39.
- BONAPARTE M. (1950) – *Mythes de guerre*, Paris, PUF, 181 p.
- BOURAS A. (1986) – *Enquête sur l'état du souvenir oral des guerres de Vendée*, La Roche-sur-Yon, écomusée de la Vendée, 154 p.
- BRIQUEL D. (2007) – *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome*, Bruxelles, éditions Latomus (Latomus, 308), 354 p.
- BROWN G. (1915) – Some nature myths from Samoa, *Folk-Lore*, 26, 2, p. 172-181.
- BROWNMILLER S. (1976) – *Le viol* [préface de Benoite Groult ; traduit de l'américain par Anne Villelaure], Montréal, Nouvelles Éditions de Poche limitée (Opusculé), 568 p.
- BURRUS V., GOLDBERG H. (1990) – *Esopete ystoriado (Toulouse 1488)* [study and notes by Victoria A. Burrus and Harriet Goldberg], Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 278 p.
- CHRISTIANSEN R. T. (1958) – *The migratory legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the Norwegian variants*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications, 175), 221 p.
- CICERO [1933] – *De natura deorum* [translated by H. Rackham], Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 268), p. 126-127.
- CIUBOTARU S. (2006) – Geminii în mitologie și folclor, *Anuar de lingvistică și istorie literară*, 44-46, p. 171-178.
- CROOKE W., ROUSE W. H. D. (1899) – *The talking thrush, and other tales from India* [illustrated by William Heath Robinson], New York, E. P. Dutton & Co, 41 p.
- D'IAKONOV I. M. (1984) – On the original home of the speakers of Indo-European, *Soviet Anthropology and Archeology*, 23, 2, p. 7-77.
- DÄHNHARDT O. (1912) – *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen Märchen, Fabeln und Legenden*, t. 4 Tiersagen. Zweiter Teil, bearbeitet von Oskar Dähnhardt und A. von Löwis of Menar, Leipzig-Berlin, Druck-Verlag von B.G. Teubner, 322 p.
- DANGEL R. (1931) – Der Kampf der Kraniche mit den Pygmaen bei den Indianern Nordamerikas, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7, p. 128-135.
- DAUZAT A. (1919) – *Légendes, prophéties et superstitions de la Grande Guerre*, Paris, La Renaissance du livre, 283 p.
- DOWNS R. E. (1955) – Head-hunting in Indonesia, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 111, p. 40-70.
- DUMÉZIL G. (1974) – *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 700 p.
- DUMÉZIL G. (1986) – *Loki*, Paris, Flammarion (Nouvelle bibliothèque scientifique), 256 p.
- DUMÉZIL G. (1995) – *Le roman des jumeaux et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie* [publié par Joël H. Grisward], Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 337 p.
- FRAZER J. G. (1929) – *Publii ovidii nasonis fastorum libri: the fasti of ovid* [edited with a translation and commentary by Sir James George Frazer], t. 2, London, Macmillan and Co., 512 p.
- GIANGIULIO M. (1983) – Locri, Sparta, Crotona et le tradizioni leggendarie intorno alla battaglia della Sagra, *Mélanges de l'École française de Rome*, 95, 1, p. 473-521.
- GIBBS L. (2002) – *Aesop's Fables* [a new translation by Laura Gibbs], Oxford, Oxford University Press (World's Classics), 352 p.
- GRICOURT D., HOLLARD D. (2010) – *Cernunnos, le dioscure sauvage : recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris, L'Harmattan, 561 p.
- GRICOURT D., HOLLARD D. (2015) – *Les saints jumeaux, héritiers des dioscures celtiques. Lugle et Luglien, et autres frères apparentés*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques (Mémoire, 25), 182 p.
- GRICOURT D., HOLLARD D. (2017) – *Les jumeaux divins dans le festiaire celtique*, Marseille, Terre de promesse, 202 p.
- GRIMM J., GRIMM W. (2009) – *Contes pour les enfants et la maison* [édités et traduits par Natacha Rimasson-Fertin], Paris, José Corti, 2 vol., 513 p. et 665 p.
- GUIART J. (1993) – Religions and mythologies of Oceania, in Y. Bonnefoy (dir.) *American, African, and Old European mythologies*, Chicago, University of Chicago Press, p. 88-104.
- HEUILLARD C. (1903) – La bataille des vents, *Revue des traditions populaires*, 18, 7-8, p. 375.
- HUTTON J. H. (1914) – Folk-Tales of the Angāmi Nāgas of Assam, *Folklore*, 25, 4, p. 476-498.
- HUTTON J. H. (1921) – *The Sema Nagas*, London, Oxford University Press, 467 p.

- JEAN-BAPTISTE P. (2016) – *Dictionnaire universel des dieux, déesses, démons*, Paris, éditions du Seuil, 920 p.
- JUSTINUS M. J. (1862) – *Œuvres complètes de Justin* [abrégé de l'histoire universelle de Trogue-Pompée ; traduction française par Jules Pierrot ; édition soigneusement revue par M. E. Personnaux], Paris, Garnier Frères, 419 p.
- JUSTIN – *Epitome of Pompeius trogus* [edited and translated by J. C. Yardley], Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 557).
- KRÄMERA. (1902) – *Die Samoa-Inseln, Entwürfe einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. 1 *Verfassung, Stammbäume und Überlieferungen*, Stuttgart, E. Schweizerbartsche Verlagsbuchhandlung.
- KRAPPE A. H. (1932) – Spanish twin cults, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 8, p. 1-22.
- KRAPPE A. H. (1938) – *La genèse des mythes. Le ciel et la terre - le soleil - la lune - les étoiles - mythes atmosphériques - mythes volcaniques - les eaux - mythes chthoniens - les démiurges - les cosmogonies - l'homme - les cataclysmes - mythes historiques*, Paris, Payot, 359 p.
- KÜHNNAU R. (1926) – *Oberschlesische sagen geschichtlicher art*, Breslau, F. Hirt, 538 p.
- LAJOYE P. (2012) – Cath Maighe Tuireadh – Gigantomakhia – Padma Purana, *Ollodagos*, 26, p. 111-126.
- LAVIE B., HANUKAA., HANUKA T. (2015) – *Le divin*, Paris, Dargaud, p. 160.
- LE QUELLEC J.-L. (2013) – Le Chouan dans le chêne et l'arbre sur la tombe, in *Dragons et merveilles. Légendes urbaines et mythes contemporains*, Arles, Actes Sud-Er-rance (Voyage en mythologies), p. 63-95.
- LE QUELLEC J.-L. (2021) – *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, éditions du Détour, 320 p.
- LE QUELLEC J.-L., D'HUY J. (2017) – Géranomachie : aréologie et phénétique, in A. Meurant (dir.), *Homages à Bernard Sergent*, Paris, L'Harmattan (Kubaba), p. 282-308.
- LE QUELLEC J.-L., SERGENT B. (2017) – *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, éditions du CNRS, 1 553 p.
- LEHMANN A. (1996) – Krieg, in K. Ranke, H. Alzheimer et H.-J. Uther (dir.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin-New York, De Gruyter (Band 8), p. 421-430.
- LÉVI-STRAUSS C. (1971) – *Mythologiques*, t. 4 *L'homme nu*, Paris, Plon, 314 p.
- LÉVI-STRAUSS C. (1985) – *La potière jalouse*, Paris, Plon 314 p.
- LÉVI-STRAUSS C. (1991) – *Histoire de lynx*, Paris, Plon 368 p.
- LEVIN I. (1966) – Etana. Die keilschriftlichen Belege einer Erzählung. Zur Frühgeschichte von AaTh 537 (= AaTh 222B* + 313B). Eine textkritische Erörterung, *Fabula*, 8, p. 32-33.
- LEVIN I. (1994) – Über eines der ältesten Märchen der Welt, Märchenspiegel, *Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenkunde*, 5, 4, p. 2-6.
- LINCOLN B. (1976) – The Indo-European cattle-raiding myth, *History of religions*, 16, 1, p. 42-65.
- LINCOLN B. (1981) – *Priests, warriors, and cattle: A study in the ecology of religions (Hermeneutics, studies in the history of religions)*, Berkeley, University of California Press, 242 p.
- LIPÍŃSKI E. (2009) – *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*, Leuven, Peeters 296 p.
- LITTLETON C. S. (1970) – Some possible Indo-European themes in the 'Iliad', in J. Puhvel, *Myth and law among the Indo-Europeans*, Berkeley, University of California, p. 229-246.
- LOEB E. M. (1926) – *History and traditions of Niue*, Honolulu, Bernice Pauhi Bishop Museum (Bulletin, 32), 226 p.
- MALLORY J. P. (1997) – War of the foundation, in J. P. Mallory et D. Q. Adams (dir.), *Encyclopedia of Indo-European culture*, London, Fitzroy Dearborn, p. 631.
- MANNHARDT W. (1878) – Formation de mythes dans les temps modernes, *Mélusine*, 1, p. 561.
- MEURANT A. (2000) – *L'idée de gemellité dans la légende des origines de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique (Mémoire de la Classe des lettres), 335 p.
- MÜLLER F. (1907) – *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen*, t. 2 *Die Verehrung des Uwolowu bei den Akposo*, *Anthropos*, 2, 2, p. 201-210.
- MÜNNICH M. M. (2013) – *The god Resheph in the Ancient Near East*, Tübingen, Mohr siebeck (Orientalische Religionen in der Antike, 11), 320 p.
- O'BRIEN S. T. (1976) – Indo-European eschatology: A model, *Journal of Indo-European studies*, 4, p. 295-320.
- OPITZ C. (1992) – Von Frauen im Krieg zum Krieg gegen Frauen: Krieg, Gewalt und Geschlechterbeziehungen aus historischer Sicht, *L'homme: Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 3, 1, p. 31-44.
- PUHVEL J. (1987) – *Comparative mythology*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 320 p.
- RENARD J.-B. (2010) – Le mythe du retour du héros : des légendes surnaturelles aux rumeurs de survie, in F. Monneyron et A. Mouchtouris (dir.), *Des mythes politiques*, Paris, Imago, p. 120-144.
- RENDEL HARRIS J. (1903) – *The Dioscuri in the Christian Legends*, London, C. J. Clay and Sons-Cambridge University Press, 65 p.
- RENDEL HARRIS J. (1906) – *The cult of the heavenly twins*, Cambridge, University Press, 160 p.
- SAUZEAU P., SAUZEAU A. (2017) – *La Bataille finale*, Paris, L'Harmattan, 385 p.
- SCHEUB H. (2000) – *A dictionary of African mythology: the mythmaker as storyteller*, Oxford-New York, Oxford University Press, 368 p.
- SCHIPPERS J. A. (1995) – *Middel nederlandse fabels. Studie van het genre, beschrijving van collecties, catalogus van afzonderlijke fabels*, Nijmegen, Proefschrift Katholieke Universiteit, 363 p.

- SÉBILLOT P. (1904) – *Le folklore de France*, t. 1 *Le ciel et la terre*, Paris, E. Guilmoto, 977 p.
- SERGEANT B. (1995) – *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 536 p.
- SERGEANT B. (2004) – La troisième fonction : la fertilité ou l'abondance, *General linguistics*, 41, 1-4, p. 270-288.
- SIEBS T. (1913) – *Schlesiens volkstümliche Überlieferungen. Sammlungen und Studien der Schlesischen Gesellschaft für Volkstümliche Überlieferungen* [dirigé par Theodor Siebs], t. 5 *Schlesische Sagen*, Leipzig-Berlin, B. G. Teubner (Schlesiens Volks-tümliche Überlieferungen, 5).
- SIMEK R. (1996) – *Dictionnaire de la mythologie germano-scandinave*, Paris, éditions du Porte-Glaive, 452 p.
- STOKES W. (1892) – The battle of Mag Mucrim, *Revue celtique*, 13, p. 426-474.
- SZABÓ L. (1947) – *Je sais que Hitler est vivant*, Paris, SFELT, 203 p.
- SZIRTES Z. (2011) – Siebenbürgisch-sächsische Sagen über die "Kurutzenkriege" im Kontext der ungarischen Rákóczi-tradition, in B. Heigl et T. Şindilariu (dir.), *Kronstadt und das Burzenland. Beiträge von Studium Transylvanicum zur Geschichte und Kultur Siebenbürgens*, Heidelberg, Aldus (Veröffentlichungen von Studium Transylvanicum), p. 147-159.
- TEIT J. A. (1917) – Kaska tales, *The journal of American folklore*, 30, 118, p. 427-473.
- THOMPSON S. (1958) – *Motif-index of folk-literature; a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* [Revised and enlarged], Bloomington, Indiana University Press.
- TUBACH F. C. (1969) – *Index exemplorum: A handbook of medieval religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellows Communications, 204), 530 p.
- TURNER G. (1884) – *Samoa, a hundred years ago and long before*, London, Macmillan and Co, 395 p.
- UTHER H.-J. (2004) – *The types of international folktales. A classification and bibliography: Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*, tome 1 *Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellows Communications, 284), 619 p.
- VAN COMPERNOLLE R. (1969) – Ajax et les Dioscures au secours des Locriens sur les rives de la Sagra (ca. 575-565 av. notre ère), in J. Bibauw (dir.), *Hommages à Marcel Renard*, tome 2 *Histoire, histoire des religions, épigraphie*, Bruxelles, Latomus (102), p. 733-766.
- VIAN F. (1952) – *La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, librairie Klincksieck, 306 p.
- WALKER H. J. (2015) – *Twin horse gods: The Dioskouroi in mythologies of the Ancient World*, London-New York, I. B. Tauris (Library of Classical Studies, 11), 271 p.
- WARD D. (1968) – *The divine twins: An Indo-European myth in germanic tradition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press (Folklore Studies, 19), 137 p.
- WATSON J. S. (1889) – Sallust, Florus, and velleius paterculus, literally translated, with copious notes and a general index, London, George Bell and Sons, 538 p.
- WEIGEL S. (1990) – *Topographien der Geschlechter. Kultur-geschichtliche Studien zur Literatur*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch (Rowohlts Enzyklopädie), 205 p.
- WILBERT J., SIMONEAU K. (1982) – *Folk literature of the Mataco Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications-University of California (UCLA Latin American studies, 52), 507 p.
- WILBERT J., SIMONEAU K. (1983) – *Folk literature of the Bororo Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 57), 339 p.
- WILBERT J., SIMONEAU K. (1989) – *Folk literature of the Ayoreo Indians*, Los Angeles, University of California-UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 70), 802 p.
- WILBERT J., SIMONEAU K. (1990) – *Folk literature of the Caduveo Indians*, Los Angeles, University of California-UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 71), 198 p.
- WILBERT J., SIMONEAU K. (1992) – *Folk literature of the Sikuani Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 79), 673 p.
- WILLANS R. H. K. (1909) – The Konnoh people, *African affairs*, 7, 30, p. 130-144.

DISCUSSION

Maxime Petitjean : Nous discutons tout à l'heure sur le chemin pour savoir s'il existe des mythes qui expliqueraient l'origine de la guerre. Sur le moment, aucun ne me venait en tête. Mais là, j'ai une petite illumination. Je ne sais pas si tu as regardé du côté de la tradition zoroastrienne, donc la religion des Perses de l'Antiquité. On a conservé un texte en moyen perse – c'est très rare, on en a vraiment très peu – ; il s'agit d'un texte de cosmologie qui s'appelle le *Bundahishn*. Il explique les origines du monde et cette espèce de lutte éternelle entre le Bien et le Mal, entre Ohrmazd d'un côté et Ahriman de l'autre. Ce texte présente l'histoire du cosmos comme un cycle de 12000 ans, au bout duquel doit advenir le règne sans partage d'Ohrmazd qui permettra à l'humanité de vivre dans une béatitude éternelle. Ce texte explique que, au départ, pendant les 3000 premières années, il y avait seulement Ohrmazd et Ahriman qui se disputaient. Voyant qu'il n'arrive pas à se débarrasser de Ahriman, Ohrmazd décide de passer un accord avec lui. Il décide de créer l'humanité, précisément pour qu'elle mène une guerre perpétuelle contre les forces qui sont censées être des incarnations d'Ahriman dans le monde terrestre, le mal et le mensonge. C'est donc vraiment l'origine de la guerre qui est décrite à travers ce mythe. Et sans cette espèce de guerre terrestre qui doit amener un nouvel ordre eschatologique, en fait, il n'y aura pas de béatitude éternelle. Donc là, c'est peut-être le seul exemple que j'aurais – je ne sais pas s'il rentre dans ce que tu envisageais, si c'est indicatif de l'origine de la guerre, mais en tout cas cela semble expliquer pourquoi on fait la guerre dans le monde des hommes.

Jean-Loïc Le Quellec : Oui, c'est un exemple, mais ce qui me frappe, c'est qu'il y en a vraiment très peu. Moi, j'en ai trouvé une douzaine. C'est vraiment très peu, parce que si l'on prend n'importe quel grand phénomène universel, ou probablement universel, le nombre de mythes fondateurs est beaucoup plus élevé. Donc, pour la guerre, il est tout de même curieux qu'on trouve si peu de justifications mythiques. Certes, c'est une proposition en négatif, mais toute de même, cela m'interroge beaucoup. Comment cela se fait-il ? C'est comme si c'était une chose parfaitement naturelle : il n'y a pas besoin d'expliquer la guerre. La mort, oui ; la présence des femmes, oui – il faut expliquer pourquoi il y a des femmes, ce n'est pas évident du tout ! ; la sexualité, oui, bien sûr. Beaucoup de choses sont expliquées par les mythes, justifiées par les mythes ; la guerre, non. On a quelques cas comme cela, mais c'est vraiment l'exception. Et c'est d'autant plus frappant qu'il y a des mythes qui mettent en scène des guerres ; mais on n'en connaît pas les causes ni les origines. Ce qui est important et intéressant, c'est ce qui va se passer pendant et après la guerre. Mais l'origine, non : c'est naturel, c'est normal.

François Bon : Pour rebondir sur cette rareté étonnante des mythes d'origine de la guerre, existe-t-il davantage de mythes d'origine du guerrier ? On a beaucoup parlé du

guerrier dans les présentations précédentes, cette figure du guerrier est-elle dotée d'un corpus mythologique ?

J.-L. L. Q. : Je n'ai pas regardé, mais, de but en blanc, [je dirais que] beaucoup de récits portent sur des guerriers et racontent les exploits de héros. Mais ça, c'est après : il y a des guerriers parce qu'il y a la guerre. On observe des constantes régionales. Par exemple, dans le monde européen, on trouve les fameux trois péchés du guerrier, il y a les morts ritualisées. Mais [encore une fois] tout ça, c'est après. L'apparition du guerrier, je ne connais rien qui l'explique. Pourquoi y a-t-il des guerriers ? Répondre à cette question, ce serait répondre à celle qui demande pourquoi il y a la guerre.

F. B. : Oui, mais cela pourrait prendre des formes mythologiques différentes.

J.-L. L. Q. : Moi, je n'en connais pas. Je suis preneur ! C'est ce que j'ai dit au début sur la base de données : c'est un travail qu'on ne peut pas accomplir seul. Ce n'est pas une pose ou une posture que je prends, c'est une réalité. Ce type de travail est typiquement collaboratif.

Alexandre Hamez : Dans les endroits où on rencontre des mythes de création plus classiques, sont-ils en disjonction avec ceux qui possèdent un mythe de création par la guerre ou bien s'accommodent-ils d'avoir les deux en même temps ? On peut détruire, cela crée quelque chose, ou alors y a-t-il une continuité entre les deux ?

J.-L. L. Q. : Je dirais *a priori*, et sous réserve d'inventaire plus précis, que les mythes de création par la guerre pourraient volontiers être considérés comme un sous-groupe des mythes de double création. Les mythes de double création forment un ensemble beaucoup plus large : ils ne comportent pas forcément d'épisode guerrier. Leur trame est que la création ne convient pas, qu'elle est chaotique, qu'elle pose problème : il faut donc la détruire et recommencer. Cette trame est quelque chose d'extrêmement répandu, et l'un des moyens de la destruction de la première création peut être la guerre. Mais cela, une fois de plus, c'est la fonction : c'est un moyen, comme le déluge.

Marion Corbé : Moi je me demandais si la présence ou l'absence du mythe dans certaines régions du monde ne pourrait pas être reliée au fait qu'on cherche quelque chose qui n'est pas très bien défini. On en a parlé toute la journée : qu'est-ce que la guerre ? Comment comprendre son absence en Australie et sa présence dans d'autres régions du monde ? Je n'arrive pas à me rendre compte de la durée chronologique que recouvre la base de données que vous avez construite. À partir de quand ces mythes sont-ils collectés ? Est-ce simplement pour des périodes très récentes ? L'absence et la présence ne peuvent-elles pas être reliées aux formes que va prendre tel ou tel type de conflit ? Quand on sait que ces récits sont présents en Europe, n'est-ce pas parce qu'il s'y trouve des formes de guerre particulières qui, par conséquent, rentrent dans quelque chose qu'on doit expliquer en tant que phénomène social ?

J.-L. L. Q. : Effectivement, il manque une donnée essentielle, celle dont je parlais en évoquant le cube tout à l'heure, qui est la donnée chronologique. À l'échelle du monde, les données en mythologie proviennent essentiellement de monographies ethnographiques, qui sont extrêmement précieuses parce qu'elles sont très souvent remplies de récits mythiques. Les missionnaires, eux aussi, les ont parfois notés, plus ou moins bien. Il y a des biais, dont il faut tenir compte. Mais tout cela est extrêmement récent. Quelques textes sont plus anciens (on a parlé d'A. Thevet), qui datent des ^{xv^e}, du ^{xvi^e}, ^{xvii^e} siècles. Mais ils représentent une goutte d'eau dans un océan de littérature, dont l'essentiel provient des ^{xix^e} et ^{xx^e} siècles. Évidemment, il y a donc là un énorme biais. On aimerait bien en avoir autant, par exemple, au ^{iii^e} siècle. Pour l'Antiquité, des textes existent, mais pour beaucoup d'endroits du monde, il y a un biais géographico-chronologique. La documentation en Grèce, par exemple, est abondante, mais en Indonésie, elle est totalement absente. C'est un réel problème. Dans plusieurs endroits du monde, toutefois, l'écriture existe depuis longtemps. Outre la Grèce ancienne, on peut citer l'Égypte, la Chine, la Mésopotamie et, plus récemment, la Méséo-Amérique. Ainsi, dans certains endroits du monde, des écritures remontent à plusieurs milliers d'années. Des mythes ont été consignés depuis très longtemps, avec une profondeur chronologique inégale, mais qui nous donne tout de même des jalons. Donc, cette dimension chronologique n'apparaît pas dans mes cartes ; c'est une lacune qu'il faudrait combler, je suis entièrement d'accord. Je pense notamment à la carte des divinités : à mes yeux, l'extrême concentration des dieux et des déesses dans le monde méditerranéen européen s'explique assez facilement par la métamorphose, la multiplication et la diffusion au cours du temps des mêmes dieux ou déesses. On trouve en Mésopotamie un dieu hermaphrodite nommé Ashtar, qui est un dieu de la planète Vénus et un dieu de la guerre. D'hermaphrodite, il devient féminin et devient Ishtar, qui devient Astarté, qui devient Astaroth en hébreu. Cela fait autant de points sur la carte parce que ce sont des cultures différentes, mais, au fond, c'est le même qui se déplace dans le temps et dans l'espace. Comme je le disais, c'est le principe de la descendance modifiée à la Darwin : c'est toujours la même histoire qui est racontée, avec de petites modifications. Au départ il est hermaphrodite, ensuite certains ont accentué le côté masculin, d'autres le côté féminin. C'est un dieu de la guerre, et les dieux de la guerre, ce sont des combattants. Si c'est un combattant, il doit aussi combattre les maladies. Donc il devient protecteur des maladies. C'est un trait récurrent chez beaucoup de divinités de la guerre qui, entre autres, sont aussi protectrices de la peste ; et cela dans des cultures qui apparemment n'ont pas vraiment échangé entre elles, parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets, comme diraient les matérialistes. Donc, il faut ajouter la dimension historique, la profondeur chronologique, mais pour moi, cela n'explique quand même pas tout. Ce n'est pas suffisant pour expliquer l'extrême condensation en certains endroits et l'absence totale en Australie, par exemple.

Pierre Lemonnier : Deux choses. Il y a le merveilleux article de C. Lévi-Strauss en 1948 sur guerre et commerce. Cet article prouve que les échanges violents et les échanges de biens sont une seule et même chose. Existe-t-il des mythes d'origine du commerce ou des échanges (pour ne pas parler de l'origine du don) ? L'autre chose qui me traverse l'esprit : quand on voit une carte telle que celle-là, avec des vides, peut-on essayer de voir si elle recouvre les ontologies de P. Descola ? Des gens qui n'auraient pas besoin de penser l'origine de la guerre ? Le débat de fond, c'est « diffusionnisme ou non diffusionnisme ». Donc, existe-t-il des mythes d'origine du commerce, des gens qui commencent à se donner des choses ou à échanger ? Parce que pour C. Lévi-Strauss, c'est du même ordre que la guerre.

J.-L. L. Q. : Aucun ne me vient à l'esprit. Cela ne veut pas du tout dire qu'il n'y en a pas !

C. D. : Tout comme toi, je trouve que cette absence, ou quasi-absence, de mythe d'origine de la guerre est quand même très frappante. Et, effectivement, la première explication qui vient (je ne sais pas si c'est la bonne) est que c'est un phénomène qui n'a pas besoin d'être expliqué parce qu'il est dans l'ordre des choses et qu'il paraît même moins étrange que la division sexuée de la société ou d'autres choses du même genre ! Je me demande si on ne pourrait pas un tout petit peu raffiner l'approche en se demandant si les oppositions (je ne sais pas s'il faut les appeler des « guerres ») que ces récits mettent en scène ne comportent pas toujours un aspect qui énonce que les êtres sont en même temps semblables et dissemblables. On parle plus volontiers de guerre entre humains que de guerre des humains contre le vent ou contre les arbres. Pour se battre, il faut être un peu de la même eau, mais pas complètement tout de même... sinon, on a aucune raison de se battre ! Je me demande si cela ne transpire pas un peu dans les mythes. Par ailleurs, encore un point sur la chasse aux têtes, dont tu as compris quelle gourmandise elle m'inspire...

J.-L. L. Q. : Cela se comprend très bien !

C. D. : À propos de l'explication de R. E. Downs, sauf erreur, d'autres auteurs ont écrit ensuite qu'elle fonctionnait probablement pour le peuple duquel il parlait, mais qu'elle n'avait pas de validité générale. Pour ma part, nous en avons déjà un peu discuté, mais si on parle de la chasse aux têtes au sens strict — pas la simple prise de trophées pour se flatter d'avoir vaincu l'ennemi, mais celle où la prise des têtes, des dents, etc. constitue le but même des opérations, parce que traitées convenablement, elles feront grandir les enfants, elles produiront les noix de coco, etc. —, j'ai le sentiment que, pour le coup, elle est très souvent justifiée par des mythes. C'est l'inverse de la guerre. Autant la guerre n'a apparemment pas besoin d'être expliquée, autant la chasse aux têtes demande à être justifiée. Puisqu'on en est au moment où l'on raconte des choses amusantes, quelque part en Birmanie, un Blanc avait demandé aux locaux : « Mais pourquoi allez-vous chasser des têtes ?

— Voilà bien une question de Blanc ! Eh bien, jadis, nous faisions (bêtement ?) la guerre normale. Mais un jour, le

crapaud qui se trouvait sur le chemin nous a dit : “Lors de vos expéditions, vous devriez ramener une ou deux têtes. Vous n’auriez alors plus de maladies, le riz pousserait mieux, etc.” Nous n’y croyions pas, mais nous l’avons quand même fait et, depuis, nous constatons que cela fonctionne au-delà de toute espérance. Voilà pourquoi on le fait.

— Mais vous ne croyez quand même pas des bêtises pareilles ? rétorque alors le Blanc.

— Je vois bien que tu penses que nous sommes stupides ; il n’empêche que depuis que vous, les Blancs, vous êtes là et que vous nous avez interdit de le faire, nous attrapons de nombreuses maladies que nous n’avions pas auparavant. Comme quoi... »

Pour en revenir aux choses sérieuses – bien que ce soit sérieux aussi –, j’ai donc l’impression qu’il existe un vrai contraste entre l’origine de la guerre en général, qu’on ne trouve pas dans les mythes, et la chasse aux têtes, qui y figure quasiment systématiquement. Je ne sais pas ce que tu en penses...

J.-L. L. Q. : Entièrement d’accord ! Effectivement, sans que j’en aie fait le tour, il y a apparemment beaucoup de mythes, beaucoup de récits, qui justifient la chasse aux têtes ou qui racontent la première chasse aux têtes.

Sylvain Lemoine : En fait, cette absence de mythes d’origine de la guerre n’est pas peut-être pas si étonnante. C’est ce qui a été dit ici : c’est l’état normal des choses, pourquoi devrait-on l’expliquer ? En revanche, avez-vous essayé de voir si votre cartographie des mythes qui font référence à la guerre correspond à celle des sociétés qui font la guerre ? Ou alors, existe-t-il des sociétés qui ne font pas de guerres, tout en possédant des mythes qui parlent de la guerre ? Trouve-t-on des mythes qui parlent de la guerre dans toutes les sociétés guerrières ?

J.-L. L. Q. : Cela correspond très moyennement... parce que l’Australie, par exemple, c’est justement le cas emblématique où il y a tout ce qu’il faut comme guerre, mais où il n’y a pas de mythes. Il n’y a pas de divinité en général, d’ailleurs, mais il n’y a pas de divinité de la guerre a fortiori.

S. L. : Alors on en vient à la question de savoir pourquoi les gens créent des mythes. Un mythe peut avoir une fonction, mais cette fonction n’est pas nécessaire.

J.-L. L. Q. : Vaste débat ! Là, depuis le début, je dis (nous disons) que les mythes sont là pour expliquer, pour justifier, etc. ; en fait, c’est surtout pour donner du sens. C’est une vision du XIX^e siècle que de penser que le mythe explique les choses, que c’est une espèce de vision

pré-scientifique du monde : il faut bien expliquer les choses, donc on fait avec ce qu’on a quand on n’a pas la science. Les mythes sont décrits comme une pré-science : c’est J. G. Frazer. Or tout montre que cette façon de voir ne tient pas, puisque les mythes persistent de nos jours, y compris dans notre propre société. Les mythes persistent au sein même des individus : on peut être un très bon scientifique et en même temps colporter de nombreux mythes sans que cela pose de problème particulier. Donc à mes yeux, la seule raison d’être du mythe, après avoir éliminé tout cela, c’est de donner du sens. Effectivement, cela répond à la question « pourquoi ? », « pourquoi faites-vous cela ? », « pourquoi chassez-vous les têtes » ? Ce n’est pas une véritable explication, mais cela donne du sens. C’est pour cela que le Blanc en face répond : « Non, mais tu te moques de moi ! Ce n’est pas vrai, tu ne crois pas réellement à des bêtises pareilles ! » Mais c’est typiquement la réaction de quelqu’un qui pense que les mythes sont une pré-science : dès que l’on a un peu de rationalité, on ne peut pas croire de telles âneries. Mais c’est un très vaste débat qui, à mon avis, se résout dans le critère de définition du mythe. Selon moi, la condition de reconnaissance du mythe, c’est l’altérité. On reconnaît très facilement les mythes des autres qui, pour les autres, sont la vérité. Reconnaître ses propres mythes, ça, c’est autre chose ! Il faut une distance, il faut de l’altérité pour reconnaître la mythologie et les mythes – une distance chronologique ou une distance géographique. Donc, on va en Australie, à Sumba ou je ne sais où et là on identifie très facilement tout ce que les gens racontent sur le monde comme étant de la mythologie. On le voit tout de suite : pas besoin de faire de la théorie, tout le monde est d’accord ! Des gens établissent des recueils de mythes. Des bibliothèques entières sont remplies de tels recueils dont les préfaces ne comportent pas un seul mot expliquant ce qu’est un mythe. Cela fait partie de l’évidence. Or comment fait-on pour les reconnaître ? Au fait que ce sont les histoires que racontent les autres sur le monde. Il en va de même pour l’Antiquité et toutes les périodes anciennes. C’est aussi un autre type de distance, temporelle cette fois, où ce que racontent les gens (les Grecs anciens, les Romains, les Égyptiens anciens, les anciens Scandinaves, etc.) sur le monde, est de la mythologie, parce que ce n’est pas ce que nous racontons nous-mêmes. Pour moi, c’est cela le point ultime, celui qui est au bout de la question. Mais je n’ai pas du tout la prétention de donner une réponse définitive à cette question qui agite beaucoup de gens.